ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

A R C H I V O
TEOLÓGICO
GRANADINO

Órgano del Centro de Estudios
Postridentino de la Facultad de Teología
de la Compañía de Jesús de Granada

VOL. 76 - 2013
Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

ISSN 0210-1629
Depósito legal: Gr. 184/1969

Archivo Teológico Granadino 76 (2012) 5-189

Una sátira de los jesuitas desterrados en 1767: 'diálogo famoso'

Laureano Manrique Merino, osa
Wenceslao Soto Artuñedo, sj

1. Introducción

Jueves, 3 de abril de 1767[1], "*apenas raió el Alva/nos atacan justicias con la salva/de que el Rey nos condena/ā la prisión, la infamia y la cadena"*[2] y *"estando en la Quaresma"*[3]. Fecha y circunstancias de un acontecimiento que nunca podrá olvidarse en los Anales de la Historia de la Compañía de Jesús en España.

Esa mañana todas las casas de los jesuitas de la Provincia de Andalucía y de las demás Provincias españolas[4] fueron clausuradas y sus miembros detenidos en sus propios domicilios e incomunicados. Todo con celeridad, eficacia y secretismo. El factor sorpresa cerró bocas y bloqueó posibles disturbios populares.

Nunca se hicieron públicas las causas reales de tan drástica determinación política y socioeconómica[5]. El texto de la pragmática sanción es deliberadamente impreciso y nebuloso: *"Por gravísimas causas* –dice el rey Carlos III– *relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo en mi real ánimo […]"*[6]. Es decir, que los jesui-

[1] En la mayoría de los colegios la detención de los jesuitas en sus casas se produjo la madrugada del 2 al 3 de abril. En Madrid se llevó a cabo en la madrugada del 31 de marzo al 1 de abril, y en algunos otros colegios se atrasó la medida, por diversas circunstancias, como Manresa.

[2] Así dirá el ms. que se presenta, versos 3807-3810.

[3] Ibidem, verso 3791. En los vv. 3801-3803 añade: "*sin saber nadie nada/y en hora intempestiva, y tan menguada,/como al fin tenebrosa*".

[4] Ibidem, verso 3791. En los vv. 3801-3803 añade: "sin saber nadie nada/y en hora intempestiva, y tan menguada,/como al fin tenebrosa".

[5] En el Diálogo se dice: "*La causa no la saben/por mas que sepan, reflexionen, caben,/ ni Angel, ni Diablo, ni hombre,/ni consta de su ser ō de su nombre./La Gazeta de Holanda/ apunta, que la ignora el mismo Aranda*" (vv. 3999-4004).

[6] *Pragmática Sanción de S.M. en fuerza de Ley para el estrañamiento de estos Reynos á los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de sus restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa*, Madrid, Imprenta de la Real Gazeta, 1767.

tas eran, para el rey y sus ministros, súbditos insubordinados, perturbadores del orden público, injustos, más otros crímenes de leso *"real ánimo"*[7]. En cambio, las demás órdenes religiosas seguirían *"mereciendo la confianza, satisfacción y aprecio real por su fidelidad y doctrina, observancia de vida monástica y ejemplar servicio a la Iglesia"*[8]. Todo un lenguaje retórico de la simulación e intereses del absolutismo borbónico e ilustrado.

En la mayoría de las casas solo pudieron permanecer unos dos días. Los condujeron con prisa y con todas las prevenciones, hacia las cajas de concentración, donde permanecieron hasta un mes largo, según la distancia que separaba al colegio de origen con este destino efímero. Allí esperaron controlados por jueces, alguaciles y tropa, sufriendo soledades e incomprensiones:

> *"En prisión, y desnudos,*
> *todo de un golpe, y aun por fuerza mudos,*
> *nos vimos por delitos,*
> *que nadie sabe, y hablan infinitos;*
> *y es en esta eszena*
> *el no poder hablar, la mayor pena" (vv. 4033-4037)*[9].

Y, sobre todo, preguntándose con angustia y miedo por qué se les desterraba, dónde irían, *"si los llevan a Italia ō Moreria/ō si acaso esta chanza/ parara en el deguello, y la matanza"* (vv. 4092-4094) ¿qué iba a ser de la Compañía? Una vez reunidos en las "cajas" zarparon para el destierro desde los distintos puertos señalados. Una parte de los jesuitas andaluces con los extremeños se hicieron a la mar un lunes, día 4 de mayo (ya que no pudieron hacerlo en la fecha prevista, el día 2, por las adversidades climatológicas), en El Puerto de Santa María, para juntarse con los del reino de Granada, concentrados en Málaga, de cuyo puerto zarparon todos el día 8, viernes. *"Salimos todos juntos de Málaga, es a saber, nueve embarcaciones y un Navío Veneciano que se agregó para libertarse de Moros"* [10].

El convoy que partió de Málaga llevaba un total de 139 religiosos, que, unidos a los 454 que llegaron de El Puerto de Santa María (421 andaluces y 33 extremeños), sumaban un total de 593, de los que 560 residían en la Pro-

---

[7] En el poema leemos: "*Dar pensiòn, como* ā *fieles,/*ā *hombres que expatrian por infieles,/y por perturbadores,/por doctrina no buena, y sus errores... es premiar los delitos*" (vv. 4597-4600; 4603).

[8] Cf. *Pragmática Sanción* ... I.

[9] Cf. v. 4064. Es táctica común en situaciones similares, cf. vv. 1356; 1363; 1729.

[10] *"Diario breve de la navegación a Italia*, de autor anónimo", en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ y MARIO MARTÍNEZ GOMIS, "Los diarios del exilio de los jesuitas de la Provincia de Andalucía (1767)", *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), 211-252. Otros aspectos del viaje pueden consultarse en JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, "Aproximación al viaje de los jesuitas expulsos desde España a Córcega", en *El mundo hispánico en el siglo de las luces*, Editorial Complutense, Madrid 1996, 605-622.

vincia de Andalucía[11]. Las penalidades del viaje son conocidas por relatos de testigos presenciales. En el ms. que presentamos (vv. 4072-4090), se dice:

"El escandalo, infamia, novedades,
ruidosas del embarco,
y penas de la mar, y que en el barco
padecimos, sin treguas,
en el espacio largo de mil leguas;
y entre gente, que es fama,
que es por lo bruto pez, y cria escama,
hombres los más no usados
a trabajos de mar, y delicados,
uno enfermo, otro viejo,
tal qual impertinente, ō de mal rexo,
no pocos dementados,
muchos, ô niños tiernos, ō pasados,
y en si poco cabales
con la edad, los estudios, y sus males.
Todos hasta los ojos,
el alma en pena, el cuerpo con sus pioxos,
inciertos de su suerte,
bregando con el vomito, y la muerte".

En un relato del viaje, que escribe el ya más que sexagenario P. José Francisco de Isla (1703-1781)[12], quedan reducidas estas penalidades *"a hacinamiento, falta de higiene, escasez y mala calidad de las comidas"*[13] y, más que nada, a lo insufrible de la interminable travesía hasta arribar a Córcega. Con

[11] WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carlos III,* Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga 2004, 77.

[12] JOSÉ FRANCISCO DE ISLA nació el 25.04.1703, Vidanes (León), España, entró en la Compañía el 29.04.1719, Santiago de Compostela (La Coruña), fue ordenado el 28.10.1727, Salamanca, hizo los últimos votos el 8.09.1736, Santiago de Compostela y murió el 2.11.1781, Bolonia, Italia. Cfr. CHARLES E. O'NEILL y JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, (Directores), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (en adelante *DHCJ*), 4 vol., Institutum Historicum S. I. / Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001, III, 2076-2077.

[13] JOSÉ FRANCISCO DE ISLA, Memorial en nombre de las cuatro Provincias de España de la Compañía de Jesús desterradas del Reino a S. M. el rey D. Carlos III, Madrid 1882, reedición crítica con estudio introductorio y notas de Enrique Giménez, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, Diputación Provincial, Alicante 1999; Cfr. ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, "La apología del jesuitismo en el exilio: el P. Isla en Italia", en ANTONIO MESTRE SANCHÍS, y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, (Eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, 27-30 de mayo de 1996, Caja de Ahorros Mediterráneo, Universidad de Alicante, Asociación Española Historia Moderna, Alicante 1997, I, 573-607; JOSÉ ENRIQUE MARTÍNEZ FERNÁNDEZ y NATALIA ÁLVAREZ MÉNDEZ (coords.), *El mundo del Padre Isla*, Universidad, León 2005.

estilo desenfado, propio del P. Isla, dirá, por ejemplo: *"Ni un solo día hubo siquiera una rebanada de pan para el chocolate, con que dicho se está que muchos menos le habría para la comida"... "A la mezquindad y asquerosa disposición del desayuno correspondía perfectamente la limitación y poca limpieza de la comida"... "El refresco por las tardes eran dos cántaros de agua con dos o tres vasos para 200 sujetos"*. ¡Hasta el día 14 de julio no terminará el viaje!

> *"Día 14, martes de madrugada salimos de San Florencio las dos Provincias de Castilla y Andalucía, quedándose allí la de Toledo; en el camino vimos de lejos a la de Aragón; a la tarde llegamos a Calvi, lugar corto de la Córcega, sugeto a la Génova, donde desembarcamos los de Andalucía"*[14].

De estos luctuosos hechos, de otros parecidos del pasado, de tantas y tan acrecidas mentiras acumuladas durante siglos trata el manuscrito que ahora presentamos.

2. Versión de los jesuitas sobre su expulsión

La pragmática sanción prohibía "*escribir, declamar, ó conmover con pretexto de estas providencias en pro ó contra; antes impongo silencio en esta materia a todos mis Vasallos, y mando, que á los contraventores se les castigue como reos de lesa Magestad*"[15].

A pesar de ello, se consintieron –si no se incentivaron y promovieron–algunas intervenciones, pero solo las favorables a la decisión regia, entre ellas los dictámenes de algunos obispos, desde los prematuros de los ordinarios de Palencia (José Cayetano Loaces y Somoza) y Barcelona (José Climent)[16], el 31 marzo 1767, hasta el tardío del confesor real, P. Eleta, el 13 de enero 1768; entre ellos estaban también el de Tarazona (José Laplana y Castellón), Albarracín (José Molina y Lario Navarro) y el de Salamanca (Felipe Bertrán)[17]. Todos ellos, según Egido, "*un turíbulo de loas a la providencial medida de Carlos III*"[18]. De las Indias llegó la del Obispo de Puebla de los Ángeles (Francisco Fabián y Fuero)[19].

[14] "*Diario breve de la navegación…*", o. c.

[15] *Pragmática Sanción*, 16.

[16] FRANCISCO TORT MITXANS, *El Obispo de Barcelona José Climent i Avinent (1706-1781),* Balmes, Barcelona 1978.

[17] Cfr. MANUEL DANVILA, *Reinado de Carlos III*, IV tomos, Madrid 1856, II, 428 ss., citado por TEÓFANES EGIDO, "La expulsión de los jesuitas", en RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, (Dir.*), Historia de la Iglesia en España*, Tomo IV (Dirigido por Antonio Mestre), BAC, Madrid 1979, 773; Archivo General Simancas (AGS), Gracia y Justicia, leg. 688: Dictamen privado a Francisco Pérez Bayer, Salamanca 05.05.1767, publicado en RAFAEL OLAECHEA, "En torno al exjesuita Gregorio Iriarte, hermano del conde de Aranda", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 33 (1964), 157-234, especialmente 218-219.

[18] TEÓFANES EGIDO, "La expulsión de los jesuitas", 775.

[19] Carta pastoral del Ilmo. Sr. D. Francisco Fabián y Fuero, Obispo de Puebla de los Ángeles, 28 octubre 1767.

En España se publicó la pastoral del Arzobispo de México, Lorenzana[20], así como la del Arzobispo de Valencia, Andrés Mayoral[21]; el Obispo de Barcelona, José Climent, volvió a la carga, aprovechando el prólogo a una traducción del abad Fleury (1653-1753)[22]. El escrito más negativo fue el del Arzobispo de Burgos (Rodríguez de Arellano) que acusaba a los jesuitas de todos los errores filosóficos, teológicos y morales posibles[23].

Quizás la primera reacción escrita por parte de un jesuita fue la elaborada por el P. Isla, por encargo de su provincial Ignacio Osorio, en Calvi (Córcega), entre julio de 1767 y 15 de febrero de 1768, con el título de *Memorial a S. M. sobre los excesos y agravios hechos a los jesuitas de las cuatro Provincias de España en su Real Decreto de 26 de febrero de 1767*. Este manuscrito no llegó a ser enviado al rey, pero se divulgó entre los jesuitas y fue publicado en 1882. Siguieron a ésta otras narraciones[24], todas ellas, ardientes apologías de la Compañía, marcadas por la pesadumbre y sufrimiento que siempre merma la objetividad[25]. Los diaristas como Manuel Luengo[26] también expresaron sus sentimientos al respecto con co-

[20] LUIS SIERRA NAVA, "El Arzobispo Lorenzana ante la expulsión de los jesuitas", *Estudios de Deusto,* 15 (1967), 227-253; RAFAEL OLAECHEA, "El Cardenal Lorenzana y los exjesuitas (Arévalo, Masdeu, Luengo, Bolgeni)", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 51 (1982), 80-160.

[21] ANDRÉS MAYORAL, *Carta pastoral en que exhorta a sus diocesanos Graduados, Catedráticos y Maestros de Universidades y Estudios que no enseñen la doctrina del Regicidio y Tiranicidio y lo mismo en los Seminarios y los Superiores de las Religiones*, Valencia, Palacio Arzobispal, 15 de noviembre de 1767. Ver también: ANDRÉS MAYORAL, *Sobre la moderación del sentimiento de las religiosas por la ausencia de sus directores (jesuitas),* Salamanca, 22 diciembre 1767.

[22] Prólogo a la traducción española de CLAUDIO FLEURY, *Las costumbres de los israelitas*, Barcelona 1769.

[23] FRANCISCO JAVIER RODRÍGUEZ DE ARELLANO, *Doctrina de los expulsos extinguidos. Pastoral que, obedeciendo al Rey, dirigía a sus diocesanos*, Burgos, 1768; Ver también MIGUEL FERNANDO MERINO, *A todo el clero y fieles. Pastoral sobre el extrañamiento de los regulares de la Compañía de Jesús y su acatamiento*, Madrid, Ibarra, 1767; TEÓFANES EGIDO, T., "La expulsión de los jesuitas de España", 772-776.

[24] Cfr. INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, "Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas (1767-1815)", *Hispania Sacra* 52 (2000) 211-227, 212

[25] Ver también: JOSÉ FRANCISCO ISLA, *Análisis, o sea, Anatomía de la llamada Consulta del Consejo Extraordinario de Castilla al Rey en vista del Breve del Papa Clemente XIII con fecha 30 de abril de 1767* (edición de CONSTANCIO PEREZ PICÓN), León 1979; FRANCISCO JAVIER MIRANDA, "El fiscal fiscalizado, o sea, Examen de la Consulta de Don Pedro Rodríguez Campomanes", Archivo de la Compañía de Jesús de Loyola.

[26] Manuel Luengo nació el 7.11.1735 en Nava del Rey (Valladolid). También fue jesuita su hermano Joaquín (1733-1795). Ingresó en la Compañía a los diecinueve años, finalizó su noviciado en Villagarcía y en Valladolid y de allí pasó a Medina del Campo en abril de 1757, cursando parte de sus estudios de Filosofía. Más tarde se le destinó a Salamanca donde vivió siete años; los tres primeros realizando estudios de Teología y, a partir de 1762, ejerciendo la docencia como prefecto de las conferencias escolásticas, profesor de Lógica y de Metafísica. En 1765 volvió a Medina del Campo, como maestro de segundo año de Filosofía y pasó algunos meses en Arévalo donde, desde donde partió hacia Galicia. En marzo de 1766 comenzaba a enseñar Filosofía en el Colegio de Santiago de Compostela. Desde allí saldría, la madrugada del 3.04.1767, hacia La Coruña desde donde daría comienzo su exilio y su obra. El 10.10.1815 volvió a España, donde falleció al año siguiente en la ciudad de Barcelona. Manuel Luengo, *Diario de la expulsión de los dominios del Rey de*

mentarios entre la trama del relato de la expulsión[27]. Las memorias de Vicente Olcina[28], de la provincia de Aragón desaparecieron del Archivo de Sarriá en 1939, pero una parte importante quedó recogida en el trabajo que sobre el P. Pignatelli realizó Javier Nonell[29]. El último provincial de Aragón antes de la extinción, el P. Blas Larraz[30] dejó escrito en su *De rebus Sociorum Provinciae Aragoniae Societatis Jesu ab indicto ipsis ex Hispani exilio usque ad Societatis abolitionem*[31].

Por lo que respecta a los jesuitas andaluces, en el Archivo Municipal de Sevilla, entre los tomos en cuarto del conde del Águila, se conservan una serie de materiales sobre la expulsión[32]:

España, 63 vols. (1767-1814), Archivo de la Compañía de Jesús de Loyola, (en adelante, AHL), Secc. Escritos Jesuitas del XVIII, publicado parcialmente y estudiado en muchas obras de las que citamos a modo de ejemplo: MANUEL LUENGO, *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768),* edición de Inmaculada Fernández Arrillaga, Publicaciones Universidad Alicante, Alicante 2002; ISIDORO PINEDO IPARRAGUIRRE e INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA (eds.), MANUEL LUENGO, S.J., *Diario de 1769. La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Alicante 2010; INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, "El padre Luengo en la antesala del exilio: reflexiones de un jesuita expulso", en ANTONIO MESTRE SANCHÍS y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, (Eds.), *o.c*., 639-652¸ INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, El legado del P. Manuel Luengo, S.I., (1767-1815): diario de la expulsión de los jesuitas de España : colección de papeles curioso y varios (índices), 2 vol., Institut de Cultura "Juan Gil-Albert", Alicante, 2003.

[27] Otros diarios a modo de ejemplo: GUILLERMO FURLONG, *José Manuel Peramás y su Diario del destierro (1768)*, Buenos Aires 1952; NICHOLAS CUSHNER, *Philipine jesuits in exile. The journals of Francisco Puig S. J. 1768-1770*, Institutum Historicum S. I., Roma 1964; CARLOS A. PAGE, *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*, CSIC, Fundación Carolina y CONICET, Asunción Paraguay, 2011; INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA "Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas (1767-1815)", en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII*, Alicante 2002, pp. 495-511.

[28] Vicente Olcina procedía de un pueblo de La Montaña de Alicante, Gorga, donde había nacido el 29 de noviembre de 1731; a los dieciséis años ingresó en el Noviciado de Tarragona, y se ordenó sacerdote en Valencia, once años más tarde. Fue profesor de Retórica en Tortosa y, después, en Onteniente. La expulsión le sorprendió en el Colegio de Alicante, donde era profesor de Teología, y en donde hizo su profesión religiosa, el 2 de febrero de 1767. Además de por su labor como diarista, al P. Olcina se le conocía como fabulista, género que cultivó, sobre todo, durante el exilio italiano y del que se conserva una antología publicada en Valencia en 1800. Murió en Roma en 1809.

[29] NONELL, JAIME, El V. P. José Pignatelli y la Compañía de Jesús en su extinción y restablecimiento, 2 Vols., Manresa, 1893.

[30] El P. Larraz era uno de los sacerdotes pertenecientes al Colegio de Cervera en 1767. Había nacido el 3 de febrero de 1721 en Zaragoza y entró en la Compañía el 19 de junio de 1745 integrándose en la Provincia de Aragón, de la que sería Provincial en el destierro, desde 1771 hasta el verano de 1773, en el que Clemente XIV firmó la extinción de la Compañía. El P. Larraz falleció en Ferrara el 2 de septiembre de 1796.

[31] BENÍTEZ I RIERA, JOSEP M., El destierro de los jesuitas de la "Provincia de Aragón" bajo el reinado de Carlos III. Crónica inédita del P. Blas Larraz, S.I., Iglesia Nacional Española / Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2006. Otros documentos sobre la expulsión de la provincia de Aragón: Archivo Romano Societatis Iesu [ARSI], Arag. 33: De exilio Provinciae Aragoniae Societatis Iesu et de aliis rebús eiusdem Societatis post generalem suppressionem, P. Hispano (desconocido) S. S. Ferrara, 1 de septiembre de 1773; ARSI, Arag. 32, Comentario para la historia de la expulsión de la Provincia de Aragón.

[32] *Índice de la sección especial del Archivo Municipal de Sevilla que comprende los papeles y documentos adquiridos por el Excmo. Ayuntamiento en 1809 de la testamentaría*

- N.º 32: Relación del modo de proceder que tuvo con los PP. jesuitas de Sevilla el Asistente interino D. Juan Pedro Coronado, en 1767;
- N.º 33: otra relación sobre el mismo asunto con curiosos detalles y listas de los jesuitas expulsos y que restaron en diferentes puntos de la provincia;
- N.º 34: Copia de las ceremonias celebradas en este Ciudad con los PP. Jesuitas expulsos en el día de Abril de 1767;
- N.º 40: Correspondencia particular de los jesuitas expulsos;
- N.º 41: Breve diario de la navegación a Italia;
- N.º 42: Diario de la navegación de los jesuitas de la provincia de Andalucía, desde El Puerto de Santa María y Málaga a Civitavecchia, por el P. de Tienda[33];
- N.º 43: Continuación del viaje desde Civitavecchia[34];
- N.º 44: Viaje de los jesuitas andaluces y descripción de Ayaccio, por el P. Mtro. Cano[35].

Hay varias copias de estos documentos[36] y han sido publicados parcialmente[37].

Además conocemos otro diario más completo, de un jesuita andaluz, el P. Alonso Pérez de Valdivia, del que se conservan la primera parte (traducida el italiano)[38], las partes IX (1777), X (1778) y XI (1779), restos de otras

del Señor conde del Águila, arreglaros en 1859 y divididos en 66 volúmenes en folio y 25 en cuarto, Sevilla, Librería Española y Extrangera, 1859, pág. 32. La signatura de estos documentos es la siguiente: Archivo Municipal Sevilla, Sección XI, tomo 12, nn. 32-33, 41-44.

[33] La segunda parte (n.º 43: *Continuación del viaje desde Civitavecchia*) fue identificada por Borja Medina, en un primer momento, como diario independiente del P. Alonso Pérez, error que asumieron Enrique Giménez López y Mario Martínez Gomis (1995), así como FRANCISCO AGUILAR PIÑAL, "Los Comentarios para la historia del destierro, del P. Alonso Pérez", en TIETZ, M. y BRIESEMESITER, D. (Eds.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Actas del coloquio internacional de Berlín (7-10 de abril de 1999),* Frankfurt am Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 2001, 19-32. Diego de Tienda era natural de Baena, en Córdoba. Había nacido el 13.06.1726 y era profeso de cuatro votos desde 1759. Embarcó en El Puerto de Santa María en el navío sueco "General Vaucaulbes" el 2.05.1767 rumbo al destierro.

[34] JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, "Córcega vista por los jesuitas andaluces expulsos", en JOAQUÍN ÁLVAREZ BARRIENTOS y JOSÉ CHECA BELTRÁN (Coordinadores), *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, Madrid, CSIC, 1996, 359-368.

[35] Marcos Cano, procurador del colegio San Hermenegildo, Sevilla: *Viaje de los últimos jesuitas andaluces y descripción de Ajaccio,* en el que narra el viaje de los procuradores, desde Cartagena (6 octubre 1767) hasta Ajaccio (5 noviembre).

[36] Archivo Histórico SJ Provincia Castilla, Alcalá de Henares, estante 2, caja 1, 13; Alcalá, M. 335; Archivo Histórico SJ Provincia Bética, Granada, libro 125, pp. 24-116; Archivo Histório SJ Loyola, Relación inédita, IV, 3-6, doc. 8.

[37] *Revista Católica, Semanario de Ciencias Eclesiásticas y Literatura Religiosa*, nn. 203-210 Año IV (1881); ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, y MARIO MARTÍNEZ GOMIS, "Los diarios del exilio de los jesuitas de la Provincia de Andalucía (1767)", *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), 211-252.

[38] Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, 341, nº 31: "Prima Lettera di N.N. ExGesuita Spagnolo ad un'Amico sopra i Giornali de'Giesuiti Giuseppe Peramaz,

partes[39], y las notas para los años 1784-1793[40]. La profesora Fernández Arrillaga[41] ha localizado otros escritos de jesuitas andaluces en el destierro: en el Archivo Histórico de Loyola se encuentra uno, atribuido al P. Álvaro Vigil[42], escrito en Rímini, que narra el destierro a propósito de una biografía de Pedro de Salazar[43]. Un conjunto de cartas de Joaquín Sweerts[44] al P. Juan Osuna[45] ofrece datos para la historia de la Provincia Bética desterrada[46].

Las opiniones de los jesuitas debían ser discretas o anónimas, porque del disgusto que provocaran dependía el mantenimiento de las pensiones, amenaza que recurrentemente se cierne sobre los jesuitas como una espada

---

ed Alfonzo Perez tradotta dallo Spagnolo in italiana favella", 24. Traducción realizada y comentada críticamente por el exjesuita José Salvador Vargas Machuca con fecha de Roma, en abril de 1773.

[39] El tomo IX (1777) está en el Archivo Histórico SJ de la Provincia de Castilla (leg. M-311 (1265), que contiene las primeras páginas de la parte IV (1771-72) y algunos otros documentos. Los tomos X y XI están en la BN, Ms 20.550.

[40] "Memoria para los comentarios de nuestro destierro" Alcalá, E-2; 1,9.4 – Sg.: 1395.10.

[41] INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *Tiempo que pasa, verdad que huye Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)*, Universidad, Alicante 2013.

[42] Álvaro Vigil. Profesor, orientalista. Nació el 9.05.1711 en Cazorla (Jaén) y murió el 24.05.1792 en Rímini. Fue rector del seminario de San Ignacio de Baeza en el momento de la expulsión. Exilado a Italia con los demás jesuitas andaluces, era superior de los escolares teólogos en Rímini al tiempo de la supresión de la Orden. El P. Vigil fue estimado por sus contemporáneos por la orientación moderna de su curso filosófico, y muy versado en las lenguas clásicas, se dio al estudio del hebreo y otras lenguas orientales. F. B. MEDINA en O'NEILL, CHARLES y JOAQUÍN M. DOMÍNGUEZ (dir.), *Op. Cit*., 2001, Vol. IV, pág. 3970.

[43] El P. Pedro de Salazar nació el 15/04/1711 en Granada, ingresó en la Compañía el 05/08/1725, hizo los últimos votos el 15/08/1744 en Granada y murió el 23/05/1770 en Rímini (Italia). se encontraba en el Colegio de su ciudad natal en 1769.

[44] El P. Joaquín Sweerts nació el 13.08.1738 en Málaga, ingresó en la Compañía el 09.07.1757, hizo la profesión el 15.08.1771 en Rímini (Italia) y murió el 31.01.1811 en la cárcel de Mantua (Italia) por haberse negado a jurar a José Napoleón como rey de España.

[45] Juan de Osuna [Ossuna]. Publicista, crítico, correstaurador de la Compañía en España. Nació el 19.01.1745 en La Rambla (Córdoba) y murió el 21.05.1818 en Madrid. Tras la supresión, enseñó retórica y filosofía (1779-1788) en Savignano. En 1788, se hizo cargo de la imprenta de Gregorio Biasini, en Cesena, donde fundó y dirigió *Notizie Politiche* (1788-1795), primera revista editada en esta ciudad. De orientación antienciclopedista y antirrevolucionaria, consiguió un considerable y rápido aumento de lec-tores, entre ellos el papa Pío VI. Le siguió *Notizie Letterarie* (1791-1792), abierta a las corrientes ilustradas. Colaboró en *Giornale Enciclopedico di Vicenza*, *Effemeridi Letterarie* de Roma y, sobre todo, en *Genio Letterario d'Italia* (1793-1794) de Venecia. Aprovechando la licencia de Carlos IV, marchó a España en 1798 y ejerció los ministerios sacerdotales en Córdoba. De nuevo exiliado a Roma en 1802, fue miembro de la *Accademia di Religione Cattolica*, fundada en 1801, y encargado de la dirección del Colegio Sabino por Pío VII. FRANCISCO DE BORJA MEDINA en CHARLES O'NEILL y JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ (dir.), *Op. Cit*., 2001, Vol. III, pág. 2931-2932. Sobre el P. Osuna véase: CALABRÒ, G., "Una lettera inedita sulle `querelle' intorno alla cultura spagnola nel `700", *Studi di letteratura spagnola* (1966). Id, "Tradizione culturale gesuitica e riformismo illuministico. Juan de Osuna e le `Notizie Letterarie'", *Saggi e ricerche sul Settecento,* Nápoles, 1968, 513-574.

[46] Archivo Histórico Loyola, *Ilustres,* Caja 10 y AHL, *Sección de Escritos de jesuitas*, Nº IV-3-26, respectivamente; Cartuja, Caja 4, 3: Cartas del P. Joaquín Sweerts y Luis de Valdivia al P. Juan Osuna.

de Damocles. Quizás, por esto, la sátira fue una de las pocas armas que le quedaron a los jesuitas extrañados de España por Carlos III, que dirigían sus dardos contra el gobierno ilustrado, siguiendo la costumbre de la época que se prodigó en este tipo de escritos[47]. A través de ella, los jesuitas proyectaban su percepción del drama personal y corporativo que vivían, reflejaban las críticas que pudieron provocarlo y las respondían[48]. Hay ejemplos de estos escritos de diversos autores[49], con los que podríamos relacionar otros escritos no directamente satíricos pero igualmente de autodefensa como las coplas con las que se entretenían, los villancicos que escribían y las inscripciones que dejaron en Córcega, incluso las profecías sobre el final del destierro[50].

En el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cartuja (Granada), Fondo Saavedra, se conserva un manuscrito "Leyenda varia, útil y gustosa, escrita en Roma en el presente año de 1807 por el Padre N, N., Sacerdote Profeso de la Compañía de Jesús"[51] que contiene escritos satíricos, que Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz incluye erróneamente en el Fondo Saavedra.

[47] TEÓFANES EGIDO LÓPEZ, *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1971 (con reedición en 2002); TEÓFANES EGIDO, *Sátiras políticas de la España Moderna*, Alianza, Madrid, 1973; TEÓFANES EGIDO LÓPEZ, "Oposición radical a Carlos III y expulsión de los jesuitas", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 174 (1977), 529-545; FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ, "Profecías y libelos subversivos contra el reinado de Carlos III", *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991) 85-96.

[48] JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA, "La parodia como sátira: El Padre Isla", en JOSÉ ENRIQUE MARTÍNEZ FERNÁNDEZ y NATALIA ÁLVAREZ MÉNDEZ (coords.), *El mundo del Padre Isla*, León, Universidad de León, 2005, 503-517; HUGO RODOLFO RAMÍREZ RIVERA, "La Compañía de Jesús y la propaganda satírica iconográfica contra el rey don Carlos III de España, 1769-1772. Antecedentes y documentos", *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 5 (1987), 33-46; MIGUEL LUIS LÓPEZ MUÑOZ, "Un arma de los jesuitas españoles expulsos: la sátira política", en ANTONIO MESTRE SANCHÍS y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, (Eds.), *o. c.,* 703-718.

[49] MARÍA JOSÉ BONO GUARDIOLA, "Una sátira filosófica: "El espíritu de Maquiavelo de Antonio Eximeno"", en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, 331-345; MARÍA JOSÉ BONO GUARDIOLA, *Una sátira antifilosófica*: *Les philosophes a l'encan de Juan Bautista Colomés*, (febrero 2000), seminarios mensuales del Departamento de Historia Medieval y Moderna de la Universidad de Alicante para el estudio y la discusión de aspectos relacionados con la Compañía de Jesús y su expulsión de España. Ver el libello satírico *Todo el mundo se engaña o juicio imparcial de una dama filósofa sobre el negocio presente de los jesuitas*, Archivo de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (Alcalá), copia manuscrita en castellano, aparecida en Pamplona en 1765 (M-90 B.160). Ha sido estudiado por FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada ""Yo soy mujer, francesa, filósofa..." y jesuita" en *Magistro et amico. Diez estudios en Homenaje al profesor Enrique Giménez López*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2012, 161–174.

[50] INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, "Profecías, coplas, creencias y devociones de los jesuitas expulso s durante su exilio en Italia", en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Y en el tercero perecerán,* 513-530.

[51] Archivo Histórico SJ Provincia Bética, Cartuja, Granada, Cod. S.I. 29 "Leyenda varia útil y gustosa, escrita en Roma en el presente año de 1807 por el Padre NN. sacerdote profeso de la Compañía de Jesús". Es un volumen manuscrito de una treintena de temas recopilados por el P. Vicente Olcina. Tiene 305 pp. manuscritas más 16 sin numerar sobre Fernando VII (1808-33). A modo de ejemplo, incluimos unos de los versos satíricos incluidos en "Leyenda

También atribuye la compilación, sin dar razón de ello, a jesuitas como Vicente Olcina (1731-1809) o José de Silva (1750-1829)[52], pero el mismo manuscrito lo supone de Vicente Olcina, en su última página: *"El colector de esta obra se juzga haya sido el P. Vicente Olcina de la Compañía de Jesús y no su hermano también jesuita, el P, Luis Olcina, célebre misionero del Paraguay"*.

Ahora añadimos el presente manuscrito, que se puede incluir dentro del género apologético-didáctico-descriptivo, incluso satírico. Como tal, expresa indignación por las persecuciones de la Compañía, con propósito moralizante. Está fuertemente impregnado de ironía y sarcasmo; además la parodia, la burla, la exageración, las comparaciones, las yuxtaposiciones, la analogía y las dobleces son usados de manera frecuente.

3. Título y descripción del manuscrito

El manuscrito perteneció en algún momento al colegio-residencia de San Agustín de Palma de Mallorca, con la signatura 547. Así consta en el "Ex libris".

Ex libris PP. Augustinensium Colegii-Residentiae Palmensis *Manuscritos: 547*

En el fol. 1 lleva asimismo impreso el sello del colegio. Es un sello de forma ovalada, en cuyo centro campea el escudo de la orden agustina (un corazón y un libro cobijados por las "armas episcopales" de San Agustín). Alrededor la leyenda: *PP. AGUSTINOS DE Nª. Sª DEL SOCORRO* PALMA[53].

A Mallorca pudo traerlo algún jesuita que volvía del exilio en el permiso concedido por Carlos IV en 1789 o tras la restauración de la Compañía en 1814, e hiciera una escala en la ciudad. No está claro desde cuándo perteneció este manuscrito a la biblioteca del colegio agustino de Mallorca, o si fue adquirido recientemente en un establecimiento de libros viejos, en cualquier caso, el sello lo recibió antes de 1895, en que se produce el cambio de titularidad del

varia, …": "Grimaldi es un genovés, / Aranda sin entereza, / Campomanes sin cabeza, / Roda cabeza sin pies. / El frayle un no sé qué es / embuelto dentro de un sayal, / y con arte sin igual, / a Carlos que es tronco Rey / le hazen quebrada toda ley, / sin conocer que obra mal". (http://bib.cervantesvirtual.com/bib_tematica/jesuitas/seleccion_textos/seleccion_textos8.shtml)

[52] MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ "Jesuitas españoles expulsos: sátiras y escritos de autodefensa", en JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN, HENAR PIZARRO LLORENTE y ESTHER JIMÉNEZ PABLO (coordinadores), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Tomo III, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 1767-1786. Sobre estos jesuitas: ADOLFO DOMÍNGUEZ MOLTÓ, *Vicente Olcina, fabulista. Luis Olcina, misionero*, Caja de Ahorros Provincial, Alicante 1984; Pedro HERRERAPUGA, *Una personalidad inédita de la Ilustración: el PJosé de Silva (1750,1829)*, Universidad, Granada 1971.

[53] Este título de la casa "PP. Agustinos de Nuestra Señora del Socorro" es el nombre del convento en los ss. XVIII y XIX. A finales del XIX se intituló, cuando la provincia de Filipinas cedió la casa a la recién fundada provincia del Sagrado Corazón de Jesús o del Escorial (1895), Colegio del Dulce [o del Santísimo] Nombre de Jesús. Hoy se llama Colegio de San Agustín.

colegio. Posteriormente, fue vendido a un anticuario, de donde fue comprado por el agustino P. Isaías Mayo, al identificar el sello de su colegio. Al ser trasladado a Málaga, lo llevó consigo, y lo entregó al P. José Luis Galdeano Ochoa, de cuyas manos pasó a la biblioteca personal del P. Laureano Manrique, en el colegio agustino Los Olivos, de Málaga. Con permiso de su provincial, fue donado al provincial de España de la Compañía de Jesús, Francisco José Ruiz Pérez, en octubre de 2012, quien lo entregó al Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, donde recibió la signatura C-153b.

Es un manuscrito formado por ocho cuadernillos, de ocho hojas (20x15 cm) cada uno, escrito por ambas caras, cosido, con dos hojas en blanco al principio y tres al final. El tipo de papel es ahuesado, con ocho "marcas horizontales"[54], letra redondilla y clara. Se observa en algunos folios, como marca de agua, el nombre del molino papelero, FABIANI, alternando la figura de un jinete con lanza (picador), con otras figuras: un caballo sin jinete y un posible toro[55].

Los ocho cuadernillos están numerados. Los folios, estaban numerados originalmente solo los 11 primeros, pero en el poema transcrito se han paginado todas las hojas. Buena conservación, con el color sepia que le otorga el tiempo y con la tinta bastante desvaída en algunas páginas. No ofrece dificultades especiales para su lectura.

Contiene un total de 4.928 versos. Se publicó un primer estudio de este manuscrito[56], pero permanecía inédito y desconocido en la amplia bibliografía de la expulsión de los jesuitas en Portugal, Francia y España.

En la transcripción, se ha mantenido la grafía del original con la mayor fidelidad posible. También se han mantenido tildes, algunos otros signos de puntuación (comas, puntos, interrogaciones, diéresis, etc.) y se han completado algunas –pocas– abreviaturas, p. e., q > que.

En este cuaderno se contienen dos documentos, al parecer, escritos por dos amanuenses distintos[57], sin que sepamos si alguno de ellos es el autor de una o de las dos composiciones. Tampoco sabemos si este ejemplar es el original manuscrito o una copia y si se hicieron y existen otras copias.

El primer documento lleva por título lo que viene a ser un resumen de su contenido:

---

[54] También se observan estas marcas verticalmente (dos o cuatro) en algunas páginas, debidas todas ellas a la presión del papel en su fabricación.

[55] El término FABIANI es sin duda italiano, posiblemente genovés, lo que significaría que el manuscrito es el original escrito en Calvi o una copia realizada allí mismo.

[56] Laureano MANRIQUE MERINO, OSA y WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, SJ, "Diálogo Famoso: Sátira jesuita andaluza sobre la expulsión de 1767", en WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO (Ed.), Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia, Editorial Universidad de Granada / Facultad de Teología, Granada 2007.

[57] El estilo de la letra de ambos documentos muestra ciertas diferencias, que podrían explicarse como distintos momentos de un mismo autor o por proceder de dos plumas distintas.

"Dialogo famoso sobre las persecuciones
y Expatriacion de los Jesuitas de Portugal,
Francia, España y otros Reinos, Entre
Lucio Romano Claro y Fusco Farinazes Obscurato
de la Parpaiola".

Es un género ya empleado, por ejemplo, en los diálogos satíricos y morales del filósofo griego Luciano de Samosata (125-181), a cuya ironía y sátira pudo querer seguir nuestro autor. Esta apología está escrita en 4.758 versos heptasílabos y endecasílabos. Termina esta composición con una rúbrica, a modo de firma o para indicar el fin, en el folio 120v.

El segundo documento, después de "JESUS!", que se solía escribir al inicio de un escrito, y que no aparece en la primera parte (en ésa aparece una cruz: +), tiene por título "Voz de Jesús a su Compañia de España". Es un discurso de Jesús a la Compañía, también apologético, escrito en diecisiete décimas, con un total de 170 versos.

4. Autor del Diálogo famoso

Este escrito nos ha llegado de forma anónima, sin que, por el análisis interno del poema y datos que aporta, se puede determinar su autoría cierta. Es lógico que el autor esconda su identidad, pues, de haber sido descubierto, hubiera incurrido en delito por contravenir la pragmática sanción por criticar la medida contra los jesuitas –¡y con qué dureza!– y defenderlos, y probablemente hubieran sufrido la retirada de la pensión todos los jesuitas[58].

No hay certeza de que se trate de un único autor, por las diferencias de letra. El primer escrito se cierra con una grafía que no sabemos si se puede relacionar también con el segundo. Igualmente, el segundo se concluye con el lugar y fecha *[Calvi, y la fiesta de Reyes de este año de 1768],* y tampoco sabemos si esa fecha se puede aplicar al primer documento, pues su letra es como la del segundo amanuense que escribió "Voz de Jesús a su Compañía de España". Probablemente se trata, pues, de un cuaderno donde han escrito dos personas. El cambio de estrofas respecto al poema anterior no debe inquietar pues es razonable que un mismo poeta (en el caso de un solo autor) eliga una forma estrófica distinta según el tema de lo que trata, y ha decidido dar una forma distinta al diálogo apologético y otra a "la voz de Jesús", cambiando el tono y el modelo estrófico. El contenido de los dos escritos se refuerza mutuamente, por lo que asumimos que se trata de un solo autor, concluido en Calvi el 6 de enero de 1768.

[58] "*Y aunque no debo presumir que el Cuerpo de la Compañía, faltando a las más estrechas y superiores obligaciones, intente o permita que alguno de sus individuos escriba contra el respeto y sumisión debida a mi resolución, con título o pretexto de Apologías o Defensorios dirigidos a perturbar la paz de mis Reynos, o por medio de emisarios secretos conspire al mismo fin, en tal caso no esperado cesará la pensión a todos ellos*", Pragmática Sanción, VI.

En el fol. 120v hay una grafía que podría ser una rúbrica personal, pero por sí sola no identifica al autor. Si fuese una rúbrica a modo de firma personal, o que contuviese rasgos personales, se podría realizar una comparación grafológica con firmas identificadas, de posibles autores, como, por ejemplo, las de las fórmulas de los votos que se conservan en el ARSI, en la sección Hispania, vol. 1-49 de la antigua Compañía. Es probable la intervención de dos amanuenses, siendo el segundo el que escribe el discurso de Jesús a la Compañía de España, a partir del f. 121. Si constara que alguna de estas dos letras es del autor, también se podría hacer un estudio comparativo grafológico con obras manuscritas de posibles autores.

El poema contiene, no obstante, informaciones aproximativas, alusiones claras, datos históricos ciertos, que, aunque ninguno es suficientemente explícito para decidirse por un nombre, si aportan elementos de su perfil. En resumen, la investigación se reduce a los siguientes datos y conclusiones:

1. El autor es un miembro de la Compañía:

   "Yo mismo, que te reto,
   y soi un Jesuita, te prometo..." (vv. 161-162)

2. Es un jesuita que se encuentra, cuando escribe el poema, en Calvi (Córcega), a los pocos meses del desembarco, expulsado de España como todos sus hermanos de religión y "tirados" en distintos lugares de la isla (Calvi, Algaiola, Bastia, Ajaccio, Bonifacio). Así consta en la última línea del poema: *"Calvi, y la Fiesta de Reyes de este año de 1768"*.

Es decir, el poema se escribe en el plazo de unos cinco meses en el puerto y lugar de Calvi, situado al nornoroeste de la isla. El autor era, desde luego, andaluz o castellano, pues solamente religiosos de estas dos Provincias, la de Andalucía y de la Castilla, fueron desembarcados en Calvi. Treinta comunidades (colegios, casas, residencias) tenía en el momento de la expulsión la Provincia de Andalucía; treinta y tres la de Castilla.

3. El autor vivía en el momento de la expulsión en un colegio de la Compañía. Relatando la lectura que intimaron los jueces del real decreto de expulsión en cada comunidad, comenta en primera persona:

   "Para mi todo es nada,
   ā vista de la horrenda martillada
   que huvo en nr̂o Colegio". (vv. 4097-4099)[59].

4. El autor desempeñaba una función de responsabilidad en su comunidad-colegio, v.g. de superior o rector. El "intimador" del cumplimiento de las secretas, minuciosas y estrictas normas del real decreto

[59] Otras citas sobre Colegios: vv. 573; 582; 1171; 1836; 1983; 2724; 3814; 3998; 4099; 4133.

de expatriación[60], llevó las cosas hasta el extremo de prohibirles decir misa, *"meter en la cárcel"* el copón con las formas consagradas y prohibirles visitar el Sacramento. El autor del poema interviene directamente ante las autoridades ante semejante atropello:

"Contra marea, y viento
y ā pesar de las barbas del alcalde,
aunque tarde, y no en valde,
le saqué de prisiones
ā fuerza de recursos, y razones,
y volvió ā la Capilla
donde fuè cortexado ā maravilla.
Jamas el Rey del cielo
tuvo obsequios iguales en el suelo;
ni creo, ser posible
maior culto, si Dios fuera visible" (vv. 3968-3978).

Idéntica la prohibición de celebrar la eucaristía e idéntica actuación:

("a más no huvo lugar, ni conveniencia,
y costó cinco días,
instancias, mediadores y porfías),
en el qual adelante,
el Santo Sacrificio fuè incesante" (vv. 3982-3986).

5. El autor es un hombre culto, investigador y escritor:
   Que era un hombre culto es evidente por el magnífico texto que nos ha dejado. Sin medios materiales de consulta para una apología como la suya, maravilla tanto su dominio del lenguaje, como su memoria histórica.

El "caso Malagrida" y la descripción de la expulsión de la Compañía en Portugal[61] ocupan en el poema más de quinientos versos; concretamente desde el v. 1307 hasta el v. 1832. La defensa que hace del P. Gabriel Malagrida, misionero portugués (1689-1761), supone, además de admiración de hermano, un trabajo previo de investigación, incluso, antes de la expulsión:

[60] Además del real decreto, se comunicó en cada comunidad (colegio-residencia-casa), la "Instrucción de lo que deberán ejecutar los Comisionados para el Estrañamiento y ocupación de bienes y haciendas de los Jesuitas de estos Reynos de España e Islas adyacentes, en conformidad de lo resuelto por S. M. (1 de marzo de 1767). Comprende 29 instrucciones. Asimismo una "Carta Circular con remisión de Pliego reservado a todos los Pueblos en que existan Casas de la Compañía, y se dirigió a sus Jueces Reales ordinarios" (28 de marzo de 1676). También la "Pragmática Sanción", que comprende 19 capítulos.

[61] LUIS PASTOR, Historia de los papas, Gustavo Gili, Barcelona 1937, 130-193; STEFAN GATZHAMMER, "Antijesuitismo europeu: relaçôes politico-diplomáticas e culturais entre Baviera e Portugal (1750-1780), Lusitania Sacra, 2ª serie, 5 (1993) 159-250; DHCJ, III, 2481.

"Save de mi, y diràs ā sus Rivales
que yo vi los errores principales,
de que le hacen autor, y aun Heresiarca,
en papeles bien viejos, y de Marca" (vv. 1675-1678)
"Pero del caso, y otros ai historia,
que hara eterna en los siglos su memoria" (vv. 3993-3994)

Otro testimonio de su labor investigadora se encuentra en los versos que escribe contra las falsas acusaciones en la expulsión de Francia[62]:

"Digote lo primero

que, revueltos anales con esmero,
y trahido a la memoria
todo quanto está escrito en nr̃a historia,
archivos bien guardados,
papeles, y secretos reservados,
no se halla un Jesuita,
ni uno solo, de raza tan maldita,
que haia intentado en nr̃a religión
contra el Rey, Soberano, y la nación" (vv. 2129-2138).

Es importante el siguiente testimonio. El autor del "Diálogo famoso" ha escrito –dice– otros libros *"mejores y con más arte"* o *"y no mal"* sobre el mismo tema de la expulsión de España. Podría ser una pista para llegar a conocer a nuestro anónimo autor.

"Pero dexemos esto,
y lo demás que nos paso; supuesto
que es una historia larga,
tan increible en todo como amarga,
y de que en otra parte
tengo escrito mejor, y con mas arte.
Y vamos ā otra cosa" (vv. 3959-3965).
"Pero ya de esto aparte
tengo escrito, y no mal en otra parte" (vv. 4131-4132).

En cambio, cuando habla del "affaire" del P. Lavalette[63], afirma con toda objetividad:

[62] BERNARDINO LLORCA y otros, Historia de la Iglesia Católica. Tomo IV Edad Moderna (1648-1693), BAC, Madrid 1963-1967, 306-316; WILLIAM V. BANGERT, Historia de la Compañía de Jesús, Sal Terrae, Santander 1981, 441-465; ANTONIO MESTRE SANCHÍS, "Reacciones en España ante la expulsión de los jesuitas de Francia", Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante 15 (1996) 101-128 y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (Ed.), Expulsión y exilio de los jesuitas españoles, Universidad de Alicante, 1997, 15-39; PASTOR, o.c., 194-304.

[63] DHCJ, III, 2295.

"No estoi mucho en su historia,
ni es mui del caso: mas hago memoria
de tiempos, en que andaban
con él las Islas, y le celebraban,
y muchos en la Francia
le aplaudieron por hombre de importancia" (vv. 2827-2832)[64].

6. El autor había estado en París: Para refutar al parlamento de París remite a un conocimiento directo por su parte: Hallabame en Ciudad de Parlamento (v. 2380).
7. Además de las penalidades de la detención, su grupo fue embarcado con turbulencias meteorológicas:

"A vista de la horrenda martillada
que huvo en nr̃o Colegio,
y del aparato militar, y regio,
ō lugubre, y ruidoso,
de embarcarnos en tiempo tenebroso". (vv. 4098-4102).

Sabemos que esta circunstancia se dio, al menos en un lugar, pues habían zarpado de El Puerto de Santa María el 4 de mayo, al no poder hacerlo el día 2, como estaba previsto, por las adversidades climatológicas[65].

En resumen, el autor fue un rector jesuita de las provincias de Andalucía o Castilla, dado a la investigación. A favor de la tesis andaluza estarían las razones siguientes:

- El uso, normalmente correcto, de los pronombres personales (le, lo, la y sus plurales), que en escritores y hablantes andaluces está normalizado, no así en Castilla, donde prolifera el leísmo y el laísmo. Por supuesto, los buenos escritores castellanos no caen en estos usos.

- La expresión del v. 10 *"que sin bulla, y violencia salir sabe"*. "Bulla" es un término muy usual en Andalucía para expresar "prisa, rapidez", no "gritería o ruido tumultuoso". Un castellano nunca diría "bulla" con la acepción andaluza. Este mismo término de "bulla" se encuentra también en los vv. 1066 *"ni tampoco la bulla, zambra y gresca"*; v. 2896: *"con escandalo, bulla, rubor, pena",* con la misma acepción.

- Otra posible razón –sólo posible y más intuitiva que razonable–, se puede encontrar en el verso 1422. Dice el poema que, cuando el complot urdido

[64] Otros textos que aluden a su labor investigadora: "*Consta de un libro viejo*" (v. 701); "*Y añade el pergamino*" (v. 705); "*En las cosas escritas/no se encuentra aquel libro que me citas*" (vv. 803-804); "*hai, si la historia apuras*" (v. 1353).

[65] Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, 341, 341, nº 31: "Prima Lettera di N.N. ExGesuita Spagnolo ad un'Amico sopra i Giornali de'Giesuiti Giuseppe Peramaz, ed Alfonzo Perez tradotta dallo Spagnolo in italiana favella", [en adelante "Diario de Pérez"], 227.

contra el rey de Portugal, del que se acusaba al P. Malagrida indirectamente -como promotor o sugeridor-, dice el poeta que no pudo ser él, pues en aquel momento: *"Dormía a pierna suelta en Antequera"*. La expresión "dormir a pierna suelta" significa descansar feliz, sin preocupación alguna[66]. ¿Por qué en Antequera? ¿Por exigencias de la rima? Es posible. Pero la palabra "noche" del verso anterior *["ō aquella noche fiera"]* podía haber sido calificado con otro adjetivo o concluir el verso en cuestión con otra palabra que rimase con fiera, incluso indicar un colegio de la provincia de Castilla, como Talavera, fundado por el cardenal G. de Quiroga 1582[67]. Que "dormía en Antequera" no expresa, pues, un hecho histórico[68]. Lo que se quiere decir, en definitiva, es que el P. Malagrida aquella noche de autos se encontraba ajeno a lo que ocurría en Lisboa, y fuera de esa ciudad. De hecho se encontraba en Setúbal, donde estaba desterrado. Decir "Antequera", entonces, es posible que muy bien se le pueda ocurrir o venir a la pluma a un andaluz (¿malagueño-antequerano?)[69].

- Para evitar toda comunicación con el exterior, hubo controles noche y día de la tropa, hasta el punto de cerrar con tablones ventanas y puertas, como ocurrió v. g. en el colegio de San Sebastián de Málaga[70]. En el poema se dice:

> *"cerrandonos de oficio*
> *con tablas y clavos el menor resquicio"* (vv. 4111-4112).

- Más fuerza tiene lo que el *ms*. relata en los vv. 3791-3796:

> *"Estando en la Quaresma*
> *y en lo mejor, y recio de ella mesma,*
> *cerca dela pasión, y las divinas*
> *tareas de Sermones y doctrinas,*
> *y el Confesionario,*

[66] Expresión que parece provenir del mundo carcelario. Antiguamente los presos no tenían más remedio que dormir con grilletes en los tobillos (unidos los unos a los otros), o cargando consigo pesadas bolas de hierro o de piedra. A estos reos, de manera excepcional y como medida de gracia, se les concedía dormir a pierna suelta.

[67] Otros colegios que servirían para la rima, adaptando el verso para conseguir el mismo número de sílabas: Cervera (Lérida), Utrera (Sevilla), Arcos de la Frontera (Cádiz), La Higuera (actual Higuera la Real, Badajoz, aunque el colegio pertenecía a la antigua provincia Bética).

[68] Tampoco parece que tenga algo que ver con el refrán; "Salga el sol por Antequera y póngase por donde quiera", aunque lo evoca. Este refrán equivale a "Sea lo que Dios quiera", o para indicar que a uno le es indiferente el resultado de una acción, o la determinación de realizar un acto arriesgado sin tener garantía de su resolución. Algunos vinculan su origen con la conquista castellana de Antequera o con la de Granada. En la primera opción, Antequera estaría situada al oriente de las tropas, lo que resulta coherente con el contenido, pues el sol nacería por Antequera, y podría indicar el comienzo del asalto y la incertidumbre de su resultado. En la segunda versión alude a la circunstancia imposible de que el sol naciera por el poniente, que es donde se encuentra Antequera en relación a Granada, por lo que tendría un incomprensible sentido irónico.

[69] Tanto en Málaga como en Antequera había colegios jesuitas.

[70] SOTO ARTUÑEDO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión*…, 69-70.

cargando con la tropa, y pueblo vario"
[...]

Y más adelante:

"El Juez necio y profano
[...]
y acabado de darnos un mal dia,
con privarnos de misa,
Domingo de Doctrinas, y hacer risa
del ardiente deseo
del Concurso del Pueblo al Jubileo,
del màs celebre dia
de la Iglesia de Dios, y Compañia" (vv. 3905; 3908-3914).

Sabemos que el 2 de abril, fue el jueves anterior al Domingo de Pasión (anterior al Domingo de Ramos), que en la provincia de Andalucía se llamaba la semana de la "predicación" o de la "doctrina" por las muchas pláticas que se hacían para conseguir el jubileo de la doctrina, lo que coincide con lo que el autor del Diálogo está haciendo en su colegio-residencia.

A favor de la tesis castellana estarían:

- El uso de *"la"* como complemento indirecto (laísmo): *"Teme, y la dan horrores"* (v. 4571), lo que un andaluz nunca diría[71].

- El normal uso de "le", objeto directo, por "lo", que es lo correcto, y de utilización muy común en toda Castilla.

Hay expresiones "duras y mordaces"[72], tipo Fray Gerundio[73], que sugieren influencia del P. Isla, sin poder afirmar, por los datos que aparecen en el

[71] Solamente se ha encontrado este caso. ¿Error del copista o del autor?

[72] Algunas de estas expresiones. "A los buenos los malos/iban siguiendo, y dandoles de palos./Y era que pueden menos,/quando los malos son mas, /siempre los buenos" (vv. 1367-1370); "*Dixo aqui, todo visto,/un Español osado, pero listo,/ que sobraba a Carvallo [conde de Oeiras, marqués de Pombal desde 1770]/ una erre, para ser Cavallo*" (vv. 1567-1570); "*Quando la llamo Santa [a la Inquisición] / San Blas se me atraviesa en la garganta" (vv. 1591-1592). Concluyendo en el caso Malagrida: "Dexemos esto aqui. No más. Que si hablo/hare ver, que en el cuento ai mucho Diablo:/Diablo asado, Diablo frito,/Diablo con rabo, y maldito, /Diablo de Diablos que alista/Judío, erege, moro y atheista*" (vv. 1771-1776). Uso frecuente de refranes: "*Decia en su cantada/el villano: a gran seca, gran moxada./Según la cuenta, que hago,/ ā buen bocado (y es refrán), buen trago./Tambien, sin mucha ciencia/saben todos, y consta de experiencia/que el vinagre más fino/sale por lo común del mexor vino" (vv. 3661-3668). "El perro, sino ai carne, roe el hueso./Ã buena ambre en apuro,/sabe con el refrán, que no ai pan duro;/y ala embidia que agravia/una piltrafa vil sabe, que rabia*" (vv. 628-632). Otras expresiones muy duras y críticas."*En esta tierra estraña [Calvi]/un huevo cuesta ya, lo que en España/una polla, que inclina/ā ronca y arrastrò para gallina*" (vv. 4169-4172). "*Infierese lo quarto/ que, aunque Frailes y Curas rien arto,/ vuestra desgracia triste/ (sin ley de caridad, sin sal de chiste),/van a entrar en la trena/en virtud dela ruin tragica escena;/y una fatal rezeta/ de que basta al bonete una peseta,/ y en çerquillo, y corona,/sobra la mitad dela persona*". (vv. 4247-4256).

[73] JOSÉ FRANCISCO DE ISLA, *Fray Gerundio de Campazas*, 2 vol., Espasa Calpe, Madrid 1992.

poema, que sea el mismo P. Isla el autor o alguno de su escuela. Para valorar esta hipótesis habría que realizar un estudio comparativo de estilos literarios del poema con obras de Isla. No obstante, se le pueden aplicar algunos rasgos del perfil del autor, estudio que para ser completo merecería un trabajo distinto. Era jesuita de Castilla, aunque no rector. Se sabe que el comisionado de Pontevedra (donde residía) fue muy duro y mantuvo retenidos a todos los jesuitas en el cuarto del rector[74].

También se sabe que el P. Isla escribió "*mejor y con mas arte*" sobre el extrañamiento de la Compañía de España, como indica en los versos 3964 y 4132, como por ejemplo: *Memorial a S. M. sobre los excesos y agravios hechos a los jesuitas de las cuatro Provincias de España en su Real Decreto de 26 de febrero de 1767,* escrito entre julio 1767 y febrero 1768. Otros escritos son algo posteriores al "Diálogo": *Anatomía del informe del Campomanes* fue acabado en 1769[75]; le sigue *Anatomía de la carta pastoral que obedeciendo al rey escribió el Ilmo. y Rvrmo. Señor don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, arzobispo de Burgos, del consejo de S. M.*[76] En la refutación a Campomanes utiliza el género literario de un diálogo entre el presidente del parlamente de París, Monseñor Omer Joly de Fleury, y el secretario del arzobispo de París que representa al P. Isla y critica el informe del magistrado español; en la *Anatomía* de la carta pastoral recurre a la ficción de un diálogo entre dos abates, uno romano y otro florentino. Ambos escritos utilizan la sátira, recursos de ficción y y el género epistolar; apabulla al lector con erudición y disquisiciones propias de la literatura de controversia religiosa.

Su condición de erudito de la Historia de España nos consta, al menos, por la traducción en 8 tomos del *Compendio de Historia de España*, de Duchesne[77]; y su interés por la polémica tiene unos exponentes magistrales en *Fray Gerundio* y la traducción del *Proyecto Burgofonte*[78]. También tiene pu-

[74] Diario de Luengo 4.4.1767.

[75] JOSÉ FRANCISCO DE ISLA, *Anatomía del informe de Campomanes*. Prólogo y notas del P. Conrado Pérez Picón, Instituión Fray Bernardino de Saagún, León 1979.

[76] Fue publicada esta pastoral en 1768. Ver p. e.: MARIO SORIA, "Puntos regalistas del Padre Isla", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1 (1995), 37-48.

[77] AMPARO GARCÍA CUADRADO, "La edición española del "Compendio de la Historia de España" de Duchesne: una traducción del padre Isla". *Revista General de Información y Documentación*, 10 (2006), 105-134.

[78] *Veritas Consilii Burgofonte Initi Ex Ipsa Huius Executione Demonstrata, Seu Verum Systema Jansenismi Et Evolutio Mysterii Iniquitatis: Opus Gallico, primun sermone conscriptum. Nunc publicae utilitatis causa latine redditum* (Wagner 1764). El título de la traducción española es: *PROFECÍA O HISTORIA (Lo que tu quisieres) esto es Demostracion de la verdad de el Proyecto de Burgofonten Convencida por su misma ejecución. Escribióla en lengua Francesa un Abate francés. Tradújola a la italiana un Monseñor Italiano. Vertióla en la Latina un Presbítero Alemán y trasladóla de la Latina a la Española un Clérigo Español*. Es una obra en dos tomos, el primero de 371 páginas y el segundo de 461. INMACULADA FER-

blicada una obra histórica en verso: *Sumario de la Historia Eclesiástica en verso heroico*: (Compendium historiae Ecclesiastícae carmine)[79].

No sabemos si se le puede aplicar el viaje a París ni las duras condiciones concretas de la intimación del decreto de expulsión.

Si buscamos un jesuita andaluz en quien confluyen muchas de las circunstancias enunciadas, podemos pensar en el rector de Málaga: era rector de un colegio en el momento de la expulsión, culto, escritor, familiarizadon con Antequera, que presenció en su colegio el secuestro de la forma consagrada, que sufrió las dificultades para decir misa, que padeció una ejecución inflexible de la detención y aislamiento de los jesuitas por parte de un juez implacable…., aunque no sabemos si visitó París.

El ejecutor de la intimación, detención y expulsión en Málaga fue el gobernador, Fernando de Prado Malleza Portocarrero y Luna, Marqués consorte de Villel[80], Mariscal de Campo de los Reales Ejércitos, esposo de la marquesa propietaria de Villel, doña María Teresa González Andrade y Gaona. Su hermano, Juan de Prado, gobernador de La Habana, capituló y entregó la plaza el 12 de agosto de 1762 a los ingleses, bajo cuyo dominio estuvo la ciudad un año[81]. Según el diarista Pérez, fue el juez más riguroso, estricto y duro de toda Andalucía, actitud que explicaba como un intento por parte del Gobernador para recuperar el crédito perdido por la "desobediencia" de su hermano:

> "era tale la furia, con cui entrava nel collegio ogni giorno gridando, ed instando a'molti subalterni, per la rigorosa custodia de'Padri; e cosi inumano il modo, con cui si spiegava, che si conciliò la indignazione di tutto il Popolo; ed anche sua Moglie la Signora Marchesa di Usel [por "Villel"], Matrona Cristiana, e pia, quasi lo trattava come scomunicato, detestando publicamente la sua condotta, ed annunciando gli il castigo del cielo"[82].

Dificultades similares a las que cuenta el poema con el Santísimo y la misa se dieron en Málaga, como parte de la estricta estrategia del comisionado:

NÁNDEZ DE ARRILLAGA, "El archivo de Loyola en tiempos de la expulsión y las aportaciones de los jesuítas llegados de Italia (según reseña del P. Pérez Picón)", Revista de Historia Moderna, 15 (1996), 143.

[79] Editio secunda laudata ab Ephemeride política (Gazeta) Matritensi, an. 1804 num. 91. RAMÓN DIOSDADO CABALLERO, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, Supplementum Primum*, Romae MDCCCXIV. Apud Franciscum Bourlié, 163.

[80] JUAN MORENO DE GUERRA, *Los corregidores de Málaga (1487-1835)*, Introducción y revisión de texto y notas del autor por Rafael Bejarano y María Pepa Lara, Ayuntamiento, Málaga 1997, 195-196.

[81] "Diario de Pérez", Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, 341, nº 31, 120-121.

[82] "Diario de Pérez", 249-250.

"El Gobernador usó el ardid de llamar a un confesor para un moribundo a fin de que se le franquease el acceso. Inmediatamente puso un centinela en la puerta de cada estancia y después llamó al Rector, reunió a la comunidad, leyó el decreto etc. Mantuvo siempre cerrada la portada principal de la casa y en la puerta interior puso una guardia de 50 soldados durante todo el tiempo que permanecieron los jesuitas detenidos (que fue algo más de un mes), además de otros centinelas que circundaban el colegio. De este retén salían los centinelas para los cambios de guardia de día y de noche, para custodiar los corredores del colegio. Durante este primer día permaneció la comunidad reunida en la capilla, sin salir de ella más que para comer todos juntos, y si alguno tenía necesidad de evacuar, debía acompañarlo un centinela, con orden de apremiarlo para que se apresurase, orden que obedeció puntualmente en algunas ocasiones el centinela.

Al llegar la noche se bajaron las camas de las habitaciones del piso alto y se pusieron en las cámaras del piso medio, donde permanecieron los jesuitas de este colegio, muy apretados, hasta el momento del embarque. Cuando eran afeitados estaban presentes dos soldados y un jefe, para que los jesuitas no hablasen con los barberos. El Gobernador dio órdenes severas para que nadie tratase con los jesuitas, de manera que queriendo entrar en el colegio Don Juan de Urbina, General provincial de la tropa de esta costa, no se le permitió. Se ordenó clausurar todas las ventanas que daban a la calle y el mismo Gobernador retenía las llaves de la iglesia y de la sacristía. En algún momento se acabó el aceite de la lámpara del Santísimo del templo, y no podían alimentarla, por lo que colocaban otra encendida en el pasillo, en el lugar más cercano al sagrario.

En el Domingo de Pasión hubieran quedado los jesuitas sin misa, a no ser por que después de muchos ruegos se les concedió que pudieran decir dos misas en la capilla interior, que fueron celebradas con la asistencia de un gran número de escribanos, regidores y alguaciles enviados por el Gobernador, […]. El Miércoles Santo se consumieron las formas consagradas reservadas en el sagrario. Para ello fueron conducidos los jesuitas a la iglesia, en cuyo cancel, aunque estaba la puerta cerrada, encontraron una guardia que custodiaba la parte interior del acceso, además de los centinelas que había en la calle. Tres o cuatro sacerdotes dijeron la Misa y comulgaron todos los demás con el mismo aparato de ministros de justicia que el Domingo de Pasión. […].

En Málaga se habían de reunir todos los jesuitas del reino de Granada[83]*, cuyo grueso llegó en los días siguientes. Así, se juntaron en un espacio tan reducido, los jesuitas de Málaga, Granada, Guadix, Motril y Loja. […] Cuando llegaron estos jesuitas "forasteros", los guardianes impidieron que pudieran saludar a los de Málaga y consolarse mutuamente. Para los de fuera se destinaron las habitaciones altas, haciendo antes el inventario y separando los muebles. Allí se pusieron todos los colchones que cabían en todas las habitaciones, y el resto en el corredor. Los colchones que algunos trajeron de su colegio fueron depositados en un almacén, y el Gobernador tomó los que necesitó de las casas de los vecinos, y distribuidos sobre el suelo sirvieron para recibir a los forasteros*[84].

A pesar de que el colegio de Málaga era de los de habitabilidad más ajustada de la provincia de Andalucía, en relación con el número de sujetos, aquí se hacinaron 142. Pero no se les permitía el uso de todo el espacio disponible: así, la biblioteca y la galería permanecieron cerradas, y los que estaban en un piso no podían comunicarse con los del otro. En la puerta del patio de los ministerios, que comunicaba con las aulas, había una guardia, y en la de la servidumbre, otra, para impedir el paso de cualquier jesuita. El corredor alto estaba lleno de colchones, continuamente custodiados por tres centinelas, debiendo los jesuitas sufrir el rubor de vestirse y desvestirse delante de aquellos tres testigos, en expresión del diarista Pérez. Sufrían, además, la incomodidad de que al cambiar la guardia durante la noche, los soldados entraban y salían saltando por encima de los que dormían, hasta que, después de expresar estos inconvenientes se atenuó esta molestia".

Por todo ello, no es gratuito pensar en el rector Tomás Fasson (o Fason), como autor de este poema. Fue nombrado el rector número 68 de la historia del colegio malacitano el 5.08.1766. Había nacido en Sevilla el 10.10.1716 y entró en la Compañía el 13.06.1733, haciendo la profesión de 4 votos el 15.08.1750. Concluida su formación explicó filosofía en Granada (Lógica en 1756 y "Physica" en 1757). En el colegio de San Hermenegildo de Sevilla explicó también "Physica" en 1764 y se ocupó de la clase de Teología (prima). Fue rector de los colegios de Granada y Málaga. Hallándose en este último, le sorprendió la orden de destierro decretada por Carlos III en 1767, marchando a Italia, el 8.05.1767, como superior en el navío holandés "Hoon". Falleció en Rímini el 1.11.1785[85]. En cuanto a sus obras, tenemos noticia de las siguien-

[83] "Diario de Pérez", 171.

[84] Wenceslao Soto Artuñedo, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión …*, 69-71. Cfr.: "Diario de Pérez", 240-261.

[85] Wenceslao Soto Artuñedo, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna (1572-1767)*, Cajasur, Córdoba 2004, 493.

tes[86]: *Disputationes scholasticae de beatitudine in 1am 2ae a quaestione 1a ad 5am Angelici Praeceptoris D. V. T. Summa ipsius pulchritudine ac infinita bonitate se suasque ac semper Virgini Dei-Genitrici Mariae creditos sibi homines in beatitudinem dirigenti, imo ex animo Sacratae. Hispali die 28 mensis Junii anni Dni. 1763.* 331 p.[87]; *Hombre, que correspondió a su nombre... El Señor Licenciado D. Pedro Roman Melendez... Canonigo de la Santa Iglesia Patriarchal de Sevilla… Oración fúnebre que en las honras celebradas el día 2 de Junio del año 1764 por el Ilmo. Cabildo de la misma Santa Patriarchal Iglesia dixo el P. Tomás Fassón.* Sevilla: Josef Padrino, 30 p., 6 de prelim.[88] También tenemos referencia de un manuscrito titulado "De visione", que estaba en la biblioteca del colegio jesuita de Jerez de la Frontera, según el inventario realizado tras la expulsión de los jesuitas[89]. En el nº 20 de la calle de la Sopa, trasera de la jesuita casa profesa, en Sevilla, vivía D. Juan Bautista Fasson, que era abad y canónigo de la iglesia del Salvador y murió en 1836[90].

4. Los temas

Se trata de una clara apología de la Compañía y del papado, y una crítica severa de los perseguidores de la misma. No se pretende ahora un estudio completo del contenido del manuscrito, sino, solamente, su presentación. En general, no aporta contenidos nuevos, muchos de los cuales están solo aludidos, a veces con lenguaje algo críptico (v. 4262 *"el sexto folio de Generatione*"). Su valor está en el género literario y en su calidad de testimonio sangrante de primera mano de alguien que padece en carne propia lo que no puede sino explicarse como una gran injusticia. Puede tomarse como portavoz del pensar y sentir de la mayoría de los jesuitas sobre lo que estaban padeciendo.

El autor dramatiza y exagera las condiciones y trato en la expulsión (por ejemplo, vv. 4033-4050, 4069ss, 4183ss); compara el embarque con el prendimiento de Jesús (vv. 4119-4132) y frecuentemente cae en el victimismo. Compara la paga recibida por Cristo (la cruz) y la recibida por los jesuitas

[86] JOSÉ EUGENIO URIARTE y MARIANO LECINA, *Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España*, Parte I, tomo II, 562; GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, III, E-G, CSIC, Madrid 1988, 118.

[87] Un ejemplar de este tratado "De beatitudine" está en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, cod. 330-24, EDUARDO MOORE, en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1957) 228 [18].

[88] Un ejemplar de esta oración fúnebre se encuentra en la Biblioteca de Universidad de Granada, Hospital Real, sigla: A-031-275(1).

[89] Comunicación personal de Antonio Reyes, investigador del colegio de jesuitas de Jerez de la Frontera.

[90] PDJHD, *Guía de forasteros de la ciudad de Sevilla: Capital de Andalucía*, imprenta del Diario de Comercio, 1832, 22; JOSÉ RODA PEÑA "Juan de Astorga, restaurador*", Laboratorio de Arte* 23 (2011), pp. 351-374, 364.

por su trabajo en las misiones (v. 4313-4315). Una de las que puede ser interpretada como exageraciones:

> "*Por nos ya saben todos*
> *que tratados mui mal, y de mil modos,*
> *y no nos buelto nada*
> *de la pobreza nuestra, antes doblada,*
> *nos echaron* ā *tierra*
> *en Corcega*[91]*, que ierbe con la guerra"* (vv. 4149-4154).

Creemos que estas licencias son comprensibles, pues es muy difícil un relato de-sapasionado y objetivo, en aquellas circunstancias: expulsados, con futuro desconocido e incierto, tirados interinamente en Córcega, sin juicio ni explicación.

El primer escrito, el "Diálogo famoso…" está estructurado en cuatro partes bien definidas, precedidas de una Invocación a la Providencia (vv. 1-46). La primera parte está formada por una serie de "acusaciones generales o clásicas" por parte de un supuesto adversario, que recogería el sentir de muchos de los enconados enemigos de la Compañía. En esta parte no hace sino reflejar gran parte de los contenidos de la leyenda negra jesuítica, del siglo XVIII[92]. Siguen las correspondientes refutaciones. En estas acusaciones o "infundios" se citan:

- el sometimiento y "profesión" de todo jesuita de las normas del Monita secreta (Instrucciones secretas), una falsificación que se

[91] Los expulsados llegaron primeramente a Civitavecchia, pero no fueron recibidos por las tropas papales, que en algún caso mostraron sus cañones. Grimaldi planteó dejarlos por la fuerza en los Estados Pontificios, pero el rey se negó. Entonces se planteó dejarlos en la isla de Elba, aunque pareció mejor la opción de desembarcar en Córcega. Córcega pertenecía a la soberanía de la República de Génova, y se había levantado por la independencia. Francia apoyaba a Génova, por lo que en todas las ciudades porteñas había una guarnición francesa y aquello era una especie de polvorín. Desembarcaron en Bastia, y después de arduas negociaciones fueron distribuidos en distintas poblaciones, entre julio y septiembre de 1767. Allí pasaron poco más de un año en unas condiciones lamentables.

[92] Ver por ejemplo: JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, "1767: Por qué los jesuitas", *Hispania Sacra*, 48 (1996), 491-512: cree imprescindible, para comprender la expulsión, conocer la idea que Tanucci tenía de los jesuitas, de los que destacaba su sed de poder, así como su concepción de la misma Iglesia, 312-318; ENRICA VIVIANI DELLA ROBBIA, *Bernardo Tanucci e il suo piú importante carteggio. I: Biografia,* Firenza 1942; *Bernardo Tanucci. Statista. Letterato. Giurista. Atti del Convegno Internationale di studi per il secondo centenario (1783-1983)*, 2 vol., Napoli 1986; MAXIMILIANO BARRIO GOZALO, "Política eclesiástica y religión a través de la correspondencia de Tanucci y Grimaldi a mediados del setecientos", *Anthologica Annua* 40 (1993), 215-243; MARIO TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos iour,* Presses Universitaires de France, Paris 2001; TEÓFANES EGIDO, "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII", en RICARDO GARCÍA VILLOSLADA (Dir.) *Historia de la Iglesia* Española, BAC, Madrid 1979, IV, 125-249; RAFAEL OLAECHEA, "Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el siglo XVIII", en ARMANDO ALBEROLA y EMILIO LA PARRA (Eds.), *La Ilustración española. Actas de coloquio internacional (Alicante, 1-4 octubre 1985),* Alicante 1986, 271-298; WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, "La leyenda negra de los jesuitas", *Proyección. Teología y mundo actual*, LV (2008), 373-396. Sobre la expulsión, en general: http://bib.cervantesvirtual.com/bib_tematica/jesuitas

presenta como una pauta promulgada por o bajo el generalato de Aquaviva, para aleccionar a los superiores y a los profesos de la Compañía de Jesús[93] (vv. 51-66; 119-142).

- El intento de crear una "monarquía universal" (vv. 261-356)[94].
- El antijansenismo "interesado" de la Compañía para sus fines[95] (vv. 357-394).
- El uso de las misiones para fines políticos y de dominio económico (vv. 395-587).
- Los cuantiosos dineros enviados a la curia general de la Compañía de Jesús en Roma (vv. 588-622).
- La inculpación por la tesis del "tiranicidio" (v. 664).

Se recuerdan, además, una serie de hechos disparatados, considerados históricos y de los que se hace responsable a los jesuitas, antes de su existencia, v. g: el asesinato de Moctezuma; la muerte de los Pizarro; la intervención en la política española de Beltrán du Glesclín (vv. 650-708). Llama la atención esta serie de acusaciones contra la Compañía, tan burdas y tan imposibles, que no sabemos si formaban parte de la tradición de la leyenda negra o las introduce el autor para facilitar una refutación global contra Fusco, que arremete con la acusación referente al rey Nicolás I[96] (vv. 709-745).

Comienza la refutación de esta parte en el v.745 y trata los siguientes temas: Cortés (vv. 763ss), Chile (vv. 807ss), Pedro I el Cruel (vv. 859ss). Remitiéndose a temas contemporáneos, refuta las acusaciones sobre las misiones del Paraguay: el rey Nicolás I "el Insolente" (vv. 917ss), Tratado de Límites (vv. 937ss), Oro del Paraguay (vv. 1051ss), Monedas (vv. 1069ss); Aportaciones de las misiones jesuitas a España (vv. 1135ss).

[93] SABINA PAVONE, *Le astuzie dei Gesuiti. Le false istruzioni segrete Della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editrice, Roma, 2000.

[94] Cf. vv. 252. 690; 744, etc.

[95] Los jansenistas querían reformar religiosamente la Iglesia partiendo de la curia romana, y cayeron en manos del regalismo, que suponía el acatamiento incondicional de la voluntad del rey y la sacralización de la persona del Monarca. El jansenismo español, aunque relacionado con el original de Port Royal, tuvo fundamentalmente implicaciones políticas, ANTONIO MESTRE, "Jansenismo español", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 4 vol. y suplemento, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1972-1987, 1224-1226.

[96] Su origen es una novela picaresca que fue tomada por historia: *Historia de Nicolás I, rey del Paraguay y emperador de los Mamelucos,* Madrid 1986. Los acusadores se sirven de la obra de un ex-jesuita resentido, expulsado de la orden, Bernardo Ibáñez de Echávarri (1716-1762): *Reino jesuítico del Paraguay demostrando con los documentos más clásicos de los mismos padres de la Compañía, los que confiesan y evidencian la regia soberanía del R.P. General con independencia y aún odio de la España,* acabado en 1761 y publicado en 1770 en la imprenta de la Gazeta Real de Madrid. Pretende demostrar que los jesuitas fundaron un Estado independiente, cuya soberanía correspondía al superior general de la orden. GUILLERMO FURLONG CARDIFF, "El expulso Bernardo Ibáñez de Echávarri y sus obras sobre las misiones del Paraguay", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 2 (1933) 25-34;

La *segunda parte* está dedicada a la expulsión de los jesuitas de Portugal y la personal acusación al P. Gabriel de Malagrida (vv. 1300ss; refutación vv. 1343ss) como último responsable y "causa-excusa" para esta decisión del gobierno de Portugal, así como el exacerbado odio a todo lo jesuítico de Sebastián José de Carvalho, marqués de Pombal desde 1770[97]. Otra serie de acusaciones tienen que ver con el afán de riquezas, privilegios y poder (vv. 1833ss), cuya refutación (vv. 1843ss) acaba con un canto a Roma (vv. 1915-1940).

En la tercera parte se estudia la expulsión de Francia, con acusaciones relativas al regicidio (vv. 1983-2002), el Instituto de la Compañía (vv. 2003-2020), el falso juramento jesuítico (vv. 2020ss) y la animadversión de la Compañía contra el Parlamento, la oposición a una pretendida "iglesia galicana" y el antijansenismo declarado de los jesuitas[98] (vv. 2490-3600).

En la refutación (vv. 2041ss) escribe contra el parlamento (vv. 2055ss), el regicidio (vv. 2129ss), la Iglesia galicana (vv. 2161ss) y su pretendido concilio futuro (vv. 2173ss). Desarrolla el cuarto voto de los jesuitas (vv. 2225ss), critica a los enemigos de la Compañía (vv. 2241ss), a los que contrapone los santos jesuitas (vv. 2279ss) y los teólogos de la Compañía, al tiempo que redobla la crítica a los parlamentarios y al jansenismo (vv. 2659ss), sin faltar una crítica a Lavalette (vv. 2823ss).

Vuelve contra los enemigos de la Compañía y los herejes (vv. 2985ss), a los que refuta refiriéndose al Santo Padre (vv. 3165ss), al llamado Siglo de las Luces (vv. 3246ss) y a las expulsiones de Portugal (vv. 3473ss) y Francia (vv. 3501ss).

La cuarta y última parte (vv. 3653-4758) canta y llora la injusta, inexplicada e inexplicable expulsión de España. Los subtemas de esta última parte podrían sintetizarse así:

[97] Las esferas gubernamentales europeas se dejaron influir por la campaña antijesuítica de Pombal a propósito del Tratado de Madrid o de Límites, firmado el 13.01.1750, por el que España y Portugal ponían fin a sus diferencias sobre Sudamérica, intercambiando la colonia de Sacramento, fundada por los portugueses en 1680 en la margen oriental del río de la Plata, por varias reducciones del Paraguay, de manera que Portugal pasaba a dominar la orilla izquierda del río Uruguay, área denominada "de los Siete Pueblos". Los jesuitas, como otros residentes en América, se opusieron al tratado por considerarlo perjudicial para los indígenas, que podían más fácilmente ser reducidos a esclavos. Esto supuso el comienzo del fin de los jesuitas en los dominios portugueses. El P. General Visconti para facilitar la evacuación y entrega de las reducciones jesuíticas, envió como comisario de la orden al P. Lope Luis Altamirano, nacido en Cártama (Málaga), hermano del procurador de Indias en Madrid, Pedro Luis. Carlos III accedió al trono en 1759 y, aconsejado por el marqués de la Ensenada (1702-1781), deshizo el Tratado de Límites en 1760 y dio una declaración sobre la inocencia de los jesuitas en el asunto de Paraguay. Ver GUILLERMO KRATZ, *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma 1954, (vv. 926-1050).

[98] Por ejemplo: JUAN MIGUEL BORDA LAPIBIE, *El sentimiento antijesuita en la Francia del siglo XVIII y la expulsión de la Compañía de Jesús,* Tesis doctoral Departamento filología francesa, Universidad Complutense, Madrid 1997.

a) Lamento por España, detención:
   - o *"España siempre tira por extremos"* (vv. 3660).
   - o *"Roto el yugo de la religión y el jugo de piedad"*, se actúa precipitadamente (vv. 3673-3675).
   - o Consecuencias para España de romper con el Papa y Roma (vv. 3687-3764).
   - o Intimación del decreto de expulsión *"estando en la Quaresma"*, y descripción de los primeros momentos, inesperados, de sorpresas y miedos, de confinamiento y apropiación de dudosa legalidad, de todos los bienes o temporalidades de las comunidades (vv. 3791-3842):

> *"Y llega ā tanto grado su alto celo,*
> *que en el fiero debate*
> *nos deboran el pobre chocolate,*
> *y roban con la prisa*
> *hasta el triste tabaco, y la camisa" (vv. 3832-3836).*

   - o El Sacramento del altar es secuestrado y "encarcelado"; otras prohibiciones de los comisarios (vv. 3841-3992).

b) Causas de la expulsión y llegada de la expedición a Córcega, donde *"contra leyes de Patria, y la conciencia/ tirados, como perros/ā la injuria del tiempo, y por los cerros"* (vv. 4228-4230). El poeta resume la escena con estas desoladores palabras:

> *"De esta suerte quedamos.*
> *Nos echaron, se fueron. Y asi estamos.*
> *Nadie sabe su suerte.*
> *El tiempo nos dirà si es vida ō muerte*
> *la que al fin nos espera.*
> *Hagase tu voluntad, Causa primera!"* (vv. 4233-4238).

c) Valoraciones
   - o Diez deducciones de Fusco (vv. 4239-4380)
   - o Reflexiones de Claro (vv. 4381ss)
   - o Reflexiones de Fusco (vv. 4461ss)
   - o Valoración de Claro (vv. 4491ss), que contiene una crítica lúcida y profética de las pensiones reales (vv. 4491-4590). Comienza así esta crítica[99]:

[99] En la *Pragmática Sanción* Carlos III determinó que, de la masa general de bienes que se le ocuparan a los jesuitas ya expulsados, se separara una pequeña parte de ella y así, se asignará a cada jesuita, si era sacerdote, cien pesos anuales de por vida, y a los hermanos noventa. De esta pensión se exceptuaban los extranjeros y los novicios.

"Es para mi este punto
mui critico, ē ingratisimo el asunto:
creo, que es un engaño
la idea de pensiòn, y para daño.
Y ojala, que no huviera
dado nadie en la trampa, ō ratonera" (vv. 4491-4496).

d) Comentario del salmo 2 aplicado a los gobernantes enemigos de la Compañía[100] (vv. 4613-4724).

Como ya hemos indicado anteriormente, el "Diálogo" se completa con otro poema en diecisiete décimas o espinelas[101], en *La voz de Jesús a su Compañía en España* (vv. 4759-4928). Son diecisiete cantos emocionados de esperanza, puestos en boca de Jesús *"a su Compañía en España"* en los que identifica y compara la pasión de Jesús con la pasión de los jesuitas.

5. Estilística de la Apología

El "Diálogo famoso" se puede incluir dentro del género apologético-didáctico-descriptivo o satírico. No es, pues, una forma muy poética en sí, aunque el tema lo pudiera ser, sobre todo, por el drama vivido y contado. No obstante, hay evidentes valores "literarios" y algunos logros poéticos dignos de ser mencionados.

Ya los nombres elegidos para el diálogo tienen un matiz claramente metafórico o más bien simbólico. El defensor se hace llamar *"Lucio Claro Romano"*, que intentará dar luz y poner claridad y orden en la "maraña" de mentiras y acusaciones contra la Compañía en su diversas expatriaciones. Su adversario literario, en cambio, se llamará *"Fusco Farinazes Obscurato de la Parpaiola"*, todo un remedo genial del extravagante Fr. Gerundio de Campazas, *alias* Zotes. Y así se comportará –no siempre– en el poema, como un personaje negro y embrollado, como un embutido de farinato, oscuro y oscurantista, tan ridículo como su ridículo apellido último. Los lugares con los que se relaciona a cada uno de los personajes evidentemente tienen su intención; son nombres antagónicos y claramente descriptivo-expresivos de su actitud en el "Diálogo famoso". El primero se apellida "Romano", natural de Roma, un lugar lleno de contenido nítido, bellamente cantado por el autor (vv. 1915-1926). El segundo, es "de la Parpaiola" o Paparyola, apellido de una familia de inmigrantes italianos, y nombre de una moneda antigua de poco valor de cobre, que, sellada, valía 2 cuartos, pero parece que aquí está usada por su ampulosa sonoridad.

[100] "¿Por qué se amotinan las naciones /Y los pueblos planean fracasos? / Se alían los reyes del mundo, / Los príncipes conspiran contra el Señor y Su Mesías…"

[101] Como se sabe, el esquema de la décima es (abbaaccddc), versos octosílabos, rima consonante.

Es una apología ardiente de la Compañía, refutando una por una las críticas que vierte Fusco. En Fusco se va produciendo un proceso de simpatía hacia Claro y sus argumentos, que comienza facilitando los razonamientos de éste (v. 2985, 3165), se muestra claramente convencido y con cierta sintonía o complicidad con Claro (v.3241), como él mismo lo reconoce ("Dizes muy cuerdamente", v. 3411), y llega a su culmen con el monólogo que inicia Fusco en el v. 4239 en el que a la primera conclusión de Claro completa hasta la décima, afirmaciones que podrían muy bien ser expuestas por Claro, con lo que se diluye la polaridad de roles, como reconoce el mismo Claro:

> "*Con lo que has discurrido,*
> *me dexas casi loco, y aturdido.*
> *Antes yo te instruia,*
> *aora me enseñas tu, y es mi alegria*". (vv. 4381-4384)

Más poética, realmente poética, es la *Invocación* que hace el poeta a la Providencia en los primeros versos (vv. 1-46):

> *"Divina Providencia,*
> *llena de equidad, justicia y ciencia,*
> *que en el viento eres Ave,*
> *en el mar, y sus ondas eres nave,*
> *y en los Cielos estrella,*
> *que corriendo veloz no imprime huella*
> [....] (vv. 1-6).
> *"Providencia divina,*
> *que sabes sacar rosas dela espina,*
> *y haces brotar el Lirio*
> *entre las puas, que le dan martirio"*
> [...] (vv. 25-28).

Ha empezado con alto vuelo, con versos heptasílabos y endecasílabos, rimados entre sí en consonante, como los pareados, métrica propia de los grandes poemas de la literatura hispana, pero vuelo que no podrá mantenerse a la misma altura por el género literario que, según antes apuntábamos, caracteriza al poema.

Normalmente, van combinados un heptasílabo con un endecasílabo. Pero no siempre. Hay muchos casos de endecasílabos encadenados (dos, tres o más seguidos), v.g. *vv. 118-120; 268-270; 280-282; 306-308; 310-312; 328-330; 334-336; 348-350; 352-354; 368-370; 416-418; 424-426; 436-438; 452-454; 532-534; 542-544; 550-552; 586-588; 604-606; 616-618; 692-694*. Cuatro seguidos: *vv. 275-278*. Cinco seguidos: *vv. 870-874*. Siete seguidos: *vv. 2236-2242*[102].

[102] Lo que no deja de tener un sentido intencionadamente estético.

Pocas veces, en cambio, se encuentran varios heptasílabos seguidos[103].

Antes de apuntar algunos valores literarios, unas precisiones sobre la métrica[104].

1. Hay endecasílabos con las sílabas mal contadas métricamente:
   "no dexa rastro, y señal de su camino" (v. 8); "mas executiva, que la muerte" (v. 14); "con la grata variedad de sus colores" (v. 46); "para hacer odiosa ā nuestra Compañia" (v.122); "frailes de vota, y pernil, ō de la questa" (v. 140); "ō que será, sino haverse persuadido" (v.250); "por lauro del triunfo la gran gloria" (v. 367);"pero estàn ā la cadena y en el rollo" (v. 390);"quan insulsas, inconnexas, feas" (v. 396) "que aun ā vista de Xavier es un gigante" (v. 420); "perdieron sus tristes, y penosa vidas" (v. 452); "Hablo de Vieyra, y sus misiones" (v. 489); "y el Evangelio, la fe, la cruz plantaron" (v. 506); "para llenar y ocupar todo el vacio" (v. 514); "buscar eso, sobre ser delicadeza" (v. 560); "aun quando quisiere usar de malas artes?" (v. 600); "el exercicio Prusiano cada dia" (v. 730); "que estoi pasmado y no entiendo como atinas" (v. 752); "y estaba lexos de santo todavia" (v. 766); "el Evangelio y le funda oi en el dia" (v. 828); "y cerrar su infame boca āla malicia" (v. 844); "sin [un][105] *pan entramos, sin un pan saldremos" (v. 858); "si huviera sido alcabuete de Claquino" (v. 914); "fieles, arraigadas, obedientes" (v. 946); "que fue, sino doctos memoriales...?" (v. 968); "en este tiempo infeliz, que no devieron" (v. 978); "los miseros pueblos del contorno amargo" (980); [...] "ā que no tuviese efecto el desatino" (v. 4510); "dentro del sagrado: conque vibre" (v. 4554); "aunque le intercepte dura, y triste muerte" (v. 4756); "su gloria es grande y sin fin, porque es eterna" (v. 4758, último)*[106].
2. Hay endecasílabos con los acentos métricos descolocados (6ª, 10ª o 4ª, 8ª y 10ª):
   "Sin errar jamas apice en la cuenta" (v. 13); "ā furias, rabias, desesperaciones" (v. 110); "Francia, Portugal y otras Naciones" (v. 152); "Senos de perlas y la pedreria" (v. 212); "dar contra el Papa, y su pontificado" (v. 326); "hasta que el noble Romano Jesuita" (v. 363); "ā un hombre dis-

[103] Un ejemplo lo tenemos en los vv. 1773-1776.

[104] No vamos, como es obvio, a copiar todos los versos mal medidos. Nos limitaremos a los mil primeros versos, y algunos del final, número suficiente para sacar conclusiones válidas y generales. Los demás encontrados se da sólo el número del verso.

[105] Así en el original. Habría que suprimir el artículo "un" para que el verso sea endecasílabo.

[106] Otros endecasílabos mal medidos: vv. 1052; 1180; 1274; 1276; 1279; 1312; 1370; 1244; 1426; 1494; 1570; 1656; 1696; 1704; 1720; 1854; 1862; 1872; 1988; 2038; 2100; 2182; 2189; 2226; 2256; 2274; 2360; 2500; 2521; 2544; 2568; 2624; 2650; 2696; 2734; 2788; 2816; 2862; 2882; 3080; 3084; 3108; 3231; 3233; 3241; 3251; 3259; 3313; 3377; 3337; 3380; 3381; 3406; 3412; 3516; 3530; 3578; 3840; 3860; 3870; 3916; 3924; 3928; 3944; 4058; 4100; 4120; 4162; 4218; 4238; 4386; 4442; 4538; 4558.

creto, y le da luz viva" (v. 537); "antes que nacido, consejero" (v. 776); "si ya no es droga de los boticarios" (v. 783); "pues no havia Jesuitas en el mundo" (v. 790); "y al pueblo todo, que lo hacen de valde" (v. 854); "puso enzima al que caió debaxo" (v. 870); "armó la trama de los contrincantes" (v. 916); "de la permuta, por el Sacramento" (v. 938); "que el alegato no está respondido" (v. 988) [...] "que Dios es Dios, de q^{n} nacen esclavos" (v. 4644); "ministros, Xefes y governadores" (v. 4698); "justos y exactos en el ministerio" (v. 4710); "cargan sobre ellos las tribulaciones" (v. 4746)[107].

Demasiados "errores técnicos". ¿Demasiadas "prisas"? ¿Demasiada "libertad poética"? ¿O es un claro menosprecio a tanta "preceptiva" del XVIII, encorsetadora de la expresión poética?

3. Se fuerzan demasiado algunas sinalefas:
   "que aunque hables con él, ya llegas tarde" (v. 52); "que es un cuerpo y tiene su cabeza" (v. 302); "no hay que dar al hombre y él se esconde" (v. 526); "No ai vino, no ai sidra, no ai cerveza" (v. 559); "hombre de testa e intención maldita" (v. 704); "en su tesoro y en las caxas reales" (v. 732); "con el Bizcayno y dos Navarros" (v. 784); [...] "a hombres que expatrian por infieles" (v. 4598)[108].
4. Se crean otras veces falsos diptongos o se destruyen si el verso lo requiere:
   "no os han de valer revelaciones" (v. 56); "de bien obrar y creer doctrina sana" (v. 106); "no sea sueño, delirio, y disparate" (v. 258);"mui manca, y de poca consistencia" (v. 352); "por su virtud, y el Eroe de la gloria" (v. 488); "nada eran, luego nada hicieron[109]*" (v. 792)*[110].
5. En algunos endecasílabos se hace cesura cuando el primer miembro termina en aguda (uso muy restringido con endecasílabos):
   "Lengua de verdad//voca infalible" (v. 306); "le impeliò ā matar// a Moctezuma" (v. 658); "Causas de rebelión// por el sagrado" (v. 680)[111].

[107] Otros endecasílabos con acentos desplazados: vv. 1006; 1064; 1120; 1132; 1160; 1372; 1396; 1726; 1738; 1790; 1812; 1816; 1992; 1994; 2068; 2137; 2158; 2166; 2253; 2290; 2322; 2384; 2430; 2574; 2590; 2618; 2666; 2708; 2714; 2732; 2760; 2806; 2818; 2878; 2932; 2954; 2960; 3020; 3046; 3306; 3348; 3354; 3402; 3475; 3510; 3546; 3616; 3672; 3812; 4058; 4224; 4286; 4480; 4610.

[108] Otras sinalefas forzosamente evitadas: vv. 1048; 1064; 1120; 1194; 1248; 1316; 1418; 1444; 1450; 1498; 1634; 1686; 1760; 2144; 2146; 2216; 2608; 2612; 3584; 4280; 4300; 4376; 4504.

[109] O se ha aspirado la "h".

[110] Otros ejemplos: vv. 1021; 1100: 1326; 1336; 1383; 1558; 1608; 1952; 2014; 2431; 2578; 3336.

[111] Otros ejemplos: vv, 1473; 1594; 1611; 1619; 1648; 1716; 1900; 2794; 2838; 3006; 3266; 3311; 3313; 3646; 3880; 3996; 4012; 4156; 4224; 4256.

Recursos literarios[112]

Son muchos y variados. No resulta congruente en esta presentación hacer un análisis exhaustivo de todos ellos y nos limitaremos a señalar algunos y, como antes, repasando solamente los mil primeros versos; también algunos más encontrados en la parte relativa a la expatriación de España (vv. 3657-4758).

Uso del sustantivo, adjetivo y verbo

Previo a cualquier análisis literario, es preciso decir algo sobre los elementos constitutivos de toda expresión lingüística. Todo nuestro pensar se expresa en torno a un núcleo verbal y a un núcleo nominal. Nombre y verbo determinan nuestras formas expresivas. El nombre con sus determinantes y adyacentes; el verbo con sus complementos. Dicho esto, que es lo elemental -también lo esencial-, cabe hacer un análisis del tipo de nombres y verbos que emplea un autor determinado en la expresión de sus ideas.

Nuestro autor, anónimo hasta el momento, tiene un dominio no común del lenguaje. Emplea un registro culto, selecto, preciso y de gran riqueza semántica. No vamos a dar un listado completo de nombres, adjetivos y verbos que comprueban esta tesis; solamente algunos exemplos.

Sustantivos[113]

> *Aire y espuma ō humo y vaho (v. 918); A riedro (arriedro) (v. 343); atlante(v. 419); aies, y martirios (v. 429); baldos (v. 2367); Bezares (v. 216); blandon (v. 459); volonio (v. 1125); Bodoque (v. 924); bozal (v. 4326); bulla, zambra y gresca (v. 1066); burgo (v. 437); cabe (v. 4010); cambrón (v. 3750); carbunclo (v. 216); carvallo (v. 1662); cassave (v. 544); chafallo (v. 3416); coroza (v. 1150); denuedo (v. 464); desbarro (v. 892); despecho (v. 84); despique (v. 932); Dropo (v. 1017); embrolla (v. 1634); ensalmo (v. 802); equidad (v. 2); fausto, ambición y arrogancia (v. 196); frailes de vota, y pernil (v. 140); Frangente (v. 4485); Gages (v. 529); garlito (v. 168); gresca y grita (v. 363); guantes (v. 1185); Hespero (v. 3505); jerga* [vestir la] *(v. 540); malsines (v. 116); maraña (v. 146-7); maula (v. 954); ondas (v. 4); orbe (v. 200); orco (v. 4162); paralela* [formar la] *(v. 662); Paremias (v. 69); Parias* [pagar] *(v. 2596); pebre (v. 548); platillo (v. 583); rauta (v. 1302); ribete (v. 485); salsero (v. 922); sarta (v. 68); sueño, delirio, y disparate (v. 258); trampantoxos (v. 712); traza, forma y modo (v. 222); trevejos (v. 1178); tumbo de dado (v. 2025); vaya (v. 4196); vestiglos (v. 3274).*

[112] No se debe olvidar que los religiosos expulsados de España no pudieron llevar ni libros, ni papel, ni tinta, ni plumas (cf. v. 3830). Por tanto, se puede pensar que el autor del *Diálogo famoso* lo escribió desde su personal cultura, memoria histórica y riqueza lingüística, además de en tierra extranjera, lo que hace se le perdonen incorrecciones y excesivos ditirambos por las glorias objetivas de su orden.

[113] Damos un listado por orden alfabético. Lo mismo haremos de los adjetivos y verbos.

Adjetivos

Hay una profusión rica y digna de un estudio pormenorizado. El adjetivo añade color al nombre, le matiza y define, le connota valorativamente y da vida a la expresión. Sobre todo el epíteto. Un estudio más detenido de los adjetivos nos haría fácilmente comprender el estado de ánimo de nuestro poeta. Señalemos, pues, algunos:

> [musa] *antigua, amena, y bien galana (v. 814); arduo* [asunto] *(v. 323);* [conquistas] *arduas y gloriosas (v. 516); arduos* [viages] *(v. 24);* [hombres] *bozales (v. 535); bravo* [en la espada], *cuerdo* [en lo forense]*:* Sto. Tomás de Canterbury (v. 1488); *compasiva* [puerta] (v. 75); *doctos* [memoriales] (v. 968); *falsa, inverosímil, tremenda* [mentira] (v. 750); [gentes] *fieles, arraigadas, abiertas* (v. 946); *grata* [variedad] (v. 46); [puertas] *incontratables* (v. 596); [frutas] *infelices* (544); [pecezillo] *ingrato* (v. 547); [mira] *inicua* (v. 1107); [sistemas] *insolentes* (684); *insulsa* [mentira] (v. 688); [vienen mentiras] *largas como vanas* (v. 1284); *lerdos* [salvages marañones] (v. 490); [con tono] *libre, grave, reverente* (v. 846); [providencia muy] *manca* (v. 352); [almas] *melindrosas* (v. 1724); *míseros* [pueblos del contorno] *amargo* (v. 980); *negros* [vicios] (v. 134); *pronta y larga* [mano] (v. 205); *quicial* [artículo] (v. 322); *tristes y penosas* [vidas] (v. 452); *vanos* [pretextos], *falsas* [capas] (v. 335).

Verbos

Sólo algunos ejemplos:

> [Dios te] *alumbre (v. 67); batir* [tinieblas] *(v. 292);* [y al infierno firme] *arriedra (v. 3691); arrostra* [corazones] *(v. 109);* [al blanco] *asesta (v. 15); atisbaban (v. 886); atropellar* [azares] *(v. 185); campearon (v. 1100); te hè cogido* [en el alcanze] *(v. 622);* [si un candado y mordaza se le] *emboca (v. 1360);* [de fábulas que] *ensartas (v. 747); concitar* [el mundo] *(v. 375);* [sueño de vanidad que] *embarga* al mundo *(v. 768);* [el Estandarte real y los blasones de Christo] *enarbolaron (vv. 504-505); engullir* [pesares] *(v. 186); esparzir* [las luces] *(v. 292); hacer* [mil insultos] *(v. 799);* [la mentira que] *hacinas (v. 751);* [ni el proceso lo] *reza (v. 1425); tragarse* [penas] *(v. 186); visten* [todo dolo de camisa] *(v. 384), etc*.

Figuras literarias

No hemos recogido todas las figuras del lenguaje poético que recogen los manuales. Solamente algunas para enfatizar los valores poéticos de este manuscrito. Queda, pues, el campo iniciado, pero abierto a ulteriores estudios más precisos y científicos:

1. *Antítesis o contraste*

> *"Batir tinieblas, esparcir las luzes" (v. 292); "la espada en lengua, y el cañon en pluma" (v. 3022); "la cual isla de Santos, paró en cueva fatal de monstruos tantos" (vv. 3763-3764); "Providencia divina/, que sabes sacar rosas dela espina,/ y haces brotar el Lirio/ entre las puas, que le dan martirio" (vv 25-28); "y del reposo al llanto" (v. 3805); "y si no despierto, sueñas" (v. 260); "sin norte fixo, con incierta huella" (v. 188); "el alma en pena, el cuerpo con sus pioxos" (v. 4088).*

2. *Enumeraciones*

Nuestro autor es maestro en las enumeraciones, que abundan en el poema. Señalamos algunas:

> *"para el despecho, el furor, el desatino" (v. 84);"es blasfemia, error y una patraña" (vv. 97-98); "de eregias, y engaños,/ozios, odios, furores, y otros daños" (vv. 101-102); "de tedios, miedos, de terror, y sustos" (v. 104); "ā furias, rabias, desesperaciones" (v. 110); "es artificio vil, es dolo, es treta" (v. 120); "trabaxa, rema, y suda noche, y día" (v. 172); "Hai sendos almazenes/de utensilios, de viveres, de bienes./Ai vastos arsenales/de jarcia, palos, velas y zendales,/Morteros y cañones,/polvora, y valas, y otras municiones./Ai Lonjas temerarias,/tiendas fuertes y ricas, cuevas varias [...] llenas de armas vistosas,/de uniformes y ropas mui costosas,/de vinos exquisitos,/y arina, y comestibles infinitos,/ de paños, lienzos, telas,/escopetas, pistolas, mechas, velas,/Bayonetas, espadas,/Lanzas y otras armas; trabaxadas/con primor" (vv. 227-245); "Sin cama, sin abrigo, sin consuelo" (v. 410); "Sacó, andar pobre, roto y aun desnudo,/ambre, sed y sudor, y en una pieza/vivir descalzo, al aire la cabeza" (vv. 424-426); "Donde todo es tropiezos y barrancos,/hambre, sed, injurias, lazos, sustos,/traición, ingratitud, tratos injustos?" (vv. 532-534); "Prender, matar, robar y hacer la guerra,/formar leyes, y alzarse con la tierra" (vv. 675-676).*

3. *Hipérboles*

En un texto como éste, apologético y a la defensiva, con la amargura de verse arrojados, *"tirados como perros"* (v. 4229), lejos de la patria, incomunicados, proscritos, en un rincón de la isla de Córcega, se entiende la expresión hiperbólica como única salida a tanto atropello y abandono. En los vv. 4177-4198 y siguientes, hay un testimonio explícito de esta actitud.

> *"Nos arroxaron, digo,*
> *porque nunca Español ā su enemigo*
> *despachò ā menos costa,*
> *ō echò con mas desprecio por la costa.*
> *[...]*

Un rocin, que por viexo
es inútil, ō un tercio de abadexo,
quando se pudre, y iede;
un Perro, aunque rabie ō aunque quede
malo, y no de servicio,
por sarna, por edad, flaqueza, ō vicio;
un cadaver podrido,
que apesta, por estar ya corrompido:
no se tira a la mar ō se echa en tierra
y menos por la gente, que es de guerra,
con mayor tropelia,
vilipendio, descoco, y osadia,
que ā nos sobre la playa,
tiraron con escarnio, mofa y vaya
dos, ō tres mequetrefes,
que por desgracia fueron nr̃os Xefes...”

En tierra extraña, en el recuerdo emocionado, la historia de la Compañía se agranda y magnifica. A veces hasta la hipérbole. Querer hacer un elogio de tantos y tantos jesuitas ilustres *“es querer a Neptuno/ contar todos sus peces uno a uno”*(vv. 479-480).

Ensalzando al P. Antonio de Vieira (1608-1697) llega a decir *“su ingenio, erudición, artes y disputas,/su vida, y su persona/sacrificó: y lo tuvo por corona./Con tal tesón, y empeño,/que ni la dulce patria, el rey su dueño,/ni la Italia, y España/, Roma, Madrid, el Papa, fuerza y maña,/ni todo el mundo junto/ le hicieron desistir del arduo asunto”* (vv. 493-500).

El impostor rey Nicolás el Insolente, *“tenía mas caudales/en su tesoro y en las caxas reales/que las dos Indias juntas”* (vv. 731-732).

Un último ejemplo. Cuando el comisario, encargado de comunicar el real decreto de expulsión, llegó al colegio donde vivía nuestro autor, se asombra y escandaliza del “secuestro” que se ha hecho del sacramento de la Eucaristía, y exclama:

“Necios, que sin reparo
dexan al Sacramen^to^ en desamparo,
y con culpa notable,
sin adoracion alguna al adorable,
y al Dios vivo, por muerto,
en prisión, en sepulcro, y en desierto:
dexaron sin consexo,
ā escuras, en tinieblas, sin cortexo,
al polvo, y telarañas,

entre ratas, polilla, y las arañas,
sin una luz, ō vela
y expuestas ā forzosa corruptela
las especies sagradas" (vv. 3941-3953).

4. *Imprecaciones*

Solamente transcribimos dos muestras. El contexto es el mismo que en la anterior cita. Lo más significativo es que las palabras están en boca de Fusco, su adversario literario:

"No brote el cielo luz, ni el mar dé pezes,
ni lleve el suelo frutos.
Salgan de sus cavernas fieras, brutos,
y corran los poblados
ā comerse los hombres ā bocados,
y los quatro elementos,
desencaxados ya de sus asientos,
ō nos traguen furiosos,
ō batallen entre si todos rabiosos,
antes que vea España
estrago tan fatal, y tan estraña
miseria, malicia, escena,
tal trabajo, y dolor, castigo, y pena,
como ver desairado
el pan vivo de Dios, y de su agrado" (vv. 3862-3876).
"¡Mal haia la obediencia
que venda la razòn y la conciencia,
y con capa de celo
atropella con todo y và de un vuelo
al ciego desvario,
de quitar a los hombres su albedrio!" (vv. 2029-2033).
"¡Dios Padre nuestro tierno
los convierta, ō los saque del Govierno! (vv. 4481-4482)

5. *Metáforas*

El género literario adoptado no permite al poeta hacer gala de metáforas audaces, originales, sugerentes. Muchas de ellas podrían considerarse como normalizadas ya por el uso, lo que algunos estilistas llamarían metáforas fosilizadas. Señalamos algunas:

La providencia es *"ave"* (v. 3), *"nave"* (v. 4), *"estrella"* (v. 5). Frente a la acusación de que la "Monita secreta" es *"regla que sigue el jesuita/y estudia con esmero/los modos de engañar al mundo entero* (vv. 130-131), termina diciendo: *"Ayudan a la fiesta/frailes de vota y pernil ō de la questa"*

(vv. 139-140), es decir, frailes zafios, de buen beber y mejor comer, lo que vulgarmente se decía de los curas sin apenas cultura y preparación: *"curas de misa y olla"*. Frailes "de la Cuesta" o "cuestación": se alude a las órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos, agustinos...).

Un infundio muy extendido fue que en la Compañía son *"muchas y gravisimas las sumas/con q^e^ se ha concurrido/al General en Roma, y socorrido/con pronta y larga mano"* (vv. 202-205). Y así se enumera una serie de países de donde salen tales aportaciones. Unos con su nombre específico; otros con la metáfora llamada sinécdoque: *"país de la grana y escarlata"* (v. 208); *"las tierras del diamante/las islas bellas de coral flamante,/de las tierras y mares/del carbunclo, el topacio, y los Bezares"* (vv. 213-216).

Algunos pocos ejemplos más:

"Esta secta rabiosa,/mas que el tigre de Hircania y feroz Osa" (vv. 371-372).
"Y visten todo dolo por camisa" (v. 384).
Ignacio de Acevedo...*"cuya sangre en el mar y la tormenta,/ervia y era fragua" (v. 466-467).*
"Si es verdad lo que dices,/digo que ya los hombres son tapizes" (vv. 623-624).
"Sera el Iris de Francia, y su Lucero" (v. 904).
"Lo del rey Nicolao/todo es aire y espuma, ō humo y vaho" (vv. 917-918).
"Perdióse a si y ā otros perdió en suma/por fiarse del mar, y de la espuma" (vv. 2851-2852)[114].
"A España y su arrogancia/le basta ser el mono de la Francia" (vv. 4587-4588)

6. *Paralelismos*

Se trata de estructuras semejantes.

"Suma barbarie, crueldad impîa" (v. 32).
"Tragarse penas, engullir pesares" (v. 186).
"Por rudos climas, intratables gentes" (v. 192).
"Dios en el corazón, Christo en el pecho (v. 436).
"Unos visten la jerga, otros Estopa" (v. 540).
"Unos comen arroz, otros raizes" (v. 542).
"A gran seca, gran moxada" (v. 3662);
"A buen bocado (y es refran), buen trago" (v. 3664).
"Al Moro inculto, al perfido Judio" (v. 3686).
"Dominante la impiedad, triunfante el vicio" (v. 4377).
"Con frases tersas, por su labios puros" (v. 4388).

[114] Se alude al P. Lavalette.

7. *Quiasmos o estructuras cruzadas*:

"Nativos aires y *la patria amada" (v. 190).*
"El vasto imperio y *monarquía nuestra" (v. 266).*
"Al Moro inculto, al perfido Judio" (v. 3686).

8. *Repetición poética*

Anotamos sólo un ejemplo, que es todo un canto de devoción a Roma y su significado para la Iglesia:

"Roma, Roma es la Corte
de la verdad, y Roma nr̃o norte.
Roma, Roma la bella,
es en mar del mundo nr̃a estrella.
Roma, Roma es el puerto
de los dogmas, costumbres, y el acierto.
Roma de mis amores,
Santa Sede de Pedro, y Sucesores,
por vos es esta brega,
no quiere fe romana gente griega:
Y anda mi esquife roto
por el Papa: y el plan del quarto voto (vv. 1915-1926).

9. *Símiles o comparaciones*

"Saltando aqui, y alli como la cabra" (v. 256).
"Si están como una tabla,/todos callando, mudos, y sin habla" (vv. 279-280).
"Duros como los bronzes" (v. 449).
"... que a las viñas,/como inquietas raposas" (vv. 832-833).
"En suma, al Paraguaio,/como a un triste canario y papagaiyo" (vv. 951-952).
"Como el que està mas alto
peligra mas, si cae, ō ierra el salto:
y el que en mas alta escala
ierra algún escalon, ō se resvala,
se estrella contra el suelo,
qual raio desprendido de ese cielo,
que va precipitado;
ō peñon que entre riscos desgaxado
de sublime montaña,
viene veloz, rodando, y es estraña
confusion de retazos,
al dar en tierra y hacerse mil pedazos" (vv. 3701-3712).

Recordamos el símil realmente poético de cómo quedará España si se separa de la obediencia a Roma y de la sumisión al Papa. Pasará lo que en la gran Bretaña, *"la cual de isla de Santos,/ parò en cueva fatal de monstruos tantos" (vv. 3763-3764)*.

"Supon que en mera espina
se convierta una rosa peregrina:
supon, que en fondo y friso,
se vuelva un erial el paraiso;
supon, que muger bella
buelve la espalda a Dios, ierra la huella,
y queda convertida
en estatua de sal negra, y sin vida:
supon, que una Ciudad, ō algun estado
(sea el Reino mas bello, y cultivado)
se vuelve de repente
en confusa babel, masa de gente,
que es un chaos inculto,
donde todos los hombres son un bulto:
supon, salvo el vocablo,
que el Angel bello se convierta en diablo
ō espíritu delgado
en cadaver horrible y requemado:
En theatro tan vario,
todo queda al rebes, todo contrario.
Nada es, lo que antes era,
hibierno frio ā dulce primavera
sucede, y los Jardines
no ven entre su seno, y sus confines,
sino aridez, secura,
matorral y cambron, horror, y orrura" (vv. 3725-3750)[115].

Terminamos con la primera de las diecisiete décimas con que se cierra el poema. Todas ellas, sencillamente bellas e inspiradas. Queda la luz de la esperanza y un aliento para seguir en la lucha, porque, a pesar de la tragedia, *"... notad/que no haveis aun resistido/hasta la sangre, y vencido/esta recia Tempestad"*[116]. Dice así:

[115] Algunas otras figuras. Aliteración: *"Providencia infalible,/ en si insondable, a nos inaccesible"* vv. 17-18); epanadiplosis: "*... que se engaña/ España, si pensare ser España"* (vv. 3695-3696); epífora: *"no distingue, si es o no España, España"* (v**.** 3722); paranomasia: "ozios, odios... (v. 102); *"con quentos, como quentas de rosario"* (v. 1228)

[116] Alusión a Heb. 12,4. (Décima 9ª; vv.4839-4848).

Andaluzia, Aragón,
y vos, Castilla, y Toledo,
vaya fuera vuestro miedo
en esta persecucion.
Mia es vuestra Religion:
y la sellé con mi nombre,
para no temer al Hombre
quando el la piense abolir.
Yo haré con solo un rugir,
que toda carne se assombre" (vv. 4759-4768).

[Cuadernillo 1. f. 1]

DIÁLOGO FAMOSO SOBRE LAS PERSECUCIONES Y EXPATRIACIÓN DE LOS JESUITAS DE PORTUGAL, FRANCIA, ESPAÑA Y OTROS REINOS, ENTRE LUCIO ROMANO CLARO Y FUSCO FARINAZES OBSCURATO DE LA PARPAIOLA

Claro

Divina Providencia,
llena de equidad, justicia, y ciencia,
que en el viento eres Ave,
en el mar, y sus ondas eres nave,
y en los Cielos estrella,
que corriendo veloz no imprime huella;
ō dando en el destino,
no dexa rastro, y señal de su camino.

Providencia suave,
que sin bulla, y violencia salir sabe,
con todo lo que intenta
sin errar jamas apice en la cuenta.

Providencia en lo fuerte,
mas executiva, que la muerte,
y quando al blanco asesta,
mas segura, y feliz, que su ballesta.

Providencia infalible,
en si' insondable, ā nos inaccesible,
ue, aunque obras callando,
ā los fines propuestos vas andando,

y lo que quieres haces,
por los medios suaves, y eficaces,
Sin errar jamas tiro
en los arduos viages de tu giro.

[f. 2] Providencia divina,
que sabes sacar mas de la espina,
y haces brotar el Lirio
entre las puas, que le dan martiri'o,
porque permites vaia
creciendo un mal, que toca ya en la raia
de clara apostasia,
Suma barbarie, crueldad impîa,
inconnexión sobrada,
mucho de sin razon, de razon nada,
en el pais amado,
que hacia las delicias de tu agrado,
y el paraíso ameno
de la Iglesia tu Esposa, y de su seno.
En cuias flores bellas,
o tierra-Cielo, que produxo estrellas,
nunca escupir solia
s us venenos culebra de heregia,
ni enrroscó sus escamas
entre la verde ierba, y tiernas ramas,
o engañó los verdores
con la grata variedad de sus colores.

Fusco

Con quien, y de quien hablas?
Ya el juego se perdió; o se hizo tablas.

Claro

Hablo con Dios, amigo:
cierto, de que es mejor, que hablar contigo.

Fusco

Temo, asi Dios me guarde;
que aunque hables con él, ya llegas tarde.
Amigo, el contravando
està cogido, y segun van andando,
y aprietan los calzones,
no os han de valer revelaci'ones.

Pero de q^{n} hablabas?
pareze, que os aprietan bien las trabas.
No ai, sino formar quexas.
No heredareis de oi' mas ā muchas viejas[117].
[f. 3] De que os sirvió la treta
ō arte dela monita secreta[118]?
Bien haia nuestra España!
que dio con el enrredo, y la maraña,
y en esta feliz hera,
cortò la tela ā golpe de tixera.

Claro

Dios te alumbre, que puede,
y esa sarta de especies desenrrede!
Vas con rancias Paremias[119],
y en cada voz ensartas dos blasfemias.
Decir, que el hombre llega
tarde a Dios, mientras vive, algo se pega
ā las sectas, y errores,
que cierran ā los pobres pecadores
la compasiva puerta,
que la mano de Dios les dexó abierta.
Que serà dela gente,
si Dios desecha al triste penitente?
Ō como ā la conciencia
mueve Dios, y la llama ā penitencia?
Seria poner dolo,
en el obrar de Dios, y dexar solo
ā los malos camino
para el despecho, el furor, el desatino;

[117] Alusión velada a ciertas normas de *Monita secreta*, sobre todo los capítulos VI y VII ("De la manera de conquistar a las viudas ricas"; "Cómo debe entretenerse a las viudas y disponer de sus bienes")

[118] El opúsculo *Monita secreta* (Instrucciones secretas) es una falsificación que se presenta como una pauta promulgada por o bajo el generalato de Aquaviva, para aleccionar en secreto a los superiores y a los profesos de la Compañía de Jesús. Su autor, Hieronim Zahorowski, que había sido expulsado de la Compañía de Jesús en 1613, después mostró pesar por su calumnia. Los *Monita* indican a los jesuitas cómo buscar influencias, aumentar la riqueza de la orden, cultivar a sus amigos y responder a los enemigos. Impreso en octavo, el texto tiene unas 45 páginas. Consta de un prefacio de una página y de diecisiete capítulos; el último, añadido en 1676 a los dieciséis de Zahorowski. Las refutaciones han demostrado, por pruebas internas y externas, el carácter fraudulento del panfleto. Ver voz "antijesuitismo" en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Ver la defensa que hace el *"Diálogo famoso"*, infra, vv. 119-143 sobre el origen de este texto panfletario.

[119] Paremia: Refrán, proverbio, adagio, sentencia.

ō hacer desesperados,
de hombres, que aspiran ā llorar pecados.
Dios ā todos combida
ā penitencia, y ā mudar de vida.
Llama de uno, y mi'l modos
con el deseo de salvar ā todos,
y está siempre benigno,
ofreciendo el perdon al mas maligno:
y dando a manos llenas
su gracia, y aun la sangre de sus venas;
por si al fin se convierte,
antes que le execute con la muerte.
[f. 4] Decir, que Dios engaña
es blasfemia, y error, y una patraña,
que a Dios hace embustero,
falsas las Escrituras, y ervidero
de eregias, y engaños,
ozios, odios, furores, y otros daños.
Porque llena ā los justos
de tedios, miedos, de terror, y sustos,
y les quita la gana
de bien obrar, y crer *[sic]* doctrina sana;
y ā los malos destina
ā pecado, y maldad, y los inclina;
ō arrostra Corazones,
ā furias, rabias, desesperaci'ones.
Lo demas que me alegas;
tambien es ilusion de Gentes ciegas;
persuasión mal fundada,
y de Padres a hijos, o heredada
por embidia, o zizaña,
que esparcieron malsines[120] en España.
Hallaras, si pensares,
ser engaños, y errores mui vulgares.
Pongo exemplo: la monita secreta,
es artificio vil, es dolo, es treta,
que formó la eregia,
para hacer odiosa a nr̃a Compañia.
Es libro endemoniado,

[120] Malsín: Cizañero, soplón.

falso, infame, y mil vezes condenado:
Compuesto, y esparcido
para imponer al mundo, que ha creido,
por falso testimonio
delos ereges, y artes del Demoni'o,
que la ley alli escrita
es regla, que sigue el Jesuita:
y estudia con esmero,
los modos de engañar al mundo entero:
Los otros son prejuicios,
que inventaron la embidia, y negros vicios,
[f. 5] y fueron esparciendo
por el mundo; y con ellos van tiñendo,
como antes, en el día,
al vulgo facil, que los cre *[sic]* y creia.
Aiudan a la fiesta,
frailes de vota, y pernil, o dela questa[121],
y otras gentes ociosas,
que sacan solo espi'nas delas rosas.

Fusco

Amigo, para legos
ese es mucho latín; pero los ciegos
cantan que nuestra España
os cogió de fraganti en la maraña.

Claro

No ai' maraña en el caso.

Fusco

Una no; ciento si; y a cada paso.

Claro

Como me encuentres una,
te pondran en los cuernos de la Luna,
y daran mas doblones
Francia, Portugal, y otras Naciones,
que los que tuvo a mano
Judio alguno, y el mas rico Indiano[122].
Tambien, segun oi' piensa,
hallaras en España recompensa;

[121] Cuesta: Cuestación. "Frailes de la cuesta" alude las órdenes mendicantes. Frailes de bota y pernil (¿frailes de misa y olla?).

[122] Primera alusión velada de su expulsión de Portugal, Francia, España, Nápoles, Malta...

y seras de repente
Conde, o Marques, y honrado de la gente;
y acaso por la hazaña
segundo redentor de nſa España.
Yo mismo, que te reto,
y soi un Jesuita[123], te prometo:
primero, retratarme,
segundo, el exaltarte, y ajustarme
a tu opinión; y luego
decir al mundo, que hé vivido ciego.

Fusco

Si es asi, paxarito,
preso estás y cogido en el garlito[124].
No saben Dios, y el mundo,
(ai tanto que decir, que me confundo),
que vuestra Compañia
trabaxa, rema, y suda noche, y día,
[f. 6] iendo por bien, y mal,
a fundar monarquia universal?[125]
No es esto en todas partes
vuestro sistema, que con malas artes,
y sumas mui crecidas
de dinero, y el riesgo delas vidas,
teneis establecido,
y haveis por mar, y tierra promovido?
Que os conduxo al Oriente?
Que os hizo establezer en Occidente?
Porqᵉ si mal no fundo,
tanto vagar, rodando por el mundo,
y atropellar azares,
tragarse penas, engullir pesares,
dexar la Europa bella,
sin norte fixo, con incierta huella;
abandonar por nada

[123] Evidentemente el autor de este "poema apologético" es un jesuita.

[124] Coger en el garlito: Sorprender a uno en una acción que quería hacer ocultamente.

[125] La monarquía universal de que hablan los enemigos de la Compañía es rebatida ampliamente en el poema. Se trata de una monarquía espiritual, no política (vv. 261-365), son falaces e interesadas las objeciones de jansenistas y otros (vv. 357-394); otro y muy distinto el sentido de las misiones (vv. 395-587). Sobre el tema del dinero enviado al P. general de Roma, vv. 204; 588-622.

nativos aires, y la patria amada,
Amigos, y parientes,
por rudos climas, intratables gentes,
y mal sanas regiones,
entre incultas, y barbaras Naciones?
Por que? por la ganancia,
el fausto, la ambición, y la arrogancia
de hacer con plata, y oro,
con la gracia de gentes, y el tesoro,
a los príncipes guerra,
y alzarse con el orbe de la tierra.
Escriben doctas plumas,
y son muchas, gravísimas las sumas
con q^{e} se ha concurrido
al General en Roma, y socorrido
con pronta, y larga mano,
a este fin del Imperio soberano.
Del Rio de la plata,
del pais de la grana, y Escarlata:
desde el Brasil dorado,
desde el Perú, y el Mexico argentado,
de Goa, y Pesqueria,
Senos de perlas, y la pedreria:
[f. 7] Las tierras del diamante,
Las islas bellas del coral flamante:
delas tierras, y mares
del carbunclo[126], el topacio, y los Bezares[127].
Que ai en Quito, y en Chile
de precioso, que al punto no desfile
ā Roma para el gasto
de dicho imperi'o, y el proiecto vasto?[128]
El universo todo
concurre ya sin tasa, forma, y modo,
hasta de sus rincones
sin excepcion de Chinos y Japones,
y agota toda mina

[126] Carbunclo: Carbúnculo. Rubí.

[127] Bezar: Bezoar. Cálculos que se encuentran en el estómago y vías urinarias de algunos mamíferos, y que se han considerado como antídoto y medicamento.

[128] Se citan en estos versos (207-220) las distintas misiones jesuíticas en el mundo entero (América, China, Japón, etc.).

por el sistema, que será su rui'na.
Hai sendos almazenes
de utensilios, de viveres, de bienes.
Ai vastos arsenales
de Jarcia, palos, velas y zendales[129],
morteros, y cañones,
polvora, y valas, y otras municiones.
Ai Lonjas temerarias,
tiendas fuertes, y ricas, cuevas varias:
unas patentes, otras encubiertas,
con puentes, y cadenas ā las puertas;
llenas de armas vistosas,
de uniformes, y ropas mui costosas,
de vinos exquisitos,
y arina, y comestibles infinitos,
de paños, lienzos, telas,
Escopetas, pistolas, mechas, velas,
Bayonetas, espadas,
Lanzas, y otras armas; trabaxadas
con primor, y con arte:
y tantas, y ā tal costa, que una parte
apenas oy se topa
en las plazas mas fuertes de la Europa.
Esto, que es? y que ha sido?
ō, que será, sino haverse persuadido,
[f. 8] poder la Compañia,
fundar la formidable Monarquia
del mundo, y darle leyes,
destronando ā los Principes, y Reyes?

Claro

Bien! No has dicho palabra,
saltando aquí, y alli como la cabra;
que en principio, y remate,
no sea sueño, delirio, y disparate,
y saco por las señas,
que estas loco, y si no despierto sueñas.
Escuchame te pido,
Si no tienes razon, con el sentido;
que ai' puntos, ā que alcanza

[129] Cendal: Tela de seda o lino muy delgada y transparente.

el sentido comun en la balanza.
Con obras se demuestra
el vasto imperio, y monarquia nuestra.
Es pues aunq^{e} mal quisto,
el Reino del gran Dios y Jesu Christo;
su Evangelio, su ley, la Iglesia santa,
que es su Esposa, y ansimismo con fe tanta.
Cerca está, y le buscamos
por todo el mundo, y aun le predicamos.
Quien le busca, le halla.
Pero q^{n} le buscará, si siempre calla,
el ministro de Dios, ō no previene
al que jamas lo oyó, ni especie tiene
del Evangelio, y la fe del Christianismo,
de Iglesia, Redención, y del Bautismo?
Si están, como una tabla,
todos callando, mudos, y sin habla,
los ministros de Dios; es consequencia,
que ignore el mundo tan divina ciencia.
Para que se publique
la fe de Christo, es fuerza, se predique
al gentil, o pagano,
que ignora lo que es Christo, y ser Christiano.
El medio es, ir andando,
y andar sobre la marcha predicando:
[f. 9] Inculcar la doctrina
por vocación de Dios, gracia divina,
y entre penas, y cruzes,
batir tinieblas, esparcir las luzes.
En nuestra Compañia
este ha sido, y será, y es en el dia
el Reyno deseado,
imperi'o universal, y bien fundado.
Pero siempre se tiene
gran cuidado, y ā todos se previene,
que este imperio, y estado
no es mostruo, ni está descabezado:
ō hablando con limpieza,
que es un cuerpo, que tiene su cabeza.
Que esta cabeza es una;
una sola, y no mas, y por fortuna,

esa estable, y visible,
lengua de verdad, voca infalible.
No es Aguila imperial; y es tambien llano,
que el Papa no es la fábula de Jano[130],
o si bien lo reparas,
un hombre mal formado, y de dos caras.
Es pues uno, y perpetuo, y que reside
en Roma, y a la Iglesia alli preside;
con potestad del Cielo,
dada por Christo ā Pedro aca en el suelo.
Un Xefe universal, y Sucesor
de S. Pedro, ā q^{n} rige el Salvador.
Este punto sagrado
del sucesor de Pedro, ō del Papado,
es el exe, en que estriva
con la Iglesia de Christo la fe viva;
y en nuestro apostolado,
artículo quizial, punto jurado[131].
Y aunque es un arduo asunto,
arrancar de sus quicios este punto,
y proiecto arriesgado,
dar contra el Papa, y su pontificado:
pero si al fin empieza
division entre el cuerpo, y la cabeza,
[f. 10] A quien se ha de seguir? con q^{n} iremos?
Por q^{e} rumbo, y veredas tomaremos?
No queda arbitrio sano,
sino ir con su Pastor, que es el Romano:
seguir con entereza
los miembros de esse cuerpo a su cabeza;
contra vanos pretextos, falsas capas,
senti'r siempre, y unirse con los Papas.
La ovexa, y el cordero,
al silvo del Pastor van con esmero;
y entre riesgos, y apuros
iendo con el, caminan mui seguros.

[130] Jano es, en la mitología romana, un dios que tenía dos caras mirando hacia ambos lados de su perfil, padre de Fontus. Jano era el dios de las puertas, los comienzos y los finales. Por eso le fue consagrado el primer mes del año (que en español pasó del latín *Ianuarius* a *Ianeiro* y *Ianero* y de ahí derivó a Enero).

[131] Se refiere al cuarto voto de obediencia especial al Papa para las misiones.

Ai! del miembro, y ganado
que muere por vivir descabezado!
Vaya lexos, y ā riedro[132]
el sistema que aparta de S. Pedro;
y huiendo del, y Roma,
siembra zizaña, cria la carcoma;
ō dando en error vario,
nos separa de Christo en su Vicario.
Vicario dixe, y digo, porq[e] Cristo
proveyò por su Iglesia; y está visto
que fuera providencia
mui' manca, y de poca consistencia,
si muere Pedro en Roma, los Pastores
se acabaran con él, sin sucessores.
Esta es nuestra doctrina,
y Christiana, Católica, y divina.

Para por Dios, amigo:
y escúchame otro rato, que prosigo.
Contra este fundamento
de la Iglesia de Dios, que es su ci'miento,
los Hereges Sectarios,
hombres tan zorras, como temerarios,
alzaron gresca, y grita:
hasta que el noble Romano Jesuíta,
cuerpo a cuerpo en campaña,
los convatió, y deshizo la maraña:
[fol.11] Logrando en la victoria,
por lauro del triunfo la gran gloria,
de quitarles la mascara, y la capa,
y hacerles condenar de Iglesia, y Papa.
Esta secta rabiosa,
mas que el tigre de Hircania[133], y feroz Osa,
ha tiempos, que conspira,
llevada de la embidia, y de la ira,
ā concitar el mundo
y moverle ā furor, y odio profundo
contra el gremio sagrado,

[132] Arriedro: Arredro. Atrás, detrás o hacia atrás.

[133] Hircania. País del Asia Menor, en persa antiguo Varkâna, "país de lobos", está situada entre el mar Caspio al norte, el cual era llamado en la antigüedad océano Hircanio, y los montes Elburz en el sur y oeste. Sus tigres eran considerados feroces y peligrosos.

que su falsa doctrina ha refutado.
Son hijos de Ugonotes[134].
Son Jansenistas[135], y de dos cogotes;
no disputes de nombres,
llamense asi, ō asado, ellos son hombres,
que aborrecen la misa
y visten todo dolo por camisa.
Hacen guerra por vicio,
al santo Sacramento y Sacrificio:
y por rabia, y enojos,
vàn ā sacar al Papa los dos ojos.
De ai' viene tanto embrollo.
Pero estan a la cadena, y en el rollo[136];
y lo escrito, está escrito:
y el Jansenista quedará proscrito,
mientras que Roma es Roma,
por mas vueltas que dé, y él se carcoma.
Aora, porque veas,
quan insulsas, inconexas, feas,
son las cosas que has dicho,
voi te[137] ā poner tal qual como en su nicho.
Dime el sol del Ori'ente[138],
que sacò del, sino salvar su gente?
Y en la India y Japones
convertir a millares, y millones?
El, después de mi'l muertes,
en caminos, martirios, y los fuertes
[f. 12] trabaxos de su vida,

[134] Seguidores en Francia de las doctrinas de Calvino.

[135] El jansenismo es un movimiento religioso de la Iglesia católica, principalmente en Europa, de los siglos XVII y posteriores. Su nombre proviene del teólogo y obispo Cornelio Jansen (1585-1638). La obra fundamental del jansenismo es el *Augustinus*, escrito por Cornelio Jansenio (1585-1638) pero publicado de forma póstuma (Lovaina, 1640) debido a la controversia teológica que hubiera podido generar. Basado en este libro surge un movimiento que se desarrolla en tres ramas: jansenismo teológico, jansenismo moral-espiritual (influyente en el rigorismo moral en los siglos XVIII a XIX), y jansenismo político-antijesuítico-galicanista (considerado como el movimiento mayoritario dentro del jansenismo).

[136] Columna de piedra, ordinariamente rematada por una cruz, que antiguamente era insignia de jurisdicción y que en muchos casos servía de picota, donde se exponían públicamente las cabezas de los ajusticiados, o los reos.

[137] Voi te: Te voy.

[138] San Francisco Javier (7.04.1506 – 3.12.1552), jesuita misionero nacido en el castillo de Javier y fallecido en la isla de Sanchón (China). Se destacó por sus misiones que se desarrollaron en el oriente asiático y en el Japón. Recibió el sobrenombre de Apóstol de las Indias.

toda penosa, toda dolorida,
que (caso nunca visto)
hicieron sudar sangre al mismo Christo.
Murió, mirando al Cielo,
sin cama, sin abrigo, sin consuelo,
ā vista de la China,
en una choza, como q^{n} reclina
sus miembros en el suelo
flacos, y consumidos con el zelo:
ō imitando, a q^{n} hablo
al pesebre del Señor en el Establo.
Así' murió Xavier, que convertia
mundos nuevos, que Dios para el hacia.

Ancheta[139], aquel Atlante,
que aun ā vista de Xavier es un gigante,
que sacó del Brasil,
siendo un Apostol, que valiò por mil?
En el tiempo mas crudo
sacó, andar pobre, roto, y aun desnudo;
ambre, sed, y sudor, y en una pieza,
vivir descalzo, al aire la cabeza.
Despues de penas largas,
mil fatigas, y cruzes mui amargas;
mas aies, y martirios,
que espinas ai en rosas y los lirios,
milagros increíbles,
y haver vencido muchos imposibles,
y dado a Dios Naciones
con raras, y estupendas conversiones;
viviò, y muriò sin lecho,
Dios en el corazon, Christo en el pecho.
Así vivió, y así muriò en un Burgo
Joseph de Ancheta, el nuevo thaumaturgo.
Que sacó de Ethiopía
el Patriarca Oviedo[140], sino copia

[139] Beato José de Anchieta, (San Cristóbal de La Laguna, 19.03.1534 - Anchieta, 1597). Fue el fundador de la ciudad brasileña de São Paulo y conocido como Apóstol de Brasil. Declarado venerable en 1734, fue beatificado por el Papa Juan Pablo II en 1980.

[140] Andrés de Oviedo (Illescas, Provincia de Toledo, España, 1518 – Fremona, Tigray, Etiopía, 29 de junio de 1577), también conocido como André da Oviedo, fue un misionero jesuita español y patriarca de Etiopía. El 19 de junio de 1541, estando en Roma, ingresó en la Compañía de Jesús, nueve meses después de que ésta fuese aprobada por el papa Paulo III.

de graves pesadumbres,
haviendo con el Padre de las Lumbres
[f. 13] alumbrado sus gentes,
que besaron al Papa reverentes
sus sacros pies, y andando,
se unieron ā la grey de su comando?
El, y sus sucesores,
unos mártires, y otros Confessores,
duros como los bronzes,
en tierras ignoradas hasta entonzes,
con miserias, y heridas,
perdieron sus tristes, y penosas vidas.

Pues, que diré de Riccio[141], que camina,
perdido muchas veces, ā la China:
logrando en aquel suelo,
lo q^{e} un Xavier no pudo con su celo?

Que de Acosta[142] el profundo,
nuevo reparador de un nuevo mundo,
a quien blandon[143] en mano,
predixo un Angel fruto soberano;
diciendo: Dios no engaña,
asi será tu luz en nueva España?

Que de Ignacio Azevedo[144],
Naufrago, y Marti'r, que con su denuedo,

En otoño de ese año viajó a París, en cuya universidad estudió teología; sus estudios fueron interrumpidos por la guerra entre Francia y España, de manera que tuvo que continuarlos en Lovaina, terminándolos en 1544. Fue coadjutor del patriarca de Etiopía Ioan Nunes Barreto en la misión apostólica que patrocinaron Juan III de Portugal y San Ignacio de Loyola; al morir Nunes, le sucedió en el patriarcado.

[141] Mateo Ricci, (Macerata, 6 de octubre de 1552 - Pekín, 11 de mayo de 1610) fue un misionero católico jesuita. La Compañía de Jesús lo destinó a China donde pasó casi treinta años predicando el cristianismo. Con su *Ars memorativa* o "Palacio de la memoria" (teoría mnemotécnica medieval) logró despertar el interés de los chinos. Aplicaba la técnica de construir un palacio imaginativo cuyas estancias se multiplicaban y atestaban de imágenes combinadas, a cada una de las cuales se asociaba un símbolo o idea. Este método, junto con la aplicación del mercurio para la extracción de plata, convenció a los chinos de la superioridad de la cultura de Ricci, lo que le facilitó las grandes conversiones a la fe que predicaba.

[142] José de Acosta (Medina del Campo, 1540 – Valladolid, 1600) fue un antropólogo y jesuita español que desempeñó importantes misiones en América desde que en 1571 viajase al Perú. Hizo importantes observaciones científicas en el campo de la antropología y las ciencias naturales. Asimismo, mencionó que los indígenas americanos habrían cruzado a América a través de Siberia.

[143] Blandón: Hacha de cera de un pabilo.

[144] El Beato Ignacio de Azevedo y sus 39 compañeros (conocidos como mártires de Brasil o de Tazacorte) se dirigían a la misión jesuita de Brasil en el año 1570. Partieron de Lisboa el

caudillo de quarenta,
cuia sangre en el mar, y la tormenta,
ervia, y era fragua,
que encendio con sus chispas, olas, y agua?
Aquel, que en la agonia
enarboló la imagen de Maria;
y con ella en sus manos,
exhortaba al martirio ā sus hermanos.
Por proceso infinito,
dexo ā un noble Aquaviva[145], dexo a un Brito[146],
dexo a Brebeufes[147], Lallemantes[148],
dexo a muchos Eroes, o Gigantes,
valientes Campeones,
honor del otro mundo, y las Naciones.
Es querer ā Neptuno
contar todos sus pezes uno a uno.
[f. 14] Vengamos al gran hombre,
que por solo su ingenio tiene nombre,
y brindaba en su copa
las delicias del pulpito a la Europa;
y puso por ribete
el gusto de hablar bien ā su bonete.

Digno de mas memoria,

5 de junio de 1570 en tres naves rumbo a Brasil. Llegando a la Isla de la Palma en Canarias, hicieron escala en el lugar de Tazacorte, unos días después, al continuar su ruta hacia el puerto de Santa Cruz de la Palma, frente a la punta de Fuencaliente de La Palma, la nave fue atacada por los hugonotes calvinistas, al mando de Jacques de Sores. Tras ser capturada la nave aquel 15 de julio de 1570, los 40 jesuitas fueron martirizados, siendo apuñalados y lanzados vivos al mar.

[145] San Rodolfo Acquaviva (Atri, Abruços, 2 de octubre de 1550-Cumcolim, Goa, 25 de julio de 1583) jesuita italiano martirizado en la India.

[146] San Juan de Brito (Lisboa, 1 de marzo de 1647; Maduré, India, 4 de febrero de 1693), santo y mártir jesuita. Destinado en 1673 a las misiones de India en Malabarm aquí se convirtió en un panderam asceta con barba y turbante, mediador entre los parias y los brahamanes. En 1684 fue a Madurai donde fue capturado y torturado, se le perdonó la vida con la condición que no volviera a predicar por esas regiones. En 1687 volvió a Portugal, donde fue muy bien recibido y el rey le pidió educara a sus hijos, él prefirió lo devolvieran a la India. En 1690 convirtió al príncipe Teriadevan de Malabar, quien dejó la poligamia, quedándose con su primera mujer, dándole recompensa a las otras, pero una de ellas se quejó y lo calumnió, por lo que fue tomado prisionero y degollado.

[147] San Juan de Brébeuf (Condé-sur-Vire, Normandía, 23.03.1593- Nueva Francia, 16.03.1649) fue un misionero jesuita francés. Pionero de la evangelización de Canadá, murió martirizado por los indígenas iroqueses. Fue canonizado el 21.06.1930 por Pío XI.

[148] San Gabriel Lalemant (París, 3.10.1610-Wendake, Canadá, 17.03.1649). En 1648 fue enviado Wendake como misionero y asistente de San Juan de Brébeuf. Permaneció ahí sólo seis meses antes de ser capturado por los iroqueses, torturado y asesinado. Fue canonizado el 21.06.1930 por Pío XI junto con otros siete mártires jesuitas de Canadá.

por su virtud y el Eroe dela gloria.
Hablo de Vieyra[149], y sus misiones,
el que a lerdos salvages marañones
y otras Naciones brutas,
su ingenio, erudición, arte y disputas,
su vida, y su persona
sacrificò: y lo tuvo por Corona.
Con tal tesón, y empeño,
que ni la dulce patria, el Rey su dueño,
ni la Italia, y España,
Roma, Madrid, el Papa, fuerza, y maña,
ni todo el mundo junto,
le hicieron desistir del arduo asunto.
Querer llenar el hueco
de Criminal[150], de Lobo[151], de Pacheco[152]
y otros mil campeones,
que el Estandarte real, y los blasones
de Christo enarbolaron,
y el Evangelio, la fe, la Cruz plantaron
en barbaras Naciones,

[149] António Vieira (Lisboa, 6.02.1608-Bahía, 18.07.1697) fue un jesuita portugués, escritor y orador. Misionero en Brasil, personaje políticamente muy influyente del siglo XVII. Defendió los derechos humanos de los pueblos indígenas, combatiendo su explotación y esclavización, por lo que le llamaban "*Paiaçu*" (Padre Grande, en Tupi). Defendió a los judíos, trabajando por la abolición de la distinción entre Cristiano nuevo y Cristiano viejo. Criticó severamente a muchos sacerdotes de su época, y a la propia Inquisición. Sus sermones pueden considerarse una importante influencia para el Barroco en Brasil.

[150] Antonio (Pietro Antonio) Criminali (Criminale, Criminal). Siervo de Dios, misionero, protomártir de la Compañía de Jesús. Nació el 7.02.1520, Sissa (Parma); entró en la Compañía el 9.04.1542, Roma; fue ordenado en 1544, Coímbra, Portugal; hizo los últimos votos a principios 1549, Sur de la India; murió a mediados de junio 1549, Vedalai (Tamil Nadu), India. En la India, Criminal atendía a los cristianos de Vedalai, donde el comandante portugués João Fernandes Correa, había construido una empalizada contra los badagas, tropas del reino de Vijayanagar, a quienes había vencido anteriormente. Fernandes quiso impedir el acceso de los peregrinos al venerado templo hindú de Rameshwaram para exigirles un tributo. De repente, varios miles de badagas, ayudados por musulmanes, sorprendieron a los treinta o cuarenta portugueses de la guarnición y los vencieron. Pudiéndose salvar, Criminal prefirió quedarse para ayudar a embarcar a las mujeres y niños cristianos, lo que le costó la vida, alanceado y decapitado por los badagas o, según otros, por un musulmán. Sepultado provisionalmente en la playa, su cuerpo no se pudo encontrar. Su causa de beatificación se inició en Parma en 1901.

[151] Jerónimo Lobo (1594-c. 1658), portugués. Misionero en Goa y otros territorios portugueses después de los intentos frustrados de entrar en Etiopía. Jerónimo Lobo (Lisboa 1593-Lisboa 29.01.1678. Tras enseñar durante un tiempo en el colegio jesuita en Coimbra fue de misionero a la India en 1621, llegando a Goa en 1622. En 1625 se afincó en Abisinia como superintendente de misiones en el reino de Tigré, pero unos años después fue expulsado del país, junto con el patriarca y otros misioneros jesuitas. Regresó a la India en 1640, y fue provincial de los jesuitas en Goa. En 1656 regresó a Lisboa, donde pasó el resto de su vida. Escribió en portugués un relato de sus viajes.

desde Goa a los ultimos Japones;
es asunto imposible
ō a la flaqueza humana inaccesible.
No obstante, es cosa de echo,
que oy los hijos de Ignacio tienen pecho,
zelo, valor, y brío,
para llenar, y ocupar todo el vacío;
y que añaden conquistas
mas arduas y gloriosas, según listas
que forman eruditos,
con aprecio, y elogios infinitos.
Lo que padecen diga,
si es, ō no, con afan, y con fatiga;
[f. 15] Y su vida nos canta
que no es, sino por Dios, puesto que es Santa.
A quien nada codicia,
como puede arrastrarle la Avaricia?
Que ambición ai', en donde
no ai que dar al hombre, y él se esconde?
Ō al que vive olvidado
delos propios, de extraños maltratado?
Que premios ō que Gages
buscarán, sino en Dios, entre salvages,
hombres cultos, y blancos,
donde todo es tropiezos, y barrancos,
hambre, sed, injurias, lazos, sustos,
traición, ingratitud, tratos injustos?
Hablar ā hombres bozales[153],
domesticar ā fieras, ō animales,
no es cosa, que cautiva
ā un hombre discreto, y de luz viva.
De los que van de Europa,
unos visten la jerga, otros Estopa:
y en pais menos rudo,

[152] Beato Francisco Pacheco nació en 1566, Ponte de Lima, Portugal; ingresó en la Compañía en 1586, Lisboa; fue ordenado hacia 1596, Goa, India; hizo los últimos votos 7.07.1603, Macao, China; murió el 20.06.1626, Nagasaki, Japón. Llegó a Japón en 1604, y en la expulsión decretada por Tokugawa Hidetada en 1614 le envió a Macao, pero en junio 1615 volvió disfrazado a Japón. Fue capturado en 1625 y encerrado en la prisión de Shimabara, y junto con otros cristianos murió en la hoguera en Nagasaki (20 junio 1626). Pío IX beatificó a los nueve jesuitas el 7 julio l887.

[153] Bozal: Simple, necio, idiota.

se tiene por regalo el lienzo crudo[154].
Unos comen arroz, otros raízes,
otros cassave[155], o frutas infelices.
El maíz, ō la arina
de abas, es delicia. Una sardina,
ō pecezillo ingrato,
es bocado de Rey, sin pebre[156], y plato.
Cangrejos, Lagartixas,
y otras varias inmundas savandijas,
son tal vez la comida, y el deseo
del noble paladar del Europeo.
Es hombre venturoso
q^{n} tropieza con carne de raposo;
de una liebre campestre,
ō bicho nunca visto, aunque silvestre.
Comer carne de Mono
sin guiso, ya es comer por quinto tono.
No ai vino, no ai sidra, no ai cerveza:
buscar eso, sobre ser delicadeza,
seria intento vano.
[f. 16] No es poco, si un hombre encuentra ā mano
agua clara, y de fuente,
ō no turbia, maligna, y pestilente.
Ya ai otros Brevages
en partes; pero propios de salvages,
y tales, que el extraño
no conoze, ō evita por el daño;
y porq^{e} acaso diera
en una cruel furiosa borrachera.
Tambien ai climas buenos,
paises ricos, cultos, mui' amenos,
Colegios bien formados,
surtidos, abundantes, hazendados.
Pero ā nadie dan nada,
sino el vestido, y su ración honrada.
Con aseo, y limpieza,
lo mismo come el pie, que la cabeza.
No pide: y si pidiera

[154] Lienzo crudo: Lienzo no preparado o curado.
[155] Casabe: Pez del mar de las Antillas, de color amarillento y sin escamas.
[156] Pebre: Cierta salsa. Pimienta, especia.

mas, el superior, no se le diera.
No tiene privilegios
el grande sobre el chico en los Colegios.
No tiene más platillo[157]
el Maestro, que el Lego, y parvulillo.
Cada individuo es pobre:
nadie acuña moneda, ō bate el cobre,
todo es común, y está bien arreglado.
Embiar algo ā Roma esta vedado[158],
fuera ierro de cuenta
y abuso de raízes, ō de renta,
y un pecado mortal,
querer surtir con ello al General.
Pero ai mas en el caso,
y es estar atajado ese mal paso:
Pues ai' contra esse ierro
puertas incontrastables, y El Fierro.
Dime, que macho ō mulo
lo hará, sabiendo, que su hecho es nulo,
y nulo por dos partes,
[*Cuadernillo 2. f. 17]* aun quando quisiere usar de malas artes?
El agente, y paciente:
direlo claro: el dante, y recipiente,
cada qual por su lado,
(el caso permitido, que es negado)
y ambos por todos lados, sin remedio,
dieran en nulidad de medio a medio.
Caso desaforado,
sea por ignorancia, ō estudiado,
y en el qual no ai' escusa,
ni al que niega tenaz, ni al que se acusa,
Uno, y otro son Reos,
como incurran en tales devaneos,
y ambos son castigados,
y purgan con la pena sus pecados.
Soi claro, y en el lance,

[157] Platillo: Extraordinario que se da a los religiosos los días festivos, además de la porción ordinaria.

[158] Fue una de las acusaciones más frecuentes. Aludida esta acusación anteriormente en los vv. 201-206.

uno, y otro, cogidos en el tranze,
tendrian que llorar, y no valdria
intercesión en nuestra Compañia.
Fusco, que te pareze?
La verdad tarde, ō nunca se obscureze.
Soi claro, y en Romanze
creo que te hè cogido en el alcanze.

Fusco

Si es verdad, lo que dices,
digo que ya los hombres son tapizes;
ō en esta negra historia,
hablan oi' los mexores de memoria.

Claro

Fusco, no creas eso:
el perro, si no ai carne, roe el hueso.
Ā buena ambre en apuro,
sabes con el refrán, que no ai' pan duro;
y a la embidia, que agravia,
una piltrafa vil sabe, que rabia.
Esta, y el odio juntos
forman en la materia los dos puntos:
y aunq^{e} esconde la mano,
[f. 18] el que tira la piedra, siempre es llano,
que el blanco es oy el Papa,
y el Jesuita un pretexto, y una capa.
Como todo es Papista,
por el và la pedrea, y la conquista.

Fusco

Me cuadra lo q^{e} has dicho.
El Diablo es el Demonio, y un mal bicho.
Pero, amigo, os argui'en
con argumentos tales, que concluien.

Claro

Si me das uno solo;
doite[159] el lauro, y serás el Padre Apolo[160].

[159] Doite: Te doy.

[160] Apolo es hijo de Zeus y Leto y hermano mellizo de la cazadora virgen Artemisa. Fue adorado en la antigua religión griega y en la romana, así como en el neohelenismo moderno. Apolo ha sido reconocido variadamente como dios de la luz y el sol; la verdad y la profecía; el tiro con arco; la medicina y la curación; la música, la poesía y las artes; y más.

Fusco

Centenares por uno
te dare; y no los niega ya ninguno.

Claro

Veamos por Dios, que tales?

Fusco

Escucha, que yo voi' por echos reales.
Quando con arte y maña
conquistaba Cortes la nueva España,
y falto de consejo,
andaba sobre inquieto mui perplexo,
un Padre Jesuita,
que era su confesor, por la maldita
codicia de una suma,
le impelió, ā matar a Motezuma[161].
Después, por la revuelta,
que esto suscitó, con lengua suelta
en pulpitos, y escuela,
y en sus libros, formó la paralela[162]
sobre si es obra pía
matar ā reyes, que hacen tirania?[163].

[161] Moctezuma murió en 1520, es decir, 20 años antes de fundarse la Compañía. La versión recopilada por Sahagún de fuentes tlaltelolcas, dice que los españoles se impresionaron por las joyas y el oro que tenían los nobles, pues estaban celebrando la principal fiesta mexica, Tóxcatl, para la cual previamente habían pedido permiso. Para ello, los españoles pusieron como condición que nadie debería ir armado a la celebración. Cuando ésta se encontraba en su apogeo, cerraron las puertas del patio y exterminaron a todos los participantes, que se estima eran unos 1.000, principalmente nobles, en lo que se conoce como la matanza de Tóxcatl. El pueblo se alzó en una revuelta, y los españoles hicieron prisionero a Moctezuma Xocoyotzin. El 29 de junio de 1520, en un intento para sofocar el violento tumulto, Moctezuma se asomó a la balconada de su palacio, instando a sus seguidores a retirarse. La población contempló horrorizada la supuesta complicidad del emperador con los españoles, por lo que comenzaron a arrojarle piedras y flechas que lo hirieron mortalmente, falleciendo poco tiempo después del ataque. Según la versión española, Moctezuma moriría a consecuencia de sus heridas. Según una versión azteca, recopilada por Bernardino de Sahagún, todos los nobles aztecas que se encontraban en poder de los españoles fueron ejecutados bajo el garrote al dejar de ser útiles, posteriormente al recoger sus cuerpos, que fueron arrojados a la calle, el cuerpo de Moctezuma mostraría heridas de espada. La muerte por la lapidación de sus súbditos parece ser la más aceptada entre los historiadores actualmente.

[162] Paralela: Trinchera.

[163] El tiranicidio, es dar muerte al tirano, al gobernante o dirigente que ha dejado su rol de líder y protector de sus gobernados y que se ha convertido en déspota o criminal. Es un término que viene de la Antigua Grecia. Su teorización en la época posterior incluye su debate en la escolástica medieval (Tomás de Aquino) y moderna (Padre Mariana) siendo posiblemente uno de los precedentes intelectuales de las revoluciones burguesas inspiradas en el liberalismo clásico, al permitir moralmente el derecho de rebelión contra un poder opresivo, e incluso el regicidio o muerte del rey, en particular por la Revolución Francesa.

Llamabase este Padre
Juan de Palacios[164], y era su compadre.
Tambien a los Pizarros[165],
un P^e Vizcayno, y dos Navarros
y algunos Andaluzes
dieron dictamen, norma, medios, luzes
para hacerse Señores,
y llamarse a su arbitrio Emperadores
[f. 19] del Peru, y hacer daños
al natural, al vago, a los Estraños:
Prender, matar, robar, y hacer la guerra,
formar leyes, y alzarse con la tierra.
Despues, Pizarro muerto,
se unieron, y escribieron de concierto
un libro intitulado:
Causas de rebelion por el sagrado[166].
En suma, la zizaña
del Peru, y otras varias contra España:
alborotos de gentes,
y otros muchos sistemas insolentes.
Las guerras del chileno,
de suio tan guerrero, como bueno,
y otras muchas naci'ones
vienen dela ambición, y persuasi'ones
de vuestra Compañia,
sobre la vasta, y fiera monarquia.

[164] Ignoramos a quién se refiere. No puede ser jesuita, pues la Compañía fue fundada en 1540, los primeros jesuitas llegaron a Brasil en 1549, a México en 1572, y Moctezuma murió en 1520.

[165] Francisco Pizarro murió en 1541 y Gonzalo Pizarro Alonso en 1548. Al terminar la misa, el teniente Francisco de Chaves y otros amigos se fueron a comer a casa de Francisco Pizarro. Rada, al ver que Pizarro no había acudido a misa, determinó acabar con él en su propia casa. Escogió a once de los más osados de sus secuaces y se encaminaron a la casa de Pizarro mientras gritaban por la calle ¡Muera el tirano…, muera el traidor! Francisco Pizarro, cuando sintió las voces, comprendió que la amenaza era cierta y recomendó al teniente Francisco de Chaves que guardase la entrada del salón con unos veinte hombres que le acompañaban; mientras el marqués buscaba su espada. Cuando sintió pasos por la escalera, Chaves abrió la puerta para intentar detener a los de Rada pero una certera estocada lo hizo rodar escaleras abajo. Al ver al teniente mal herido, los que le acompañaban pusieron pies en polvorosa y se descolgaron por las ventanas hacia la huerta. Solamente quedaron en la sala siete de la servidumbre de la casa, dos fueron heridos y los otros cinco muertos. Salió Pizarro de su estancia y le dijo a Martín de Alcántara que se defendiera, pero ya era tarde. Una estocada dejaba a éste tendido en el suelo mientras el marqués se defendía con sobrados bríos. Mientras Francisco Pizarro atacaba a uno de los contrarios, los otros de Rada lo rodeaban y le daban una estocada en la garganta. Francisco Pizarro moría en aquella estancia el día de San Juan, el 24 de junio de 1541.

[166] Ignoramos a qué obra se refiere.

Mas estraño es el caso
y mas propio y antiguo aquel mal paso,
quando Beltran Claquín[167], y dⁿ Henrrique
entraron en capilla; y por un pique,
despues de crudas guerras,
y asolacion de pueblos, y de tierras,
metieron en el duelo
a Dⁿ Pedro el Cruel, con falso zelo,
y en dolosa compaña
le mataron, al fin, con arte, y maña[168] .
Consta de un libro viexo,
que Claquín se movio por el consexo
de un Frances Jesuita,
hombre de testa, e intención maldita.
Y añade el pergamino
que el nombre de ese tal era Causino[169]:
Quien por pretexto, y manta,

[167] Bertrand du Guesclin fue un militar y condestable francés, nacido en La Motte-Broons, cerca de Dinan, Bretaña (Francia), entre 1314 y 1320, y muerto en Chateauneuf-de-Randon, Auvernia (Francia), el 13 de julio de 1380). Du Guesclin es célebre en su país por el papel que tuvo en la Guerra de los Cien años en contra de Inglaterra, y famoso también en España por haber intervenido en las campañas que Enrique II de Trastámara, el fratricida, sostuvo contra su hermano el rey Pedro I de Castilla.

[168] Cuando Carlos V de Francia quiso librarse de la molesta presencia en su reino de los ejércitos mercenarios conocidos como las «Grandes Compañías», los envió bajo el mando de Du Guesclin a intervenir en la guerra civil castellana en favor de Enrique II contra Pedro I, el Cruel. Du Guesclin fue vencido y apresado en la batalla de Nájera (1367), pero fue rescatado, reorganizó sus tropas en Francia y consiguió la victoria en Montiel (1369). Sitiado Pedro I en el castillo de Montiel, pidió negociar con Du Guesclin su huida, ocasión que éste aprovechó para prepararle una trampa en la que -con su ayuda- Enrique II asesinó a Pedro I, quedando así implantada en Castilla la Casa de Trastámara. Du Guesclin intervino luego en la guerra de Castilla contra Portugal y combatió eficazmente a los ingleses. En 1370 fue nombrado con destable de Francia, cargo desde el que emprendió la reforma de la administración y el ejército reales. Murió durante el asedio a una fortaleza. Hay conjeturas sobre la herencia templaria deDu Guesclín, y el primer documento que atestigua que fue uno de sus grandes maestres se le atribuye a un jesuita, Bone, pero parece ser que sólo se trataba de una invención para afianzar a una recién nacida sociedad para el resurgimiento de los templarios constituida por el Duque Felipe de Orleans.

[169] Puede referirse a Nicolás Caussin, jesuita francés (1583-1651), que maquinó contra Richelieu y, descubierta la conjura, fue alejado del cargo de confesor del rey. Nació el 27.05.1583, Troyes (Aube), Francia; entró en la Compañía el 23.09.1607, Rouen (Sena Marítimo); fue ordenado en 1615, París; hizo los últimos votos el 1.11.1622, París; murió el 2.07. julio 1651, París. El cardenal Armand de Richelieu lo eligió para suceder a Jacques Gordon, como confesor del rey, a pesar de que los superiores jesuitas trataron, en vano, de disuadirlo por tratarse de un religioso cándido y espontáneo. Caussin representó inoportunamente al rey (8 diciembre 1637) contra Richelieu, de modo tan largo y vivaz, que le perturbó fuertemente. Informado Richelieu, esquivó con habilidad una confrontación delante del rey y le intimó a

escrivio, y esparcio la corte santa[170].
Pero calle la historia:
callen los libros; no hable la memoria.
[f. 20] A los ojos! Los ojos
persuaden mas, y excluien trapantoxos[171].
Dexemos lo pasado.
Harto havemos oi visto, y aun palpado.

Es caso bien reciente
lo del rey Nicolao el insolente[172].
(tiemblo quando lo pienso:
no me atrevo a contarlo por extenso).
Aquel Xefe orgulloso,
revelde, infame, ingrato, y ambicioso,
que armò contra la España
todos los Paraguayos en Campaña.
Este campeon, que fiero
se hizo llamar Rey, y es el pri'mero
en las Indias, y Europa de este nombre,
no se si monstruo, u hombre,
quarenta mil soldados
bravos, valientes, bien disciplinados,
puso en armas, y hacia

que eligiera entre su ministro y su confesor. Pese su afecto por Caussin, Luis XIII lo abandonó y lo desterró a Rennes. Creyendo que era culpable de una falta grave y temiendo represalias contra el establecimiento de la Compañía en Francia, el provincial y, después, el general, le impusieron sanciones canónicas. La muerte de Richelieu puso fin a sus desgracias, pero continuó avivando polémicas por sus refutaciones doctrinales.

[170] NICOLÁS CAUSSIN, *La cour sainte* (París, 1624).

[171] Trampantojos: Ilusión, trampa, artificio con que se engaña a uno haciéndole ver lo que no es.

[172] De entre todas las polémicas dirigidas en contra del llamado Estado Jesuítico del Paraguay fue la que encontró mayor difusión. El origen de esta leyenda es una novela picaresca que fue tomada por historia: *Histoire de Nicolás I, Roi du Paraguay et Empéreur des Mamelus (*São Paulo 1756), que pronto se tradujo al italiano y al holandés sumando ocho ediciones en el curso de poco tiempo. Los acusadores se sirven de la obra de un ex-jesuita resentido, expulsado de la Orden, Bernardo Ibáñez de Echávarri (1716-1762): *Reino jesuítico del Paraguay demostrando con los documentos más clásicos de los mismos padres de la Compañía, los que confiesan y evidencian la regia soberanía del R. P. General con independencia y aún odio de la España* acabado en 1761 y publicado en 1770 en la imprenta de la Gazeta Real de Madrid. Pretende demostrar que los jesuitas fundaron un Estado independiente, cuya soberanía correspondía al General de la Orden. Guillermo FURLONG CARDIFF, "El expulso Bernardo Ibáñez de Echávarri y sus obras sobre las misiones del Paraguay", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 2 (1933) 25-34; Félix BECKER, "La guerra guaranítica desde una nueva perspectiva: historia, ficción e historiografía", *Boletín americanista*, Nº. 32, (1982) , págs. 7-37; Félix BECKER, *Un mito jesuítico. Nicolás I, rey de Paraguay. Aportación al estudio del poder de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII*, Asunción 1980.

el exercicio Prusiano cada día.
Tenia mas caudales
en su tesoro, y en las caxas reales,
que las dos Indias juntas:
anzas de plata, y oro hasta las puntas.
El acuñò moneda
con su imagen, que oi' mismo en Madrid queda;
en gruesas cantidades
por memoria, y padron delas edades,
y a no haverle colgado
en Portugal, el cuento era acabado.
Todos saben, y es claro,
que este rey ambicioso, infiel, avaro,
era Profeso dela Compañia,
y traxo, y aun fundó la Monarquia.

Claro

Jesús!, que desatinos!,
Tales, y tantos son los torbellinos
de fabulas que ensartas:
la inconnexión, y embrollo de esas sartas
[f. 21] es tanta y tan horrenda,
tan falsa, inverosímil, y tremenda
la mentira que azi'nas,
que estoi' pasmado y no entiendo, como atinas
con tanto, y tal embuste;
pues no ai hombre, ni ai Angel, que lo ajuste.
No sé, por donde empieze;
(tampoco la materia lo mereze).
Ō como tanta pieza
no te rompió el celebro, y la cabeza.
Aun para el mal Demonio
parece ni'mio el falso testimonio.
Escucha un breve rato:
y oiga contigo todo necio ingrato.
Quando Cortes andaba
por Mexico, Loyola no soñaba,
en fundar Compañia,
y estaba lexos de santo todavia.
Dormia aquel profundo
sueño de vanidad, que embarga al mundo.

Luego es falso, y patraña
lo del buen Padre de la Nueva España.
Pues toda razón grita,
que antes de Ignacio no huvo Jesuita:
ā menos, que te quadre
ser el hijo mas viejo, que su Padre;
ō haver sido por fuero,
antes que nacido consejero;
ō antes de tener Madre,
estar sirviendo el hijo de Compadre.
El buen Juan de Palacios
es natural que andaba en los espacios;
que son imaginarios:
si ya no es droga delos boticarios.
El Plan de los Pizarros
con el Bizcayno, y dos Navarros
es cuento peor ilado
y de hombre loco, por descavezado.
[*f. 22]* Es de pies a cabeza,
mentira insulsa, que me descabeza.
Creo que te lo fundo:
pues no havia Jesuitas en el mundo.
Mucho despues nacieron,
Nada eran; luego nada hicieron:
sino es que ā la comedia
viniessen antes, por la ciencia media[173];
y alborotasen gente
con la gracia de Dios indiferente.
Antes de tener alma,
acaso se llevaban ya la palma,
en hacer mil insultos,
y eran letrados, o juris consultos,

[173] Para rebatir esas acusaciones, imposibles, por no existir los jesuitas, recurre al molinismo y las trata como hipótesis semejantes a los futuros y futuribles. El jesuita Luis de Molina (1535-1600) utilizó la expresión *scientia media* («ciencia media») para referirse a la ciencia divina de los «futuribles», es decir, el conocimiento que posee Dios de los futuros contingentes o condicionados (los que ocurrirían en unas determinadas condiciones). Según esto, Dios sabe cómo actuaría cualquier sujeto libre colocado en cualesquiera de las circunstancias o condiciones posibles. Atribuyendo a Dios la «ciencia media», Luis de Molina creyó solucionar el conflicto entre la libertad humana y la omnisciencia y omnipotencia divinas: Dios coloca al hombre en un determinado orden de circunstancias sabiendo lo que va a hacer, pero es el hombre el que elige una manera de actuar y no otra. Cf. Varios, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid 1973, III, 1500-1501.

formadores de leyes,
y duchos por ensalmo en matar Reyes.
En las cosas escritas,
no se encuentra aquel libro, que me citas:
segun tu lo intitulas;
solo se halla en la imprenta de las mulas.
Lo de Chile, y el cuento
de otras partes no tiene mas cimiento.
Todo es escoba suelta,
ō patraña sin chiste, y mui revuelta.
Saldràs de error, y engaño,
y hallaras gusto con el desengaño,
leiendo la Araucana,
de Musa antigua, amena, y bien galana,
y entonzes maravilla,
que florecio en España quando Ercilla[174].
Es raro fenomeno,
que el Jesuita a Chile, y el chileno,
metiese en los apuros,
estando en la región de los futuros.
Vino al mundo despues; y sus hazañas
en Chile, en Quito, y en las dos Españas
se saven, y se cantan, y en la historia
hacen feliz, y eterna su memoria,
*[f. 23] e*n uno, y otro mundo,
sobre cimiento sano, y mui profundo,
fundó la Compañia
el Evangelio, y le funda oi en el dia;
Y entra en las Poblaciones
publicando la paz en sus misiones,
quitando chismes, riñas,
y otras disensi'ones, que a las viñas,
como inquietas raposas,
las pierden, como especies espinosas.
La palabra de Dios nunca pervierte.
Luce, enseña, conforta, y aun convierte.
Y es de notar de paso
una cosa bien rara, que hace al caso:
y es que, como por juro

[174] Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533-1594), autor del poema épico *La Araucana*.

de heredad[175], y una especie de conjuro
asientan, por primeros
principios nr̃os Padres Misi'oneros,
el matar la codicia
y cerrar su infame boca ā la malicia,
previniendo ā la gente,
con tono libre, grave, y reverente,
que por leyes precisas,
nada admiten por sermon, y misas.
Que el fin de sus tareas, y su zelo
es solo ganar almas para el cielo:
Y al fin de la jornada
buscar ā Dios, y no llevarse nada;
y hacen saber al Cura, y al Alcalde,
y al pueblo todo, que lo hacen de valde.
En fin, es su estrivillo,
entrar diciendo ā golpe de Martillo:
"Vuestras almas queremos:
sin un pan entramos; sin un pan saldremos".
Lo del famoso pique
de Dⁿ Pedro el Cruel con dⁿ Henrrique,
los niños de memoria
lo relatan, y consta por la historia.
[f. 24] Y es vino de otra cuba.
Ni viñas, ni bodegas, ni una uba
tenia en esos tiempos, o esa hera
toda mi Religion, porque aun no era.
Si Claquin, por su zelo
tramó la conferencia, y armó el duelo,
y en el mai'or trabajo,
puso enzima al que caió debaxo:
y en suma dio la ley, y mató al Rey,
sin querer quitar Rey, ni poner ley.
Era Francés: y el mundo le confiesa,
que obró con su nación, y a la francesa.
Pero la Compañia,
y todo Jesuita en aquel dia,
y sus tristes apuros,
poblaban la región de los futuros.

[175] Juro de heredad: Especie de pensión perpetua que se concedía sobre las rentas públicas.

No eran aun existentes;
ō andaban como a bueltas con los entes,
que habitan por fortuna
en el concavo, y Disco de la Luna.
Estaban mui de espacio
en tiempos de Claquin, a S. Ignacio
esperando, y andaban
en el seno de Dios, por si atisbaban
en el, y sus abuelos
las señas de aquel hombre de los Cielos.
Nacio siglos despues. Luego delira
el que inventó y esparze la mentira.

Alegar a Causino,
es aun maior desvarro, y desatino.
Causino, el eloquente,
era niño en los tiempos del valiente
Henrique quarto, que hizo
su pronostico herido del hechizo
de su modestia, y bellas
prendas que relucían como estrellas.
Quando le vio, se dize
que dixo con presagio bien felize,
[f. 25] buelto a Cotton[176]: "Amigo,
mucho tesoro llevas oi' con tigo.
Cuida del Compañero:
sera el Iris de Francia, y su Lucero".

Fue el Confesor sereno
de Luis su sucesor: y hombre mui bueno,
mui sabio, y eloquente;
y en letras, y en virtud tan eminente,
como muestran sus obras,
y haver otros lucido con sus sobras.
Es Escritor, que encanta,
y es echizo sin par su corte santa.
Bueno estaba Causino,
si huviera sido alcabuete de Claquino,
que algunos siglos antes
armó la trama de los contrincantes.

[176] Parece referirse al jesuita Pierre Cotton (1564-1629), natural de Néronde, confesor de Enrique IV y de Luis XIII.

Lo del Rey Nicolao
todo es aire, y espuma, ō humo, y vaho.
Unos le hacen hermano Coadjutor,
otros Padre profeso, y superior:
Algunos misionero:
todos mienten: y es chisme de un salsero.
No huvo tal Rey, ni Roque
en Paraguay[177]; y solo en el Bodoque[178]
infeliz de un Questero[179]
reinó: y en el papel, pluma, y tintero.
Ya se sabe en España,
y en las Indias, que todo fue maraña,
y enredo de falsarios,
y hombres en si villanos, y contrarios
a la Nación: Un cuento
nacido de despique, y sentimiento,
por haverse frustrado
un trueque falaz, y mal trazado
de tierras, y naciones,
causa de apostasia, y desazones.
Hablo del mal intento
de la permuta, por el Sacramento[180]
de tierras Españolas:
[f. 26] un trato de mil Diablos con sus colas:
injusto a todas luces;

[177] En Paraguay tuvieron lugar desde 1610 las famosas reducciones o doctrinas con los indios guara-níes, experiencia única en las misiones de Hispanoamérica, llevada a cabo por la Compañía de Jesús. El mismo Voltaire, no demasiado amigo de lo jesuítico, dejó escrito*: "Cuando en 1768 cesaron en las misiones los jesuitas, éstas habían alcanzado quizás el grado más alto de perfección al que es posible llevar a un pueblo joven, y ciertamente a un estado muy superior al que existe en el resto del nuevo hemisferio. Las leyes eran respetadas allí, la moral permanecía pura, una feliz hermandad unía cada corazón, todas las artes útiles estaban en un estado floreciente e incluso algunas de las más agradables ciencias; la plenitud era universal"*.

[178] Persona de corto alcance o entendimiento.

[179] Cuestero: Mendicante.

[180] Se refiere a la colonia de Sacramento y al Tratado de Límites o de Madrid, firmado por Fernando VI de España y Juan V de Portugal el 13.01.1750 para definir los límites entre sus respectivas colonias en América del Sur. Este tratado se enmarca en la sucesión de tratados de límites firmados entre España y Portugal desde el siglo XV cuando se firmó el Tratado de Alcáçovas. El tratado, basado en el principio de derecho romano *Uti possidetis, ita possideatis* (quien posee de hecho, debe poseer de derecho), amplió los dominios de Portugal dejando los límites de Brasil prácticamente en su estado actual. Dado que en 1750 España tenía establecimientos en territorio portugués y viceversa, el tratado estipulaba, en base al *uti possidetis ite possideatis* (quien posee de hecho, debe poseer de derecho) el establecimiento de límites claros para los dominios de España y Portugal, forzando la cesión de cada una de las partes de

de que todo Español, oy se hace cruzes,
vender por casi' nada
a nuestra Christiandad, y bien zanjada;
y a naciones, o gentes
fieles, arraigadas, obedientes:
arrancar por engaño, y falso zelo
los pueblos de su casa, y patria suelo,
y obligar con violencia
ā rendir ā otro dueño la obediencia.
En suma, al Paraguaio,
como ā un triste canario, y papagaio,
meterle en una jaula,
estrañarle y vender por una maula[181],
entregarle mano
del Portugues, que tiene por tirano,
y aborrece de suerte,
que no le puede ver mas que la muerte:
rompiendo el juramento,
con que pueblos, y Rey por mutuo asiento,
fe neta, y pura
se obligaron con pública escritura.
Las Colonias entonces,
(que mucho si gemian aun los bronzes?),
sintieron el agravio
hasta el alma. Mas todo el desagravio
suio, y de tantos males,
que fue, sino doctos memoriales,
que alegaban en suma,
con moderada, mas nerviosa pluma,
muchos inconveni'entes,
como el derecho propio, y de las Gentes,

los territorios, colonias, misiones o establecimientos situados en la parte contraria. Portugal entregaba a España la Colonia del Sacramento (art. XIII) y recibía a cambio los territorios del Sur, el nacimiento del río Ibicuí, las misiones, el margen derecho del río Guaporé y cedía el territorio occidental del río Japurá al Amazonas y la navegación del río Içá (art. XIV). Además se establecía que en caso de guerra entre Portugal y España en Europa, sus vasallos de América del Sur permanecerían en paz (art. XXI). Como consecuencia de la demarcación de los nuevos límites, la región de las Misiones Orientales que comprendía los siete pueblos de las reducciones jesuíticas que quedaban en la margen izquierda del río Uruguay, había de pasar a manos portuguesas. Los jesuitas se opusieron porque en los territorios de Portugal se permitía la esclavización de los indígenas, que ofrecieron resistencia armada a la decisión de España, en lo que se conoce como Guerra Guaranítica (1752-1756). El Tratado de Límites fue anulado por el Tratado de El Pardo de 1761.

[181] Maula: Cosa inútil o despreciable.

la injusticia del trato,
ō el error de vender por liebre gato,
la buena fe, el asiento,
la fuerza, y religión del juramento?
Los Padres nada hicieron
en este tiempo infeliz, que no devieron.
Estaban a su cargo
[f. 27] los míseros pueblos del contorno amargo.
Eran, si bien lo apuras,
los Padres, los Apostoles, y Curas
de aquella conozida
Christiandad, la mas fiel, la mas florida.
Es cierto, que en efeto
alegaron con nervio, y con respeto:
quanto era de su caso: y es sabido
que el alegato no está respondido.
Mas al fin, todo andado,
después de suplicar, y haver instado;
la voluntad del Rey,
les hizo fuerza, y les sirvió de ley[182].
En esto no ai pecado:
y, si ai alguno, es haber cejado
ō haver sido indulgentes
en agravio de Dios, Iglesia, y Gentes.
Que a Curas, y Pastores,
ni respetos humanos, ni temores
no deben governar, cuando la ovexa
y el cordero se pierde, ō despellexa.
Mirar por su ganado,
es el oficio del Pastor sagrado.
Donde está la porfia
ō resistencia dela Compañia?
Al Rey se satisfizo:

[182] Al confirmarse en abril de 1751 la noticia del tratado hispanoportugués del año anterior, los jesuitas de la provincia del Paraguay desencadenaron una ofensiva de escritos a las autoridades locales, al rey, al ministro Carvajal y Lancaster y al confesor del rey, con la que procuraban probar que el tratado perjudicaba no solamente a los guaraníes sino a España. Los más significativos de esos escritos han sido publicados en *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. LII, Rio de Janeiro, 1958. Véase también INSTITUTO GEOGRAFICO MILITAR, *Documentos relativos a la ejecución del tratado de límites de 1750,* Montevideo, 1938. Cfr. *De la justicia del Tratado de Límites de 1750 por Juan BALTASAR MAZIEL*, Estudio preliminar por José M. MAKILCZ URQUIJO, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1988.

la transmigración violenta ya se hizo.
Si tuvo inconvenientes:
y huvo deserción, fuga de gentes,
sus ruidos, y alborotos,
algun palo, y algunos cascos rotos,
y en el pueblo, y agentes,
quando la execucion, sus incidentes;
ō en la jornada impîa,
tal cual contradicción, y rebeldia:
no me consta, y creeria
yo, que la causa principal seria
el Ministro, Alguacil, Dropo[183], y Soldado,
u otro mal Christiano, y poco honrado.
[*f. 28]* La Religión no vino
en nada de eso: que antes lo previno.
Y asi llora en el dia
la cruel y forzada apostasia.
Pero viva contenta,
pues con Dios, y su Rey sacó la cuenta.
Yo por mí no condeno
por malo, sino alabo, y doi' por bueno,
el consexo del Payo,
ō del discreto agudo Paraguayo,
que fue, vista la Escena,
meter alos Pastores en la trena,
y llevarse consigo
tal cual Padre por Cura, y por Amigo.
Tomóse pues la mano,
con el pie, que le dieron un Anciano:
el cual viendo ā los Padres
servir en este parto de Comadres,
y exhortar fervorosos
ā partirse, rendidos y animosos,
dixo con gran denuedo:
Aliento, hermanos! fuera llanto, y miedo!
Todo el mundo es Pais; todo destierro,
tambien todo rincon; el risco, el cerro,
la tierra mas inculta, el mar profundo,
sirve de Patria al fuerte en todo el mundo.

[183] Dropo: Hombre despreciable.

Pero pues ya nos vamos:
vengan los Curas, que si no, no andamos.
Dios, que la marcha apura,
manda residencia al Señor Cura.
Alto! y coger los puntos:
el Esposo, y la Esposa vivan juntos.
Todo el resto es un cuento,
sin Dios, ley, verdad, ni fundamento;
y lo del gran tesoro,
la quimera que llaman Monte de Oro.
El Paraguay no es rico:
no cria soldadesca: solo el pico,
de lo que tu me cuentas,
excede a lo que vale, y a sus rentas.
[f. 29] En cien años la tierra
no daria ni en tropa para guerra,
ni en generos, y reales
el tercio de tan barbaros caudales.
No huvo pues ni Monarca,
ni tal tesoro, y dinero en arca,
armas, ni soldadesca,
ni tampoco la bulla, zambra, y gresca,
que con embustes varios
persuadieron malsines[184] temerarios.
Por lo que es de Monedas[185],
eran de cuño falso, y por veredas,
todas endemoniadas,
tan raras, tan torcidas, tan vedadas,
que el pobre monedero
olia ā esparto, y por salvar su cuero,
viendose en la forzosa,

[184] Malsín: Cizañero, soplón.

[185] En el folleto *Historia de Nicolás I* se describen unas medallas: una, cuyo anverso representa a Júpiter, fulminando a los gigantes, llenándose el reverso con el busto de Nicolás, con la leyenda: NICOLAS I REY DEL PARAGUAY. La otra representa un combate, con los atributos característicos del furor y la venganza y esta leyenda en el exergo: LA VENGANZA PERTENECE A LOS DIOSES Y A SUS ENVIADOS. Hay que dudar si han existido o no, sin embargo, el Dr. Lamas "*me aseguró que él había tenido una que regaló al Instituto Histórico y Geográfico del Brasil*", Enrique PEÑA, *Monedas y medallas de Paraguay*, Instituto Paraguayo, Asunción, 1900, 53. Ya en el número del 25 de noviembre de 1755 de la *Gazette d'Amsterdam* se lee un despacho de Madrid de fecha 4 de noviembre que dice: "*Algunas personas de la Corte tienen en sus manos numerosas monedas venidas del Paraguay y mandadas acuñar por Nicolás I Rey del Paraguay. Este nuevo monarca es un jesuita que sus cofrades*

puso pies con la fuga en Polvorosa.
Para eterna memoria,
te contaré el origen de esta historia.
Un fraile Lizenciado,
sin letras, ni virtud, por mal mandado,
que se rompió la testa,
pasando a Mercader desde la Questa[186],
de nacimiento baxo,
hixo de un Curtidor por un trabajo
que tuvo en aquel mundo,
se huio de alli, y movido del inmundo
Espiritu que ya le poseia,
(si ya no fue nativa villania),
dio en la Idea, y traza
de fingir ese Rey, y le sacó ā plaza.
Para hacer más creible
la mentira, que ā muchos es plausible,
renovo las medallas,
ō monedas, si el nombre mejor hallas,
que acuño con esmeros
el Cardenal valiente de Cisneros:
Con un Jesús en medio, ō en el centro,
por devoc^{n} , y triunfo; y por que dentro
[f. 30] de su orden[187], con el nombre peregrino
campearon Capistrano[188] y Bernardino[189].

---

han puesto en el trono y quien seguidamente los echó del país. Nadie ignora que el Paraguay es una rica zona de la América del Sur, y que pertenece a España. El audaz proceder del rey jesuita y de los que han puesto la corona en su cabeza ha llenado nuestra Corte de asombro e indignación". Estas noticias acerca de las monedas y de las acciones bélicas de Nicolás I, se mencionan también en otras gacetas de la época, como, por ejemplo, entre otros, el *Mercure Historique et Politique* del mes de diciembre de 1755, publicado en La Haya. El *Mercure* especifica que se trata de monedas de oro y de plata en las cuales "*este jesuita está representado con todos los atributos de la realeza con el título de Nicolás I rey del Paraguay, del Uruguay, etc*.". La misma *Gazette d'Amsterdam* el 20 de enero de 1756, con toda honestidad desmiente su afirmación anterior, diciendo que la historia del rey jesuita "*corre ya sólo en boca del populacho*", admitiendo, en la existencia de las monedas, sin embargo, un posible asidero a la superchería. Cfr. *Historia de Nicolás Primero Rey del Paraguay y Emperador de los mamelucos*, traducción, Edición y Notas de ARTURO NAGY y FRANCISCO PÉREZ-MARICEVICH, Editorial del Centenario, Asunción, 1967.

[186] Cuesta: Mendicante.

[187] Se refiere a la orden religiosa del cardenal Cisneros, que fue fraile franciscano.

[188] San Juan de Capistrano (1386-1456) fue franciscano y difunció la devoción al nombre de Jesús, cuya grafía extendió con la abreviatura del nombre de Jesús en griego: IHS.

[189] San Bernardino de Sena (1380-1444) fue franciscano y difunció la devoción al nombre de Jesús, cuya grafía extendió con la abreviatura del nombre de Jesús en griego: IHS.

El Fraile pues, el Fraile[190],
que ā medias con el Diablo trazo el baile,
de su casco, y su puño,
formo por otro fin, y en otro cuño
cantidad de dinero,
mudando las empresas, y el letrero.
De esta manera, y con mira iniqua
sacó a luz su moneda novantiqua[191],
y sembró por España
con el nombre mejor mala zizaña.
Aunque falsa, y de veda,
como daba de valde la moneda,
y de suio los males
cunden presto, y el fraile, y sus parciales
atizaban la llama con sus artes,
corria ā quatro pies por todas partes[192].
Esta fue la famosa
invención dela historia fabulosa
del Rey nuevo y soñado,
Nicolao primero el celebrado.
Increible mania,
gran descoco, sacrilega osadia,

[190] Según nuestro autor, el origen de toda esa historia está en un fraile, nacido en El Puerto de Santa María (1135-38).

[191] Neologismo: nueva y antigua.

[192] Se asumió que las monedas debieron haber sido acuñadas por orden de Fray Jaime Mañalich, "*religioso dominico, procurador general de la Provincia de San Hipólito mártir de Oaxaca, Orden de Predicadores*", como resulta de un memorial dirigido al rey, en fecha 24.03.1760, por José Ignacio Fernández de Córdoba, "*natural de Nueva España, vecino de Madrid*" quien fuera factor comercial de dicho fraile dominico y quien delató al religioso "*de diferentes calumnias y papeles sediciosos hechos por él y sus secuaces contra la sagrada religión de la Compañía de Jesús con el motivo de haberle detenido y puesto preso en Toledo, denunciándole sobre la paga de cierta porción de dinero, que decía Fray Jaime deberle, procedido de su comercio y factoría*". En el memorial se afirma que Fray Jaime trajo las monedas de Italia y que hizo acuñar otra cantidad, posiblemente en Barcelona o en algún otro lugar de Cataluña, habiendo sido presentadas algunas de esas monedas a la Secretaría de Gracia y Justicia el 14.03.1760. El citado Fray Jaime Mañalich, por cuestiones de celo apostólico, habría difundido también la noticia de que los jesuitas estaban preparando en México la misma rebelión que en el Paraguay, hacía publicar libelos contra los jesuitas y en una carta afirmó "*que un jesuita había dado un fusillazo a Don Pedro Cevallos*". Como las primeras noticias del rey Nicolás están íntimamente vinculadas a la existencia de las monedas, no es temerario suponer que el autor de la superchería fuese asimismo el infatigable Fray Jaime, cuya fantasía debió haber sido, sin duda, más que exuberante. Cfr. *Historia de Nicolás Primero Rey del Paraguay y Emperador de los mamelucos*, traducción, Edición y Notas de ARTURO NAGY y FRANCISCO PÉREZ-MARICEVICH, Editorial del Centenario, Asunción, 1967. AGS, Sección Gracia y Justicia. legajo 688, fol. 310, contiene un Memorial dado al rey Don Carlos III, en el cual se culpa al fray Jaime Mañalich de la Orden de los Predicadores de haber acuñado y

idea desalmada,
traza, y execucion endemoniada.
Tal vez hace un volonio[193]
lo que por si' no haria el mal Demonio.
Pero al ver, que la capa
le echaron al autor, y que el se escapa:
que se sabe el engaño,
mas no se corta, ni repara el daño:
que lexos de escarmiento,
corre impune, y celebrado el cuento:
Yo me abismo, y undido en mil asombros,
callo mi pico, y me encoxo de ombros.
Este es un hecho cierto:
y se sabe en Madrid, Cadiz, y El Puerto,
[f. 31] de cuia Ciudad santa
es el buen hijo, que la historia canta.
Ella queda archivada,
despues de mui probada y aun jurada,
ante juez, y testigos,
por el que mas aiudó de sus Amigos.
Santa Maria del Puerto,
no consultó contigo el Fraile el tuerto,
y al tiempo, que lo hacia
lexos iba de Vos, Santa Maria.
Hijos de Curtidores,
por bien, y mal son siempre zurradores.
Que te parece, Fusco? ¿No se roza
con rabo de Rabino, y la coroza[194]?
No lleva Diablo asado
ō diablo por asar este guisado?

haber hecho circular las monedas, pero este documento contiene algunas afirmaciones muy dudosas, FÉLIX BECKER, "La guerra guaranítica desde una nueva perspectiva: historia, ficción e historiografía", *Boletín americanista*, Nº. 32, (1982), 17. No obstante, se habla de una confesión casi en el lecho de muerte, de D. Fernando de Silva y Álvarez de Toledo, XII duque de Alba, fallecido el 15.11.1776, sobre su responsabilidad en toda una serie de complots e intrigas desarrolladas a lo largo de los dos reinados de Fernando VI y Carlos III. Así, según dicha retractación, el duque habría sido uno de los coautores de la carta atribuida al presunto emperador de los guaraníes, Don Nicolás I, que habría hecho acuñar las monedas con la efigie de este supuesto monarca y habría provocado el motín de Esquilache. Todo con la intención de inculpar a los jesuitas y lograr el objetivo de su expulsión. Ver JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, *El Motín de Esquilache, América y Europa*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera / CSIC, 2003.

[193] Bolonio: Necio, ignorante.

[194] Coroza: Capirote que, como señal afrentosa, solía ponerse a los delincuentes.

Asi van nuestras cosas:
siegan espinas, donde siembran rosas;
asi fue la corona
de Christo y en la cruz de ella blasona.
Tu conmigo repara
una cosa, tan cierta, como rara,
y es que de las misiones
sacamos fruto de persecuciones;
y esto por buena suerte,
puesto que de ellas el sacó la muerte.
Y es bienaventuranza,
en el juicio de Dios, y su balanza.
Anda arriba, y abaxo:
La escala de la gloria es el trabajo.
Las misiones son muchas:
unas sin rentas; y otras, si me escuchas,
tan pobres, que el desvelo
no alcanza, si no ayuda Dios del Cielo;
ō el Rey a los Colegios
no dà socorros, y otros privilegios:
y aun asi siempre queda
mucho que padecer en la vereda.
Sabe, quien bien computa,
[*f. 32]* que cuesta gruesas sumas la recluta.
Ella viene de lexos:
cuestan sudor, y sangre los trevejos[195].
Todo viene de Europa,
libros, ornamentos, caldos, ropa,
ai mil precisos gastos,
fuera del vestuario, y los abastos:
Largos, y caros viages,
conduccion, alquileres, hospedages,
derechos, fletes, guantes[196],
crianza de novicios, y Estudiantes
en provincias agenas,
medicos, voticarios, y otras penas,
que cuestan un sentido[197]:

[195] Trebejo: Utensilio, instrumento.

[196] Guantes: Agasajos, gratificaciones, especialmente la que se suele dar sobre el precio de una cosa que se vende o traspasa.

[197] Costar un sentido: Ser una cosa excesivamente cara.

pagar, tal vez, lo que no se ha comido.
En fin por tierras mil, y el mar profundo
andar, y desandar de mundo ā mundo.
Amigo, todo cuesta:
no es para de valde tanta fiesta.
Mas no es esto lo raro,
que pide tu atención, y yo reparo.
Ruego que quando oyeres
hablar de las misiones, consideres,
si es verdad en efeto
lo que notaba un hombre bien discreto,
y es, haver dado ā España
la Compañia, con gloriosa hazaña,
en solas sus misiones,
mas gentes, mas vasallos, mas naciones,
mas rentas, y mas tierra,
que su brazo, y poder, la fuerza, y guerra.
Añade que dio subditos mejores,
en las Indias, que sus conquistadores.
Y en fin, que ha conservado,
cultivado, pulido, y acabado
la obra comenzada,
con efusión de sangre, y por la espada;
sin mas armas, que el celo,
sin otros intereses, que del Cielo,
[Cuadernillo 3. f. 33] con agrado de Dios, y de la gente,
y el riego de la gracia, y de su frente.
Es reflexión, ō punto,
que muestra ā la nación todo el asunto.
Acaso ā los ingratos
sea mejor arguir, como ā Pilatos.

Fusco

Segun lo que discurres,
tu te cansas, y ā mi casi me aburres.
Conque quieres, que crea
que miente todo el mundo, y aùn lo vea.
Valiente disparate!
Buena cola me pegas por remate!
Hacerme un temerario
con quentos, como quentas de rosario.

Huvo, ō no Nicolao?
Si le huvo; ergo mientes, y es un caso
de confusión lo dicho;
y el Rey del Paraguay era un mal bicho.
Si no le huvo: ergo, fuera
de vosotros, el mundo, que es, y aún era,
viene ā ser, todo entero
un saco de mentiras, y embustero.
Cuénteselo ā su abuela.
Que yo iré con el mundo, ā remo y vela.

Claro

No dixo mal, ni poco,
el que dixo, que el mundo es malo, y loco.
David, y no te asombres,
dize que es mentiroso todo hombre[198].
Yo digo sin enojos,
que es embustero todo hasta los ojos.
Pero no es del intento.
Respondo lo antes dicho ā tu argumento:
Y es que el rey Nicolás
fue, lo que el Gigante Fierabrás[199]
en el puente Mantible[200];
Rey en suma, por todo lo mentible.
Yo le cuento en substancia
entre los doze Pares de la Francia[201].
[f. 34] Y creo, que en el fin,
sera lo qe en su historia fue Turpín;
o si el viento mas sopla,
el famoso Roldan, y la manopla:
o el conde de Oliveros[202],
a quien él absolvió, por ciertos fueros

[198] Salmo 116, 11: "Dije alarmado: Todo hombre es mentiroso".

[199] Fierabrás es un personaje de ficción de prolongada existencia que figura en varios cantares de gesta franceses del ciclo carolingio o Materia de Francia, también conocido como Fierabrás de Alejandría. Aparece documentado por primera vez en la chanson Fierabrás, poema épico y cantar de gesta anónimo francés de finales del siglo XII.

[200] En el siglo XVII, el dramaturgo español Calderón de la Barca utiliza elementos de la historia en su comedia caballeresca *La puente de Mantible*, estrenada en 1630 y publicada en 1636, en un principio atribuida erróneamente a Lope de Vega, traducida al alemán por August Wilhelm von Schlegel como *Die Brücke von Mantible*. Berlín, 1809.

[201] Roldán, el arzobispo de Reims, Turpín, los doce Pares de Francia, personajes del cantar épico francés *La chanson de Roland*.

[202] Personaje del cantar épico francés *La chanson de Roland*.

que havia en Ronzesvalles,
y no haver sacerdotes por las calles.
Ese Rey Nicolas
fue rey de farsa, ō sueño, nada mas:
fabula mal zurcida,
y patraña, que está ya convencida.

Fusco

Bien vàs, Claro; y asi'enta
negarme, lo que no te tiene cuenta.
Tu niegas, yo concedo.
Está tu en eso: yo en mis treze quedo.

Claro

Eso, si bien se mira,
es, aferrarse un hombre en la mentira.
Y es caracter malvado,
ser indocil el hombre, y obstinado.
El caracter de Christo
y aun el humano, y mejor, y mas bien visto,
ō del hombre prudente,
es, ceder a la razón rendidamente.
Y esto en el Christiano,
es mas necesario, cierto, y llano,
que a Dios, al Evangelio, y ā razones
somete su capricho, y opiniones.
Aun el mundo en su ciencia
nos enseña, y lo prueba la experiencia,
que de tierras lexanas
vienen mentiras largas como vanas:
Y alo que es increíble
llama animal de Indias, ō imposible.
Y esa, que tanto corre,
es mentira mas alta, que una torre.

Fusco

Me alegro, que lo digas:
Porque yo te haré ver, que son hormigas
[f. 35] los sucesos de allende,
si te empiezo ā contar casos de aquende.
Quien no sabe que cria
el orden, que se llama Compañia,
si en las Indias Enanos,

en Europa Gigantes, ā dos manos?
Vamos pues viento en popa,
si me quieres seguir ā nuestra Europa.
Aqui se ve el contraste.

Claro

Yo por mi allá no fui; tú me llevaste.
Yo en la Europa estaba,
hasta que tu, tomando rauta[203], y taba
de fabulas, ā cientos,
me encaxaste en las Indias con tus cuentos.
Pero vamos, y empieza.

Fusco

Si haré, y ā letra vista, y con zerteza.
Ven acá: Malagrida[204]
no intentó quitar el Reyno, y aun la vida
al Rey, y Rey reinante
que oi es de Portugal? Y no es constante
que ā no haverle guardado
Dios, era ya muerto, y sepultado?
No es verdad, que al camino
le salio? Y en zelada el asesino,
y con pistola en mano,
le hirió, y ā traicion, como villano,
sacrilego homicida,
barbaro, vil, infame Parricida?[205]
No fué con el ā una

[203] Rauta: Ruta, camino.

[204] Gabriel Malagrida (Menaggio, Italia 5 de diciembre de 1689-21.09.1761 en Lisboa, Portugal) fue un jesuita italiano, misionero en Brasil y después predicador en Lisboa. Involucrado en el Proceso de los Távora, fue declarado culpable de alta traición, pero no fue ejecutado. Fue encarcelado en el calabozo debajo de la Torre de Belém con sus compañeros jesuitas que también habían sido implicados. Carvalho no podía recurrir a los tribunales civiles para ejecutarlos, así que los dejó en las mazmorras hasta que murieran o se volvieran locos. En 1759 los jesuitas fueron expulsados del reino de Portugal y todas sus colonias. Malagrida se volvió loco y oía "voces angelicales que le hablaban dentro de su cabeza". Carvalho llevó a Malagrida, ahora de 72 años, ante la Inquisición (en la que Carvalho había nombrado a su hermano, Paulo de Carvalho e Mendonça, como inquisidor general). Declararon a Malagrida culpable de obscenidad y blasfemia, y lo condenaron a muerte como "falso profeta y hereje". Murió ahorcado y su cadáver fue quemado en un auto de fe realizado en la plaza pública de Rossio, la noche del 20 de septiembre de 1761. Sobre el asunto Malagrida trata el poema en los vv. 1307-1832.

[205] Alude al atentado que sufrió el rey de Portugal, José I, el 3.09.1758 cuando volvía de una farra nocturna (de ver a su amante, la condesa de Tavora). Tres hombres a caballo le dispararon, hiriéndole en un brazo. Uno de los acusados fue el duque de Aveiro.

emulo de su arrojo, y su fortuna,
el cuerpo coligado
de los Padres de aquel florido Estado?
No murio, y está escrito,
Malagrida el infiel, por el delito,
quemado en una hoguera,
rabioso, y aullando, como fiera?
No está la Compañia
desecha, y expatriada oi en el día,
por la que es sin igual
[f. 36] trama ō conjurac^{n} de Portugal?[206]
No estuvieron, y están aun en sus nichos,
ō encerrados en la jaula con los bichos?
Delos malditos cuervos,
no quedaron marcados, como siervos,
unos con la erradura,
otros con la cuerda, y en tortura?
Los demás no andan vagos
por el crimen tentado, y los amagos,
de haver en fin osado,
sacar los ojos ā su Rey amado?
No es asi? No es patente?
No lo claman procesos, juezes, gentes?

Claro

No, no, y no mil vezes,
y haré volver al cantaro las nuezes.
Escuchame un momento.
Diré poco, que pide mucho tiento.
Supongote, quando hablas,
que a lo menos el cuento se hizo tablas.
Suponme tu, quando hablo,
que es un cuento con uñas, y del Diablo.
Esto supuesto, digo,

[206] La Compañía fue acusada de crímenes de lesa majestad, aunque sin presentarse pruebas. El ministro Sebastião José de Carvalho (marqués de Pombal desde 1770) trató de denigrar su reputación, pero ningún jesuita fue sometido a juicio formal, a excepción de Gabriel Malagrida, cuyas facultades mentales estaban sin duda perturbadas. Los jesuitas fueron apresados en sus domicilios, y expulsados de Portugal y sus dominios por decreto del 3 septiembre 1759. La mayoría de ellos pasaron a Italia; algunos de los que no habían emitido sus últimos votos dejaron la Compañía, y los restantes fueron encarcelados en conventos y, sobre todo, en los calabozos de la Junqueira, San Julião da Barra y Azeitão, de donde sólo salieron algunos con vida cuando, a la muerte de rey José I (1777), terminó el poderío de Pombal. (DHSI)

que todo es un embuste: pero amigo,
hai, si la historia apuras,
Heras tan malas, Epocas tan duras,
que a q^{n} calla, le dan por otorgado,
y q^{n} se atreve ā hablar, es condenado.
Que harán los racionales,
si llegan ā mandar los animales?
De que sirve la boca,
si un candado, y mordaza se le emboca,
del uno al otro labio,
al hombre mas discreto, culto, y sabio?
Quando el hablar es culpa,
aun en justa defensa, ō por disculpa;
si se puede en conciencia,
obligan ā callar fuerza, y prudencia.
A los buenos los malos
iban siguiendo, y dandoles de palos:
[f. 37] y era, que pueden menos,
quando los malos son mas, siempre los buenos.
Oi es mas duro el lanze,
mas critico, fiero, y terrible el tranze:
ai ley, que enfrena al hombre con la brida,
de hacer callar sopena de la vida.
Pero escucha, y atiende,
si es oro, û oropel, lo que se vende.
Dexemos aqui ā un lado,
lo que nunca crei, ni está probado:
digo trama, y complotes,
las heridas del Rey, y otros pegotes,
que me hacen disonancia,
y en cuios hechos hallo repugnancia.
Como creeré, que en una noche obscura
el Rey solo, y ā Dios, y ā la ventura,
anda por esos cerros,
y en malos pasos, como dado a perros?
Ai otros adherentes,
a Rey tan justo, y grande no decentes,
y en si poco creibles,
si ya no mentirosos, ō imposibles,
Callo el duro pasage
de tiro, y curacion, golpe, y vendage,

y que el Rey con sus vendas
ande, rodando calles, plazas, tiendas:
y que un acto pensado
se errase todo, por mal estudiado.
La fuga del nefario
parricida, y aleve solitario:
digo el fiero asesino,
hombre de señas, vago, y sin destino,
proscripto, y publicado,
y que lleva en la cara su pecado:
el qual por todo el mundo
corre libre (ō misterio el mas profundo!),
medroso, y arrastrado,
siempre buscado, pero nunca hallado.
[f. 38] Dejadas estas cosas
y otras mil, que son duras, y espinosas,
y hacen, causando asombros,
que todo hombre imparcial se encoxa de ombros.
Digo que Malagrida
no maquinó jamas contra la vida
del Rey, como se alega,
con impostura clara, y pasión ciega[207]:
cuia prueba evidente,
el echo, y la razón ponen patente.
Malagrida en el caso
no se hallò, ni dio mas seña ō paso
en el propuesto tuerto,
que el que jamás nació, ō ya era muerto,
ō aquella noche fiera
dormia ā pierna suelta, en Antequera[208];
y la prueba está clara:
porque nadie le acuso de acción tan rara;
ni el proceso lo reza,
ni vino ā nadie por sueño ā la caveza.
Malagrida fue preso, examinado,
questionado, afligido, y apremiado,

[207] Una de las razones alegadas fue la de ser confesor y mentor de la marquesa de Tavora.

[208] Es como decir que dormía despreocupado en otro lugar. Malagrida estaba desterrado en Setúbal desde noviembre de 1756, aunque allí pudo tener noticia del complot por lo que parece que quiso avisar al rey: José Eduardo FRANCO, "O "terramoto" pombalino e a campanha de "desjesuitização" de Portugal", *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2ª S. 18 (2006) 147-218.

con el maior rigor, y de mil modos.
Nadie le condenó. Lo saben todos.
Era solo, estrangero,
sin sombra, sin arrimo, sin dinero,
nada se perdonó; todo se hizo.
Siempre fue el mismo. A todo satisfizo.
Nunca se le halló vicio
de lesa magestad, ni aun por indicio.
Este fue el crimen de que fuè acusado;
y este es el crimen, de que se hà purgado.
Que se purgó: es patente:
apelo al juez, y dígalo la Gente.
Pruebolo con el hecho.
Nadie le condenó, tuerto, ō derecho.

Apretemos el punto:
y arguio asi, en este negro asunto.
En culpas de calibre,
el que no es condenado, queda libre:
[f. 39] Malagrida es notorio
que en este tribunal, ō consistorio,
nunca fue condenado:
Luego quedó absuelto, y se hà purgado.
Dirás, no le libraron.
Que culpa tengo yo, si ellos erraron?
Retuerzo el argumento;
y verás, que la cuerda dà tormento.
No le han condenado:
luego le juzgan libre, y no culpado.
Porque pues no le libran? Yo no ahondo
tanto aqui. Mas respondo,
que debian hacerlo, quando vieron,
que nada se probó, ni convencieron.
Actore non probante[209],
es de derecho, y maxima constante,
que el reo está purgado
y debe ser absuelto, y libertado.
Aqui se hizo al rebés; y es evidencia
que obraron contra ley, y la conciencia.

[209] Actore non probante, reus absolvitur: Cuando el actor no prueba, el reo debe ser absuelto.

Fusco

Malagrida murió: fuè condenado.

Claro

Es cierto, y tambien, que fue quemado.

Fusco

Luego bien dixe yo. Que ese es el punto.

Claro

No es, ni poco, ni mucho, del asunto.
También murió el Bautista.
Murieron Pedro, y Paulo. Y mas ā vista
murio el Salvador, y fueron dados
por malos en justicia, y condenados.
Y que sacamos de esso?
Que fuè perverso el juez, falso el proceso.
De una mala sentencia
no está libre en el mundo la inocencia.
Vengamos más abaxo.
Acusados, y presos, y en trabajo,
murieron por justicia
una Reyna Maria[210], la delicia
del sexo, y la Corona;
y aquel gran Canciller, cuia persona
[*f. 40]* era en la paz, y guerra
regla de bien obrar, en Inglaterra:
Thomas el Cantuariense[211],
bravo en la espada, cuerdo en lo Forense,
y en la mitra, y caiado,
espexo, y exemplar de un buen prelado.
Thomas[212], el pico de oro,
y exemplo de Christianos, siendo Moro.
Murió, hablando de España,
después de larga opresión, prisión estraña,
mil dares, y tomares,

[210] María Estuardo, reina de Escocia, ajusticiada por orden de Isabel de Inglaterra en 1587. Era hija de Jacobo I y de María de Guisa.

[211] Santo Tomás Becket o de Canterbury (1117-1170). Arcediano de Canterbury (1154) y canciller del Reino de Inglaterra (1155), obispo de Canterbury, enfrentado con el rey Enrique II, fue asesinado en 1170.

[212] Santo Tomás Moro (1478-1535), hombre de gran sabiduría, reformador, escribió "Utopía" (1516). Canciller del Estado (1529), enfrentado a su rey Enrique VIII, encerrado en la Torre de Londres, fue decapitado el 6.07.1535.

mil procesos, mil juicios, mil azares.
El celebre primado
de ella, y Arzobispo descantado
de Toledo, Carranza[213],
condenado, y cumpliendo la ordenanza.
Con todo, en los primeros,
no huvo mas culpa, que los desafueros
del Juez, y acusadores,
a luxuria, la embidia, y los furores:
Y en lo del buen Prelado,
si bien por lo alegado, y lo probado
fue justa la sentencia;
no ai revelación, ni huvo evidencia.
Los hombres de mas luzes
suspendieron su juicio, y se hacen cruzes.
Muchos graves doctores
lo absuelven de sospechas, y de errores,
y dicen por lo llano,
que fue embidia, y ardid de Melchor Cano[214].
San Borja[215] habló por él:
Navarro[216] peroró, bajo dosel:
El protestó, ser cuento
al morir; y teniendo el Sacramento
por viático, en sus manos
el Prior, y llorando sus hermanos.
Aun el sumo Juez, ō Papa,
q^{e} al fin le condenó (porque no escapa

[213] Bartolomé Carranza de Miranda, O.P. (Miranda de Arga, Navarra, 1503 – Roma, 2.05.1576), arzobispo y teólogo navarro, muy influyente durante la reforma católica tanto en Trento como en la restauración católica de Inglaterra bajo María I Tudor. Fue apresado y procesado por el tribunal de la Inquisición, pero finalmente fue absuelto en Roma poco antes de morir.

[214] Melchor Cano, O.P. (Tarancón, Cuenca 1509 - Madridejos, Toledo, 30.09.1560), fraile dominico, teólogo y obispo. Cuando Carranza terminó los estudios comenzó su docencia en Artes en el mismo centro, donde coincide con Fray Melchor Cano, quien habría de ser su continuo émulo y rival en la ciencia y en las dignidades dentro y fuera de la orden dominicana.

[215] San Francisco de Borja (1510-1572), tercer General de la Compañía de Jesús.

[216] Martín de Azpilcueta Jaureguízar (Barásoain, Reino de Navarra, 13.12.1492 - Roma, 21.06.1586). *Doctor navarrus*. Uno de los más importantes intelectuales de su tiempo. Ya anciano, en 1577, fue enviado por Felipe II a Roma, donde permanecería hasta su muerte, para encargarse de la defensa del también navarro Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo y cardenal primado de España, acusado de herejía ante el tribunal de la Inquisición. Concluido el largo y complejo proceso durante el pontificado del papa Pío V, y gracias a la brillante defensa del *Doctor Navarrus*, Carranza, que iba a morir poco después de conocer la sentencia, fue al fin absuelto de los cargos que se le imputaban.

[f. 41] del rigor la inocencia
quando la prueba obliga ā la sentencia:)
quiso honrar su memoria
y ā sus zenizas, (memorable historia!)
con epitafio honroso,
mandó dar un sepulcro bien glorioso[217].
Creió para consigo
ō sospechó, ser tiro de enemigo.
Murió pues Malagrida:
pero digan los juezes por su vida.
Porqu[e] no dio sentencia
el justo tribunal de Inconfidencia?
Aqui fuè preso el reo:
aqui tocaba; y era su deseo:
En él fue presentado,
acusado, acosado, urgado, ajado,
ā diestro, y ā siniestro,
sobre la alta traición, el P[e] nuestro.
Tal crimen no se halló: y se evidencia,
porque no vemos pruebas, ni sentencia.
A haver probanza, es cierto
que la debian dar, y él fuera muerto.
Las ganas no faltaban:
por uno, y otro lado le apretaban.
Ni uno, ni otro se vió; luego ā los Juezes
hizo volver al cantaro las nuezes.
Esta liebre fue gato;
y el reo se purgó de este reato.
Herodes el raposo,
Pilatos el político, y medroso,
Neron el inhumano,
el cruel, y sangriento Domiciano,
nunca hallaron camino
para tan ciego, y tonto desatino.
Ni dieron con el fuero
de cohonestar tamaño desafuero.
Llamase el juez ā engaño,

[217] Gregorio XIII, como reparación por su confusa sentencia, redactó el epitafio que se puso sobre su tumba: "*Bartolomé Carranza, navarro, dominico, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, varón ilustre por su linaje, por su vida, por su doctrina, por su predicación y por sus limosnas; de ánimo modesto en los acontecimientos prósperos y ecuánime en los adversos*".

y en vez de reparar al reo el daño,
[f. 42] se le dobla, y dispone
que en otro tribunal, q^{e} el mismo pone,
se le examine, haciendo
causa de Religion el juez tremendo
al reo, que hà probado
ser falso el crimen, de que esta tildado.
Dixo aquí, todo visto,
un Español osado, pero listo,
que sobraba ā Carvallo[218]
una erre, para ser Cavallo.
Malagrida en efeto,
en otro tribunal, cuio secreto
nadie penetra, se halla;
aprietanle, si calla, porque calla.
Si habla, le hacen proceso
porque habla, y al fin andando en eso,
se enrreda la maraña:
mezclan dolo con fuerza, arte con maña:
revuelven salsa, y ajo:
agravanle las penas, y el trabajo.
Le forjan mil questiones:
hacen supuestos, fingen ilaciones:
y al fin de la jornada,
Malagrida, que saben no hizo nada
contra su Rey amante,
fiel ā la Patria, que sirvió constante:
sale un hombre malvado,
Erege, y eresiarca, y es quemado.
Por falsa religion,
le hace quemar la Santa Inquisición.
Quando la llamo Santa,
San Blas[219] se me atraviesa en la garganta,
diciendo: No me llames
Santa Inquisición ā hombres infames,

[218] Carballo, es decir, el marqués de Pombal.

[219] San Blas de Sebaste fue un médico, obispo de Sebaste (*Sebastensis armenorum*) en Armenia (actual Sivas, Turquía), y mártir cristiano. Hizo vida eremítica en una cueva en el bosque del monte Argeus, que convirtió en su sede episcopal. Fue torturado y ejecutado en la época del emperador romano Licinio, durante las persecuciones a los cristianos de principios del siglo IV. Se le considera patrono de los enfermos de garganta (faringe), y de los otorrinolaringólogos.

que si bien se examina,
dan tormento ā la fe con esa espina.
[f. 43] Todo va inconsiguiente:
aqui no ai ilación, ni antecedente.
Han resuelto la muerte,
este es todo el proceso, esta es su suerte.
En suma, Malagrida,
por rebelde ā la fe, perdió la vida.
Y siendo un gran christiano,
en materias de fe se hizo pagano.
No es asi, pero sea:
donde está la traición, que se desea?
No la huvo en el caso:
sino ierro, y tropiezo en un mal paso.
Yo digo, que huvo ciento:
Que un enrredo del Diablo es largo cuento.
Aora infiere tu, si esto es ilaza
ō el proceso un papel todo de estraza?
Yo te advierto tres cosas,
para andar estas calles hortigosas.
Una: Ai, ō no sentencia
del primer tribunal? (La inconfidencia).
Si la ai; que se pida,
clama del otro mundo Malagrida.
No la exhibirán. Luego es falsario,
ō tribunal que miente, y temerario.
Si no la ai: por su fama,
y su vida la sangre siempre clama;
y se oye un Ay profundo,
que grita al Cielo desde el otro mundo,
y dice, Juez supremo,
vengame; pues que estoi en este estremo,
por lo que sabes, y ellos han sentido,
y es, haverlos del todo convencido.
Otra. Que el tribunal seguramente
fuè postiço, ilegal, incompetente,
venal, supuesto, infame, vil, precario,
tribunal de la feè, sin fè, y falsario.
Toda esta causa fue, como una olla

podrida[220], ō una salsa, y una embrolla[221],
[f. 44] donde mojaron juntos,
ō divididos en confusos puntos,
el Hidalgo, el Villano,
el Judio, el Herege, y el Romano:
y otros que tienen fe, como pez griega[222],
porque dieron ā Roma coz gallega[223].
El Pe Malagrida
clamaba a Dios, penando en esta vida:
Señor, dize mil vezes,
que es nulo el tribunal, nulos los Juezes,
los Notarios parciales,
testigos enemigos capitales.
Todo confusión, todo desorden,
nada según verdad, nada con orden.
Quien hizo Inquisicion
una masa de informe confusion,
un caos de cohechos,
una sarta de tuertos por derechos?
Donde acaso el Rabino
pudo mas, que el Catholico mas fino;
y tenian mas mano
que el Papa mismo, el erege, y mal christiano:
y de pies a cabeza,
eran, si he de contar, pieza por pieza,
los miembros contrahechos,
y falsos autos, pruebas, juezes, y echos:
ō el congreso un serrallo[224],
y los hombres pedazos de un carvallo[225].

[220] La olla podrida es un cocido de la cocina española y conocido desde la cocina medieval. Suele admitirse que el nombre procede de *olla poderida*: «poderida» en el sentido de olla de los poderosos, o bien refiriéndose a los ingredientes *poderosos* que lleva o porque sólo los pudientes podían acercarse a este plato, cuando el pueblo debía conformarse con hierbas del campo y verduras.

[221] Embrolla: Embrollo.

[222] Pez griega, resina que se recoge a pie del pino y se cuece hasta que se endurece y toma consistencia, adquiriendo un color rojizo.

[223] Se llama coz gallega a toda mala acción inesperada y recibida a traición; devolver mal por bien. Chad Leahy, "¿Lascivas o esquivas? La identidad geográfica y sexual de las yeguas gallegas", en *Don Quixote* (I, 15)", *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 28.2 (2008), 89-117, 96.

[224] Parte de la vivienda musulmana donde habitan las mujeres.

[225] Carvallo es un tipo de roble pequeño, especialmente en Galicia.

Digote ultimamente,
ya con frescura, ō lisa, y llanamente,
que acumulan delitos,
que nunca cometió; y andan ā gritos
mintiendo, y engañando
al mundo entero, con un contravando.
Vendrá tiempo en que sea
juzgado el juizio, y en q^{e} el orbe vea,
que el fallo fue mal dado,
y el proceso monstruoso, y simulado:
La Sumaria fingida,
[f. 45] Justo, y mal condenado Malagrida.
Save de mi, y dirás ā sus Rivales
que yo vi los errores principales,
de que le hacen autor, y aun Heresiarca,
en papeles bien viejos, y de Marca.
Digo en libros de imprenta,
y expurgatorios viejos, que en mi cuenta
venden canas por pelos,
antes de Malagrida, y sus Abuelos.
Luego no fue Eresiarca,
ō inventor de error nuevo, que es la marca.
Resta, que fuese Erege:
Dame las pruebas que aqui son exe.
No las ai, ni las diste;
luego es falso testimonio, y nos mentiste.
Tu cre *[sic]* que, malo, ō bueno,
Malagrida murio fresco, y sereno,
quien lo viò, lo atestigua:
llora el caso oi en dia, y se santigua.
Sabe, que fue un gran hombre;
y en Portugal de tanta fama, y nombre,
que su rey D^{n} Juan Quinto[226],
Padre del presente, que aqui pinto,
hacia, y no en vano
le bendigese por su santa mano.
Sabe, que predicaba
como Apostol de Dios, y que rajaba
los duros corazones,

[226] Juan V, rey de Portugal (1689-1750), interviene en la Guerra de Sucesión frente a Felipe V.

con la fuerza, y ardor de sus sermones.
El impetu, y violencia,
con que movia ā Portugal ā Penitencia,
fue como del Bautista;
y tan grande, que al fin se hizo mal quista.
Movió con tal vehemencia
al pueblo, que no hallaba resistencia;
y así se dio su exhorto
por mostruo que aterraba, ō por aborto.
Aguero de mal año,
Profeta, y misionero, que haze daño,
[f. 46] quitando al palaciego
reposo, diversión, y su sosiego:
y haciendo, que otras gentes
crien mal humor, por penitentes.
A hombres, que están dormidos,
los truenos suenan mal en los oidos:
Y no es el raio fuerte,
para el que está bien hallado con la muerte,
o del todo ligado
con la fatal cadena del pecado.
Vozes tan pavorosas
causan susto ā las almas melindrosas;
y huien de voz, que raje
los Profesores del libertinage.
Saben los del proceso,
que algo antes de ser tomado preso,
se le mandó no hablara
diez leguas de la Corte, ō predicara.
Temian los viciosos
sus discursos terribles, y fogosos,
y alexaron del padre los oidos,
por no verse en aprieto, y convertidos.
En este paso amargo,
he querido insistir, y he sido largo;
porque autores Franceses
van oi de acuerdo con los Portugueses,
y por error, y engaño,
ō por vil interes, que hace mas daño:
y hacen ā Malagrida
iluso, loco, y aun de mala vida.

Mienten, por engañados,
y por hombres venales, y comprados.
Si no es esso, son ramas
de la raiz podrida, cuias tramas
vàn, por consexo inmundo,
à echar la fee, y los Papas de este mundo.
No es posible, es locura:
La Iglesia del gran Dios está segura;
y el Papa, su cabeza,
tiene tal solidez, tanta firmeza,
[f. 47] que reposa de asiento
en Christo, y su verdad, como en cimiento.
Mas que dirán, si digo,
que todo no fue nada, y que me obligo,
ā mostrar, que es fingida
esta historia del P^e^ Malagrida?
Quiero decir, que es salsa,
todo un cuento, y una historia falsa,
quanto se hà relatado:
que no era el quemado
Malagrida, y en suma,
es un supuesto y ierro de la pluma,
que puso a Malagrida
condenado, quemado, y sin la vida,
no en si, sino en otro,
que metieron por él, y puesto al potro
dijo, ō dixeron, que era
el Padre puesto en autos, y en la hoguera.
Dexemos esto aqui. No mas. Que si hablo
hare ver, que en el cuento ai mucho Diablo:
Diablo asado, Diablo frito,
Diablo con rabo, y maldito,
Diablo de Diablos que alista
Judio, erege, moro, y atheista.

Fusco

Vaia!, que no has aún dicho
cosa que más me pete[227]; con que el bicho,
que chilló en el tablado,
quando sintió que estaba chamuscado,

[227] De petar, coloquialmente, agradar.

era fantasma mero;
y está vivo el buen Pe Misionero?
Dexemelo reir. Dime, lo viste?
ō vino el mismo, ā contarte el chiste?

Claro

Lo dicho, dicho, y no disputo el echo.
Tengo mis recelillos en el pecho.
Quando se hizo este tuerto:
yo se que Malagrida ya era muerto.

Fusco

Por mi diez años antes,
pudiera haber muerto; y le diera guantes[228].
Sordo estoi de un oido;
[f. 48] medio desesperado y aburrido,
de revolver la historia:
Mal haya Malagrida, y su Memoria!
Si el era Milanes;
quien Diablos le mandó, ser Portugues?
Y si era Lusitano,
porque Diablos se hizo tan Romano?
Porque puso la proa
ā volver de las Indias ā Lisboa?
Guardara su colonia
y no se viera en esta Babilonia.
En alta mar no ai puerto:
catalo[229] vivo aqui: catalo muerto.
Jesús! que trampantojos![230]
Luego no ven los hombres con sus ojos:
y son cuentos de viejas,
lo que oimos por nuestras dos orejas,
ō hacer por privilegio,
el ver y oir, encanto, y sortilegio.
Me hallo yà casi ambiguo
con tanto enrredo, pero me santiguo:
y digo, Dios delante,

[228] Guantes: El agasajo que se le da al artífice acabada la obra, además de lo ajustado. *Diccionario de Autoridades*, IV, 86.

[229] Catar: Ver, mirar, examinar; maliciar, pensar, imaginar; buscar, solicitar, procurar.

[230] Un trampantojo (o «trampa ante el ojo», también llamado *trompe-l'œil*, *expres*ión francesa que significa que «engaña el ojo») es una técnica pictórica que intenta engañar la vista jugando con la perspectiva y otros efectos ópticos.

lo que dicen, y pienso ser constante.
Malagrida murio, y esta asentado,
que fue bruxo, y que murio quemado.

Claro

No pienses, que me hieres.
Sea del, Fusco, lo que tu quisieres.
Así discurro yo:
Malagrida murio, ō no murio?
(en la hoguera, y quemado).
Escoge, que el dilema es apretado.
Si lo uno: es evidencia,
que el tribunal, los juezes, la sentencia,
padecen nulidades,
y cometen horrendas falsedades.
Si lo otro, es patente,
lo que relato yo, y dice la gente,
y es que el del brasero
no fue el P^e^ real, y verdadero.
[Cuadernillo 4. f. 49] En Córcega y Cerdeña
lo canta el niño, y el vulgo nos lo enseña.

Fusco

Dexemos eso ā un lado.
Yo veo, que ni ripio os han dexado
de vuestros privilegios,
tantas rentas, haciendas, y Colegios.
Y el mundo todo dize,
que vuestra perdicion fue la infelice
trama, y fatal enrredo
contra el Rey, y la patria; y el gran miedo
que tuvo el ministerio
de vuestras armas, y poder, ō imperio.

Claro

No ai tal cosa. En el mundo
ya es clara la raiz de ese profundo
misterio, y que fue salsa
de gente vaja, y vil, infame, y falsa:
Es mas claro, que el dia,
que no peco en el Rey la Compañia,
y que nunca hizo nada

contra sus fueros, y la patria amada.
La Madre del cordero
ō la causa del cruel, barbaro, fiero
exterminio de tantos
hombres nobles, doctos, justos, santos
fue la Religión, y el alto celo
de la casa de Dios, y amor del cielo.
Esto, y odios privados
nos han hechado, y echo expatriados.
Infieles y peores
se rien de los fieles, y mejores,
quando cexe la clave
del regimen el impio, y ganar sabe,
y engaña al soberano,
y este desanda, ō dà tan franca mano,
q^{e}, cogida la rienda,
le lleva ā donde quiere, y aun le venda,
si Dios havre los ojos
al Rey y Reyno, y templa sus enoxos.
[f. 50] Mientras resuelba el Rey,
si enemigos de Dios, conciencia, y ley,
serán por ningún lado,
fieles ā la patria y al Estado?
Mire, si su persona
peligra, ō no al igual con la corona,
entre ministros, cuia condicion
Es, burlarse de la Iglesia y religion;
o no hacer cuenta alguna
con Dios, y el alma, en prospera fortuna?
Por mi tengo asentado,
lo que otros muchos antes han notado:
y es, que rasgado el sello,
aqui y alli nos tiran ā deguello,
por Christo, y su Vicario aca en la tierra,
a quienes mas que ā nos, se hace la guerra.
Como la Iglesia medra,
y somos un estrivo ā Pedro, y Piedra,
nos tiran como ā capa
de la Iglesia de Dios, y el Santo Papa.
Quieren ser absolutos,
aman la libertad, que aman los brutos;

y a trueque de andar sueltos,
estan determinados y resueltos,
ā dexar de contado
ā S. Pedro, y su fe, y al Papa ā un lado.
Corra su curso el Tibre[231];
que el hombre, aunque es Christiano, nació libre;
y el que pretende, atarle,
le hace esclavo, y al fin tira ā matarle.
Que te quadre, ō no quadre,
esta es la razon, y el Santo Padre
lo dice, y lo publica.
Con el la Compañia se halla rica;
y lo estará aunque todos
la dexen, ō persiguan de mil modos.
Pobres, y expatriados,
Sabemos, que nacimos desterrados,
[f. 51] y el mundo, y sus desvelos
no nos podran quitar la fe, y los cielos.
Una es nuestra medida;
uno es el peso, cueste, o no la vida.
Pensamos por Romana
las materias que son de fe christiana,
y echamos siempre arriedro[232]
medidas, que no vienen de S. Pedro.
Roma, Roma es la Corte
de la verdad, y Roma nr̃o norte.
Roma, Roma la bella,
es en el mar del mundo nr̃a estrella.
Roma, Roma es el puerto
de los dogmas, costumbres, y el acierto.
Roma de mis amores,
Santa Sede de Pedro, y Sucesores,
por vos es esta brega,
no quiere fe romana gente griega:
Y anda mi esquife[233] roto
por el Papa: y el plan del quarto voto.
A no ser tan Papista,
serias religion la mas bien quista

[231] Tibre por Tíber.
[232] Arriedro: Arredro. Atrás, hacia atrás.
[233] Barco pequeño que se lleva en el navío para saltar a tierra.

del mundo, y sus sequaces.
Prosigue tu sistema; en guerra, y paces
no cae, sino medra,
quien funda sobre Pedro que es la Piedra;
y el que sin ella funda,
edifica en arena, y sobre inmunda
cautelosa doctrina,
que arrastra ā perdicion, y ā su ruina
al rebaño Christiano,
dado por Christo ā Pedro de su mano:
y en el, al que su solio
ocupa, y el romano Capitolio[234].

Fusco

Amigo, tu te alabas:
pero yo me he cogido las aldabas
tan recias, y valientes,
que no es facil, romperlas con los dientes.
[f. 52] Convierteme en sustancia
la acusación horrenda dela Francia[235].
Es por ventura cuento
haveros declarado el Parlamento,
por hombres criminales,
reveldes, y enemigos capitales
de la patria, y Estado,
del Rey, Reyno, toga, y el Cayado?
No os han echado a cozes
de la Francia, por crimenes atroces?
No estais expatriados,

[234] Resulta sintomática la observación que va a hacer Voltaire de la expulsión de los jesuitas de Portugal y de Francia. Dice así: "*Lo que hubo de extraño en el universal desastre de los jesuitas, es que fueron proscritos de Portugal por haber degenerado su Instituto, y de Francia, por haberlo observado al pie de la letra*".

[235] Comienza aquí la expulsión de los jesuitas de Francia. El ambiente hostil contra los jesuitas es antiguo por la rivalidad, sobre todo, con "el tercer partido" que seguía a Jansenio. A partir de Luis XV, Fleury ocupó el confesonario regio y el poder político. Los parlamentos (cortes de justicia territoriales y administrativas) tenían desde tiempos de la Fronda cierta autonomía y bastante influencia. La animadversión se acentuó con la quiebra económica en la Martinica, compañía mercantil presidida por el jesuita Lavalette, de quien se habla en el poema. Finalmente, ante la negativa del padre general Ricci de no jurar los principios galicanos, en agosto de 1762 se promulgó el decreto de abolición y confiscación de bienes de la Compañía. El tema del Parlamento aparece en el poema en los vv. 1948, 2006, 2056, 2066, 2067, 2068, 2088, 2090, 2141, 2340, 2362, 2380, 2446, 2461, 2482, 2522, 2542, 2592, 2606, 2610, 2615, 2652, 2702, 2734, 2764, 2897, 2912, 2929, 2935, 2938, 2946, 3050, 3226, 3316, 3341, 3474, 3602. En el poema comprende desde el v. 1945 hasta el v. 3656.

divididos, notados y tildados?
No andais por esos mundos,
en habito seglar, y vagavundos?
Y esto por la ambición, y la codicia,
por el sistema antiguo, y la malicia
de dar al orbe leyes,
y alzaros contra Principes, y Reyes,
formando el vasto Imperio,
que los obligue ā triste cautiverio,
y siendo en paz, y guerra
los arbitros del mar, y de la tierra?
A este fin y con treta,
no formaba Provincia La Valeta[236],
estafando en la ruta
ā todo el mundo con su bancarruta?
Por el sistema añejo,
no disteis ā Damien[237] el mal consejo
de matar, contra Dios, razón y ley,
de un golpe ā toda Francia en su buen Rey,

[236] Lavalette (Valette), Antoine. Procurador de misiones, prefecto apostólico. Nació el 26.10.1708, Martrin (Aveyron), Francia; entró en la Compañía el 10.12.1725, Toulouse; fue ordenado en 1740, París; hizo los últimos votos el 2.02.1745, Saint-Pierre, Martinica; fue jesuita hasta 1762; murió el 13.12.1767, Toulouse (Alto Garona), Francia. El 6 mayo 1753, se le nombró superior regional de las islas de Barlovento en las Pequeñas Antillas y prefecto apostólico del área. Realizó algunas operaciones mercantiles para financiar las misiones. Unos corsarios ingleses capturaron (1756) en alta mar los barcos que transportaban sus bienes; ésta y pérdidas similares aumentaron sus deudas en Francia. En marzo 1756, el provincial Pierre-Claude Frey de Neuville lo desautorizó. Se nombraron cuatro visitadores sucesivos de parte del entonces superior mayor jesuita en Roma, pero la situación europeo-colonial de la Guerra de los Siete Años (1756-1763) les impidieron llegar a su destino. Lavalette, mientras tanto, continuó sus empresas comerciales para pagar sus deudas; se pensaba equivocadamente que él no hacía nada sin la aprobación de los superiores. Sus acreedores emplazaron a los jesuitas en la persona de Dominique de Sacy, procurador en París de las misiones francesas de América del Sur, ante el tribunal comercial, que dictó una sentencia, exigiéndole pagar las deudas. Otros acreedores obtuvieron lo mismo en Marsella (1760). Sacy procuró defenderse, apelando al Parlamento de París, pero los enemigos de la Compañía, animados por el ministro ÉtienneFrançois de Choiseul, consiguieron una decisión (1761) contra todas las casas jesuitas de Francia, que les obligaba a pagar la suma fantástica, según Jacques Crétineau-Joly, de cinco millones de libras. Así, se abrió el camino hacia la supresión de la CJ en Francia. Mientras, un nuevo visitador, Jean de la Marche, llegó (1762) a Martinica; logró que reconociese sus errores, y dejase la misión y la Compañía. DHCJ.

[237] Robert François Damiens, nació en 1715 en La Thieulove, cerca de Arras (Pas-de-Calais) y murió en 1757 en París, fue el autor de la tentativa de asesinato contra Luis XV. En París se produjo una gran agitación y aunque en el proceso se demostró que Damiens era el único autor del hecho, el pueblo acusó, en primer lugar, a los ingleses, después a los jesuitas. Aprovechando la conmoción causada por el atentado de Damiens (1757) contra el soberano, sus confesores jesuitas insistieron en que despachase a su favorita Pompadour. Ésta, muy disgustada, buscó la ocasión de desembarazarse de estos importunos.

y acabar con la vida
de todos sus vasallos en su erida?
El barbaro, el sangriento,
nfame, vajo, y vil, en el tormento,
no protesto con grita
que era traza de un Pe Jesuita,
que le dió sortilegios
para esta accion, sirviendo en los Colegios?
[f. 53] No quedan ya quemados
por mano de verdugo, y lazerados
los libros negros, sucios, y malditos,
y otros chocantes barbaros escritos,
que enseñan el perjurio, el homicidio,
el hurto, el robo, la usura, el parricidio,
y hablan, de quitar vidas
ā los Reyes, y hacernos regicidas?
No es doctrina asentada
en vuestra escuela, y la mas celebrada,
y que está, noche y dia,
promoviendo aqui y alli la Compañia;
ser obra pia, y santa,
apretar a un Monarca la garganta,
siempre que le hace al caso
al subdito, ō le encuentra en un mal paso?
Y que no ai mas pecado,
en matar algún Rey, si es mal mandado,
que en comer un bizcocho,
y en caso de ambre, unos siete, u ocho?
En suma, el instituto
se tiene por un codigo tan bruto,
tan infame, y sangriento,
que quiere mas el alto Parlamento
franqui[ci]a de conciencia
que tolerar su perfida insolencia.
Es peor que el Mohino[238]
Lutero, y el pestifero Calvino[239]:
y hablando con decoro,
peor que el atheista, el turco, el Moro;
El Alcoran Impio

[238] Triste, melancólico, disgustado.
[239] Martín Lutero (1483-1546). Jean Cauvin *(Calvino)* (1509-1564).

de Mahoma, y el Talmud del vil judio,
brindan lirios, y rosas,
si se miran las reglas espinosas
que prescribe en su bruto
cuerpo de maldicion el instituto.
[f. 54] Que diré de la maxima maldita,
que observa, y jura todo Jesuita[240]
de la obediencia ciega,
con que la Compañia toda juega,
las vidas de los Reyes,
el trastorno de los pueblos, y las leyes,
como al tumbo de un dado[241]?
Sistema vil, infame, endemoniado,
que al fin prende, y se pega
como liga, y resina, ō la pez griega.
Mal haia la obediencia,
que venda la razón, y la conciencia,
y con capa de celo
atropella con todo, y và de un vuelo
al ciego desvario,
de quitar ā los hombres su alvedrio!
El hombre es de un calibre,
que quiere libertad, pide ser libre.
No ai oro, ni plata,
como nuestra libertad: y ella es tan grata,
que excede su tesoro
las perlas, y el diamante, plata, y oro.

Claro

Casi me causan asco
as especies, que azinas en el casco;
y apenas tienen coto,
porque le tienes enrredado, y roto.

[240] En la Inglaterra del siglo XVII se inventó un falso juramento jesuita. Los que prestaban juramento prometían someterse al papa en asuntos temporales, derribar la autoridad protestante en las Islas Británicas y "destruir" los reyes herejes. Un aspecto curioso es el permiso que se daba a los conjurados para hacerse pasar por protestantes. Con pequeñas variaciones el texto se remonta hasta Robert Ware, un asociado de Titus Oates, el creador perjuro de la conjuración de 1678. Sir James Ware (1594-1666), padre de Robert, un historiador honrado, transcribió muchos documentos genuinos; con este ambiente educativo Robert logró interpolar falsificaciones, que tenían características reconocibles (durante un tiempo el juramento se atribuyó a "papistas" en general, sin reducirlo a los jesuitas). DHCJ.

[241] Tumbo de dado: Peligro inminente.

Quien abra, que disuelva
los enrredos, ō matas de un selva,
que incluie en su recinto
de palmo en palmo un nuevo lavirintho,
y zurze mas errores
que toda Babilonia juntó orrores?
Con todo, si es posible,
espero hacerte ver tu error visible;
y que es todo impostura,
lo que has dicho, y alegan, y aun locura.
Omitamos de intento
esso, que llaman oi el parlamento
[f. 55] de Francia, y es en suma
ierro de cuenta, y un error de pluma:
un titulo usurpado,
un tribunal injusto, y mal formado,
ingrato ā Dios, y al Rey,
echo sin religión, y contra ley:
ō en odio de las leyes,
la Patria, Iglesia, y de sus propios Reyes.
Pregunto: quien es oi mas en sustancia,
el rey Luis[242], ō el Parlamento de la Francia?
Oi el Parlamento: luego
es contra el Rey el Parlamento ciego;
contra patria, y estado,
y es un cuerpo, q^{e} es cuerpo del pecado;
por traidor, ilegal, y contrahecho,
erigido por si, y contra derecho:
mal criado, y mal ramo[243],
revelde a Dios, al tronco, y ā su amo.
Si el Rey: porque pues luego
no obedece ā su Rey el cuerpo lego?
Porque le contradice, le resiste,
replica, se demanda, y se reviste
de una soberania
que oprime al Rey, y es mera tirania?
Cuerpo de mala raza,

[242] Luis XV de Francia (Versalles, 15.02.1710-ibídem, 10.05.1774), fue rey de Francia entre los años 1715 y 1774.

[243] Ramo: Metafóricamente, enfermedades imperfectas o que no han llegado a ser conocidamente tales, *Diccionario Autoridades*, V, 487

que ya se humilla al Rey, ya le amenaza,
se rinde, ō le corrige,
se dexa del regir, ō al fin le rige,
como le viene al caso,
ō hace ā su negocio, ā cada paso.
Quien sino su arrogancia,
le nombró el Parlamento de la Francia?
La qual hasta este cuento,
nunca juró en un solo Parlamento.
Esta es una invencion de nr̃os dias,
sospechosa, y fundada en las manias
de subditos mal sanos,
arrogantes, indociles, insanos,
que abusando, por vicio,
de poder, dignidad, ō del oficio
[f. 56] y aun de la confianza
del soberano, tuerzen la balanza,
y aspiran con porfia,
ā empuñar el cetro, y la soberania,
ō hacerse independientes
del Rey, y necesarios ā las gentes;
cuerpo de mandarines,
ō un cuerpo de reveldes, y malsines;
que se hace respetable
ā la nación, y al Rey, y aun formidable
con el nombre de Francia,
que se apropian āsi con arrogancia.
Omito este desbarro
y omitiendo también otro chaparro,
que es, el que juezes legos
entren, tan temerarios, como ciegos,
ā juzgar lo sagrado,
y condenar la Mitra, y el cayado;
casar, y anular votos,
examinar los dogmas, poner cotos
ā institutos sagrados,
de Dios y de la Iglesia dimanados,
y otros mil contrafueros,
absurdos, tropelias, desafueros,
principios de eregia,
de cisma, y general apostasia:

ō emboscadas, y aun guerra,
contra Dios, y su Christo acá en la tierra:
Respondo al torbellino
de tanto testimonio, y desatino,
como me has ensartado,
conque estas enredado, y atronado.
Digote lo primero,
que, revueltos anales con esmero,
y trahido a la memoria
todo quanto está escrito en nr̃a historia,
archivos bien guardados,
papeles, y secretos reservados,
no se halla un Jesuita,
[f. 57] ni uno solo, de raza tan maldita,
que haia intentado en nr̃a religión,
contra el Rey, Soberano, y la nacion.
Esta es la verdad bien rara;
pero tan evidente, fuerte, y clara,
que el mismo Parlamento
la confiesa, y la puso por asiento.
Pues, porq^{e} con instancia
nos echan, y expatrian de la Francia?
Por la obediencia en bruto,
y hombres de una raza de instituto,
fundado en malas leyes,
peligroso al Estado, y a los Reyes.
Esto es, lo que se alega:
si bien jugando ā la gallina ciega,
vàn ā tontas, y locas,
con mucha inconnexion, razones pocas:
y esas tan mal zurzidas,
tan leves, tan profanas, tan torcidas,
como se ve en el dia
en la solida, y tersa apologia,
la qual en Cuando, Como, Porque y Donde,
convenze ā todos, pues no se responde.
No quede en el tintero,
que no es esa la Madre del Cordero.
Pues qual? Con evidencia,
la libertad, que llaman de conciencia:

La Iglesia Galicana[244]:
el descarte fatal de la Romana.
Apartarse del puerto,
y del punto antiguo, fixo, y cierto,
de todas las edades,
por andar vago mar, y en novedades,
ō en sendas hortigosas,
doctrinas nuevas, falsas, y espinosas.
El resistir al Papa,
tomando por pretexto, manta, ō capa.
[f. 58] El concilio futuro
para huir del antiguo dogma, y puro,
y poder de presente
errar, en confianza de lo ausente;
ō andar oy mal, y errante
por verdad contingente, y aún distante,
que será, ō no será. Pero nos dexa
seguir al viejo Adan, y su vida vieja,
y andar en las costumbres,
lexos del gran Padre de las Lumbres;
siguiendo sin mas freno,
sus antojos, y arbitrio, malo, y bueno.
Concilio es cosa buena, pero larga,
esta por ver, y es cosa bien amarga,
juntar tantas cabezas,
templar las cuerdas, y trabar las piezas,
de un Concilio general, libre de daños,
que siempre es obra de unos quantos años.
Pregunto: y el vozeto
q^{n} lo dará, si el Papa se está quieto?,
Ō quien sino su agrado
le hará legal, legítimo, y fundado
en Christo, ē infalible,
regla de feè y oraculo creible,
de verdad, y doctrina,
que conste ser de Dios, ō voz divina?
Pregunto mas (y ā vista
responda el Ugonote, el Jansenista,

[244] El "galicanismo" es un sistema doctrinal, iniciado en Francia, que postula la disminución del poder del papa en favor del episcopado y de los grados inferiores de la jerarquía eclesiástica y la subordinación de la Iglesia al Estado.

y qualquier Libertino,
que no quiere asentir al Tridentino).
Porqᵉ creeré, que asienta
ā Concilios futuros, qⁿ no cuenta
con Concilios pasados,
Ecumenicos, santos, confirmados,
y ā los quales venera en paz, y en guerra,
salva la Francia, el orbe dela tierra?
Ō como en el efeto
mostrará sumision, tendra respeto
[f. 59] al cuerpo, el que no reza
con la boca de Dios, y su cabeza?
ō vuelbe temerario
contra el verbo de Dios, y su Vicario;
y por capricho solo
pone en sus decretos tacha, y dolo?
Asi que todo es trama,
y de raiz podrida mala rama,
que ostentando piedad en el follage,
lleva el tronco ā zanjar libertinage,
ō ā zizaña, y carcoma,
que roa en la raiz, y al Papa en Roma.
Aora escucha un rato,
y verás que este perro para en gato.
Es claro como el dia,
que la santa, y venerable Compañia
está tan aligada
al Papa, que sin él no quiere nada.
Es materia sin coto
la del santo, y solemne quarto voto[245].
Añade ā lo Papista
de esta religión, y el ser tan lista,
y tenaz en los dogmas, y doctrina
Romana, que la tiene por divina:
la inviolable obediencia,
que es su caracter, y su quinta essencia.
Y el solido cimiento, y firme piedra
sobre que se fundó, y oi crece, ō medra;
y es la unión que la traba, y da constancia,

[245] Cuarto voto, o voto de obediencia al papa.

ō hace eterna, y florida su observancia.
Para aqui; y tocarás tu con tu dedo
las causas del delirio, y fatal miedo,
que agita al Libertino,
y al hijo de Jansenio[246], y de Calvino.
Esta secta enla Francia
tiene raizes hondas, y hizo instancia
que echasen quanto antes
al mortal enemigo de Apelantes[247],
[f. 60] y otros que sienten mal, y por enquina,
niegan al Papa potestad divina;
con la qual hace al Cielo
firmar, lo que el decreta acá en el suelo.
Tal es la gente que ā la Compañia
echó de Francia, y hace guerra impia.
Gente sin religión, falsa, y jurada,
contra la Iglesia de Roma, y tan malvada,
que và ā arrancar de quicio
todo Sacramento, y sacrificio.
Que quieres de una gente,
que conculca, y condena aviertam^te
y con sumo denuedo
un Instituto, que de Dios el dedo
escribió ā S. Ignacio, y ā su grey,
como a Moyses las tablas de su ley?

[246] Corneille Janssens o Jansen (Acquoi, 28.10.1585-6.05.1638) fue obispo de Ypres y el padre del movimiento religioso conocido como el jansenismo.

[247] Clemente XI publicó la Bula "Unigenitus Dei Filius" en Roma, el 8 de septiembre de 1713. El 1 de marzo de 1717, cuatro obispos (Soanen de Senez, Colbert de Montpellier, Delangle de Boulogne, y De La Broue de Mirepoix) redactaron una apelación de la Bula a favor de un concilio general, fundando así el partido conocido de ahí en adelante como los "apelantes". A ellos se unieron las facultades de la Sorbona el 5 de marzo, la de Reims el 8 de marzo y la de Nantes el 10 de marzo; asimismo por los obispos de Verdún el 22 de marzo, de Pamiers el 12 de abril, de Châlons, Condom, Agen, y St. Malo el 21 de abril, de Auxerre el 14 de mayo, y más de un año después por el Obispo de Laon, también por los Obispos de Bayonne y Angoulême. A pesar de una carta personal del Papa, fechada el 25 de marzo, y una carta conjunta de los cardenales de Roma implorando urgentemente a Noailles su sumisión, él en cambio redactó una apelación el 3 de abril, "de un papa manifiestamente equivocado, y de la Constitución Unigénito, en virtud de los decretos de los Concilios de Constanza y Basilea, para el Papa mejor informado y para un concilio general que se reúna sin restricciones y en un lugar seguro". Él sin embargo, no publicó su apelación de inmediato, sino que la depositó en los archivos de la officialité de París. El 6 de mayo escribió una larga carta al Papa, en la cual procuraba justificar su posición y la de sus seguidores. Su apelación a la Bula fue publicada pocos meses después. A los apelantes pronto se le unieron muchos sacerdotes y religiosos, especialmente de las diócesis de París y Reims, incluso laicos.

Que quieres de una gente,
tan impia, tan audaz, tan insolente,
que en esta infame escena
mandó quemar la bulla de la cena[248]?
Que esperas de una gente,
que resiste, y desprecia frente ā frente
al Papa, y su sentencia,
y presume tener toda la ciencia
de los Santos Doctores,
abismada en ignorancia, y en errores
crasos, y detestables,
tontos, sin connexion, y abominables;
y hace sin la Romana
una Iglesia, que llama Galicana?
Que esperas de una gente,
tan dexada de Dios, como imprudente,
que echa ā nones, y pares,
ā los Santos de la Iglesia, y los altares:
y los da por hipocritas malvados,
siendo de siglos ha canonizados?
Santos altos, y en frase
usada, y buena, de primera clase.
[f. 61] Un Ignacio, un Xavier, un Borja, y quantos
la Iglesia Universal tiene por santos,
de alta Jerarquia,
honor, y gloria de la Compañia;
y sus Padres, y Abuelos
miraron, como adorno de los Cielos,
y tenian ā gloria
consagrarles mil templos, por memoria,
y los Reyes Borbones
dedicaron sus tiernos corazones.
Que ai que pensar de gente,

[248] Se da el nombre de Bula "In Coena Domini" a una bula del papa Pio V, refundida después por Martín V, la cual se publicaba todos los años en Roma y en varias Iglesias de la Cristiandad, primero el día de Jueves santo, y después se introdujo leerla también en el día de la Ascensión y en el de la dedicación de la Basílica de San Pedro; en la cual con objeto de asegurar la integridad de la fe, la paz pública y toda la justicia, se fulminaban un buen número de terribles anatemas. Los príncipes seculares, especialmente el rey de España y la república de Venecia, no querían que esta bula se publicase en sus Estados. Más tarde, se había introducido publicar la citada bula, en varias iglesias de España el Jueves Santo; pero en el año 1768 se mandó que no se publicara más y parece también que se dejó de publicar en Roma, desde el pontificado de Clemente XIV.

que abusa vil, y temerariamente
de todo, y hace vicio,
de usar del dolo, engaño, y artificio,
y llamar antusiasmo *[sic]*
ā toda santidad, que hacia el Pasmo
del Querubin alado,
del Serafin fogoso, y abrasado?
No ai punto, ni tilde
de perfección divina, que el humilde
S. Francisco[249] en primores
no haia texido, y dado ā sus fervores.
Hablo de S. Francisco, cuio nombre
es en cielos, y tierra, al Angel, y hombre,
tan dulce, como amable,
digno de admiracion, y respetable
por sus llagas, y vida,
y el fuego de su amor, con que combida
al mundo casi elado,
ā entrar en caridad, con que abrasado,
es la copia mas viva, que se ha visto
del amoroso, y muerto Jesu Christo.
Con todo, estos Señores
pusieron dolo en llagas, y fervores
de este Xefe de tantos
hijos, como tiene en su orden santos;
que hace al mundo evidencia
de que ai un Dios, y en el ai providencia.
[f. 62] Pero vamos al caso,
y advierte tu conmigo aqui de paso:
q^{e} el buen Parlamentario
no ama mas ā Dios, que ā su Vicario;
y apela ā los futuros,
porque se halla apretado, y en apuros,
y mas con el diploma
que llaman Unigenitus[250] en Roma,

[249] San Francisco de Asís (1181-1226). Fundador de la Orden Franciscana.

[250] Constitución Apostólica del Papa Clemente XI (8. Sept. 1713) que condenaba 101 proposiciones de Quesnel. Son condenadas como "falsas, capciosas, malsonantes, ofensivas a los oídos piadosos, escandalosas, perniciosas, precipitadas, injuriosas a la Iglesia y sus prácticas, contumaces para la Iglesia y Estado, sediciosas, impías, blasfemas, sospechosas y deleitables de herejía, frecuentemente condenadas, heréticas, y revivientes de varias herejías, especialmente de aquellas contenidas en las famosas proposiciones de Jansenius".

y descubre el veneno,
que abrigan los sectarios en su seno.
Decias, que han quemado
por mano de verdugo, y lacerado
mil libros de malditas
doctrinas de los Padres Jesuitas.
Lo primero: examina,
si el Parlamento es Juez dela doctrina?
Lo segundo repara,
que verguenza, y razón en testa, y cara
les falta: porque han dado
en juzgar, lo que nunca han estudiado.
Que saben en el dia
los Juristas de sacra Theologia?
Y mas en arduos puntos,
hondas materias, criticos asuntos,
que al excelso Augustino[251],
al sol de las Escuelas, y de Aquino[252],
ā Anselmo[253], y al Maestro[254],
ā Escoto[255] el sutil, mariano, y diestro:

[251] Agustín de Hipona o San Agustín, en latín *Aurelius Augustinus Hipponensis (*Tagaste, 13.11.354-Hippo Regius, 28.08.430) es, junto con Jerónimo de Estridón, Gregorio Magno y Ambrosio de Milán, uno de los cuatro más importantes Padres de la Iglesia latina.

[252] Tomás de Aquino (Roccasecca, Lacio, o Belcastro, Calabria, Italia, a finales de 1224 o inicios de 1225 – † Abadía de Fossanuova, en la actual Provincia de Latina, 7.03.1274) fue un teólogo y filósofo católico perteneciente a la Orden de Predicadores, el principal representante de la tradición escolástica, y fundador de la escuela tomista de teología y filosofía. Es conocido también como Doctor Angélico y Doctor Común. Es llamado Sol de las Escuelas.

[253] San Anselmo de Canterbury, O.S.B. (Aosta, 1033-Canterbury, 1109). Se le conoce también como Anselmo de Aosta, por el lugar donde nació, o Anselmo de Bec, si se atiende a la población donde estaba enclavado el monasterio del cual llegó a ser prior. Fue un monje benedictino, arzobispo de Canterbury durante el periodo 1093-1109. Destacó como teólogo y filósofo escolástico. Doctor de la Iglesia.

[254] Eckhart de Hochheim, O.P. (Turingia, c. 1260-c. 1328), más conocido como *Maestro Eckhart*. Dominico alemán, conocido por su obra como teólogo y filósofo y por sus visiones místicas. *Meister* en reconocimiento a los títulos académicos obtenidos durante su estancia en la Universidad de París. Fue el primero de los místico renanos. Estudió teología en Erfurt, luego en Colonia y en París. Enseñó en esa última universidad, administró la Provincia Teutónica de los dominicos y luego fue prior en Erfurt.

[255] John Duns Scoto (1266; Duns, Escocia-8.11.1308; Colonia, Alemania) fue un teólogo escocés perteneciente a la escolástica. Ingresó en la orden franciscana y estudió en Cambridge, Oxford y París; fue profesor en estas dos últimas universidades. La sutileza de sus análisis le valió el sobrenombre de "Doctor Sutil". Se le consideró santo y se le veneró sin mediar canonización. El 20 de marzo de 1993 el Papa Juan Pablo II confirmó su culto como beato.

A Eckio[256], a Stapleton[257], Taper[258], Canisio[259],
A Ignacio[260], Athanasio[261], y ā Dionisio[262],
aunque mucho versados
en las materias, y con Dios ligados,
quemandose las zejas,
les hacían temblar ambas orexas.
Yo por mi me alegrara,
que todo juez, y abogado repasara
el Astete[263], y christianos rudimentos,
que andan escasos en los Parlamentos;
[f. 63] y acaso algo olvidados
con los negocios, y otros mil cuidados,
y tal vez, si lo apuras,
trabucados con otras mil locuras,
ō entre bartulos, y baldos[264]

[256] El Dr. Johann Maier von Eck (13.11.1486-13.02.1543) fue un teólogo alemán escolástico y defensor del catolicismo durante la reforma protestante. Sostuvo que las creencias de Martín Lutero y Juan Hus eran similares.

[257] Thomas Stapleton (Henfield, Sussex, julio 1535-Lovaina, 12.10.1598) polemista católico inglés contra los calvinistas.

[258] Ruard Tapper o Ruardus Tapperius (1487-1559), teólogo de Lovaina antiprotestante muy citado por Belarmino.

[259] San Pedro Canisio (1521-1597). Es Doctor de la iglesia. Fue un teólogo jesuita nacido en Holanda. Fue llamado el "Martillo de los herejes" por la claridad y elocuencia con que criticaba las posiciones de los protestantes. Aún en la lucha por defender la Iglesia católica aconsejaba: "No hieran, no humillen, pero defiendan la religión con toda su alma". San Pedro Canisio fue el segundo importante apóstol en llevar la fe católica a Alemania, siendo el primero San Bonifacio.

[260] Por citar en el contexto de padres, doctores y grandes teólogos de la Iglesia, debe referirse a Ignacio de Antioquía y no a Ignacio de Loyola. Nació c. 35 o 50 y fue martirizado en Roma entre el año 98 y el 117. Es autor de siete cartas que redactó en el transcurso de unas pocas semanas, mientras era conducido desde Siria a Roma para ser executado.

[261] Atanasio fue obispo de Alejandría, nacido alrededor del año 296 y fallecido el 2.05.373. Se considera santo en la Iglesia Copta, en la Iglesia Católica, en la Iglesia Ortodoxa y en la Iglesia Anglicana, además de doctor de la Iglesia Católica y padre de la Iglesia Oriental.

[262] Puede referirse a Dionisio papa, que murió en Roma el 26.12.268. Sacerdote de gran reputación en la Iglesia de Oriente, Dionisio se trasladó a Roma como presbítero durante el pontificado de Esteban I destacando en esta etapa en la controversia que vivía la Iglesia por la cuestión de los *lapsi*, aquellos cristianos que por miedo al martirio habían apostatado de su fe en Cristo. Combatió el Modalismo y se enfrentó a los subordinacionistas. Pero el hecho más relevante de su pontificado fue su enfrentamiento con su homónimo, el obispo de Alejandría, Dionisio, a quien exigió que aclarase su posición sobre la acusación que pesaba contra él de haber hecho unas declaraciones heréticas respecto a la doctrina trinitaria al defender el triteísmo, doctrina que propugnaba la separación de la tres personas de la Trinidad en tres deidades distintas.

[263] Es decir, el *Catecismo de la doctrina cristiana*, del P. Gaspar Astete, jesuita (1537-1601).

[264] Baldo: Fallo. Deficiencia, error, falta.

rebueltos con algunos malos caldos
de error, y de ignorancia,
que caben en España, y aun en Francia.
Y mas si en gente vana,
avarienta, ambiciosa, y mas profana,
y de vida hortigosa,
que estudia facultad algo espinosa,
y en libros no christianos
verbi gracia los Binnios, los Vilpianos,
y otros, que huelen algo todavia
al gentilismo, y aun a la eregia.
Escucha; y và de cuento:
Hallabame en Ciudad de Parlamento[265]
y en un colegio grave.
Pregunté ā su rector, discreto y grave:
que confesonarios
practican, P^e^, los Parlamentarios?
A esta mi pregunta
se sonrió el rector, y yo hize punta,
ā que me respondiese;
y él lo hizo asi: buen P^e^, cesse
de hacer tales questiones:
En este gremio ai pocas confesiones.
Los mas son Calvinistas:
aunque se hacen pasar por Jansenistas,
por ser mas grato al hombre,
ō mas, y menos duro el falso nombre.
Tal qual, que se confiesa
viene ā nos, y con Roma se interesa?
Mira, si es gente buena,
la que no admite a Christo sobre cena.
Observa lo tercero,
que escritores condenan al Brasero.
[f. 64] Aquel varón divino,
martillo de eregias Bellarmino[266],
contra el cual erigía
cathedras el alcazar de eregia.

[265] Parece referirse a París, con lo que nos informa de una estancia en París del autor.

[266] San Roberto Bellarmino, jesuita (1542-1621), que defendió la fe y la doctrina católica durante y después de la Reforma Protestante, por lo que fue llamado el "martillo de los herejes".

Salmeron[267], el que en Trento
oraculos vertió por Padres ciento:
y andando de camino,
arredraba ā Luthero, y ā Calvino[268]:
y no encontraba erege,
cuio error no arrancase por el exe.
El auctor del comento
sobre el nuevo, y eterno testamento[269],
que admira a los christianos,
que celebran Pontifices Romanos,
y que enseña primores
ā los sabios, e interpretes mejores.
Suarez[270], que pasma al mundo
por su alto juicio, y el saber profundo:
y escribio mas, y con igual esmero
que el maior, y mejor del mundo entero.
Por lo sabio un Tostado[271],
un Richel[272] por devoto, e ilustrado,
una mente segunda
del gran P^e^ Agustino, que fecunda
con sus nobles escritos
la Iglesia, y los hombres eruditos.
Suarez, a q^n^ hace el Vaticano
elogios tan Gigantes de su mano:
y mientras haia edades,

[267] Alfonso Salmerón, S.J., (8.09.1515, Toledo – 13.02.1585, Nápoles, Italia) fue uno de los primeros jesuitas y un erudito de la Biblia. Escribió un Comentario al Nuevo Testamento, en 16 volúmenes, 1597.

[268] Martín Lutero (1483-1546). Jean Cauvin *(Calvino)* (1509-1564).

[269] *Alfonsi Salmeronis ... Commentarii in Euangelicam Historiam, et in Acta Apostolorum : in duodecim tomos distributi ...* Madriti: Apud Ludouicum Sanchez, 1597-1602; *Alfonsi Salmeronis... Commentarii in omnes epistolas B. Pauli et canonicas in quatuor tomos distributi, quos versa pagina inuenies, quorum hic est primus, in ordine autem,* Madriti: apud Ludouicum Sanchez, 1602.

[270] Francisco Suárez, S.I., conocido como Doctor Eximius (Granada, 5.01.1548-Lisboa, 25.09.1617), teólogo, filósofo y jurista español.

[271] Alonso Fernández de Madrigal, más conocido como «el Tostado» o «el Abulense» (Madrigal de las Altas Torres, Ávila, 1410-Bonilla de la Sierra, Ávila, 3.09.1455) fue un clérigo, académico y escritor español, Obispo de Ávila (1454-1455). Su ingente obra latina (llegó a hacer proverbial la expresión "escribir más que el Tostado") ocupó quince grandes volúmenes en la edición veneciana publicada entre 1507 y 1530.

[272] Dionisio Cartujano o Dionisio de Rickel por el lugar de nacimiento, que al latinizarlo pasa a Richel o Richelius, (Rijkel, Limburgo, 1402-Ruremunda, 12.03.1471), fue un clérigo, teólogo y místico católico flamenco, perteneciente a la Orden de los Cartujos. Escribió obras de devoción sobre María

harán elogios universidades
por Philosofo, Theologo, y Jurista
sumo, y Escriturario, y Canonista,
de tanto peso, y nombre,
que el Angel duda, como pudo un hombre
saber, y escribir tanto,
ō ser un savio, tan humilde y santo.
[Cuadernillo 5. f. 65] Vazquez[273], a q^{n} miraba con asombros
el mismo Suarez, y encogido de ombros;
monstruo de erudición, ingenio, y ciencia,
de candor inaudito, y tal conciencia,
tan pura, y sin azares,
que es el unico monstruo, sin lunares.
Estos, y otros autores
de la Iglesia de Dios fragantes flores,
son los que ya condena
el Parlamento, y mete en la cadena:
porque ā la luz del dia,
juró, extinguir ā nuestra Compañia.
No es facil; y ā pesar de su arrogancia,
no es este asunto para sola Francia.
Pero si yo no sueño,
tiene ocultas raizes este empeño,
y esas tan maliciosas
como volver las Lises espinosas,
y el Reyno, y Monarquia
en República infiel, ō algaravia.
Asi mandan: y son tan absolutos,
que embidia yà el Ingles sus estatutos;
viendo por rara treta,
ser aprendiz, y un niño, que es de teta,
su Parlamento todo,
con el de Francia en el fondo, y modo,
sustancia, y accidentes,
quando no estan salidos aun los dientes.
El Rey, la tropa, el Clero,

[273] Gabriel Vázquez de Belmonte (Villaescusa de Haro, Cuenca, ca.1549 - Alcalá de Henares, 1604) jesuita y teólogo español. Ordenado sacerdote en 1569, fue profesor en Madrid, en Alcalá y en Roma. Al retornar a Alcalá, escribió sus tratados teológicos, en los que defendió el probabilismo.

la ley fundamental, nación, y fuero,
todo junto, repara,
que es nada, si con este se compara.
Todo lo hade mandar, y es consequencia,
desterrar de la Francia la obediencia
de nuestra Compañia,
que es la essencial a toda Monarquia,
y ā un Imperio absoluto,
la misma, que prescribe el instituto.
Por estos mismos filos,
atando en apariencia bien los hilos,
[f. 66] condena las Divinas,
solidas, Catolicas, doctrinas
del Esquadron sagrado,
que al Rey, al Clero, la nación, y Estado,
con incorrupto aliento
guardaba contra todo Parlamento.
Ellos por el contrario,
vaten ā nos, ā Christo, y su Vicario:
y es que juzgan fortuna,
no asentar pie en religión ninguna,
y dar, ā media vuelta,
al humano albedrio rienda suelta:
y al ver por otro lado,
que el govierno del Papa, ō el Papado
es Monarquico, y era,
contra el uso, que usaban en la Hera,
por rodeos bien varios,
los que se llaman oy Parlamentarios;
y son en la substancia,
la ruina y trastorno de la Francia:
y haciendo mil papeles,
ā Dios, al Rey, y ā la nación infieles.
Hablo por Francia, y hablo
de una Republica, que ha tramado el Diablo;
que fingiendo amor tierno,
y agarrando las riendas del govierno,
se han tomado la mano
con el pie, que les dio su Soberano;
pagan su confianza, y sus amores
con abuso, y desaire, y ser traidores,

y ocasionarle daños
en Persona, y Estado, con engaños,
tan crasos, y palpables,
malignos, peligrosos, lamentables,
que con la tierra, y cielos
llora la religión de sus Abuelos.
Ahora tu me advierte
cosas dignas de nuestra dura suerte,
y que ā lagrima viva
llora la Iglesia, que oi esta cautiva.
[f. 67] En Francia es cosa llana
que ya no quieren Santa fee Romana;
y echa esta maniobra,
todo Jesuita esta de sobra.
Es claro; y tambien que perjudica
al Parlamento gente, que rubrica
con sangre de sus venas
los dogmas santos, las costumbres buenas,
la potestad sagrada
del Papa, con q^{n} toda está ligada,
con las patrias leyes,
la autoridad suprema de sus Reyes.
Sea pues ley primera:
que todo Jesuita vaya fuera;
porque es gremio, que sobra,
si se ha de hacer la infame maniobra.
Sea la ley segunda;
restañar su doctrina por inmunda;
no porque ella lo sea,
sino por mala al fin, que se desea;
que es, que el hombre ande libre
y tenga una conciencia de calibre,
en que por su fortuna,
no quepa fe, ni religion alguna.
Con solo el argumento
que hacias, y supone el Parlamento,
sobre nuestro albedrio,
de absoluto independiente señorio,
para lo malo, y bueno,
ō una libertad sin ley, ni freno:
verás, ser evidente,

que esto es, lo que quiere, busca, y siente
todo Parlamentario,
en derechura, ō por rodeo vario.
Pero tambien es cierto,
que es sistema gentilico, y mui tuerto,
ō bestial, y no humano,
dar ā nuestro albedrio tanta mano,
que corra ā su destino,
[f. 68] sin regimen humano ni divino;
ō ande a sus aventuras,
sin Dios, razón, y ley, y haga locuras.
Sea la ley tercera:
confundir la obediencia, en que se esmera
tanto la Compañia,
y es caracter de toda Monarquia,
porque haviendo obediencia,
regida según Dios, y la conciencia,
que no anda en reflexiones
ō no busca pretestos, y razones,
frivolas y sin jugo,
para sacudir las ordenes, y el yugo
de un Xefe soberano,
tendrá respeto todo imperio humano.
Los grandes, y pequeños
se sugetan rendidos ā sus dueños,
y andan con armonia
cabeza, y miembros de la Monarquia.
Mire el Rey lo q^{e} manda:
que al vasallo no toca por su banda,
sino estar con agrado
ā su real voluntad, y ā lo mandado.
Esta obediencia ciega,
contra la qual oy Francia tanto pega,
era en tiempos antiguos,
siglos de caridad, ō nada ambiguos,
el exe del govierno,
suave, paternal, constante, eterno.
Rompiose ya este exe:
y el infiel, mal mandado, y aun Erege,
se desentona, y pega
ā palos ya con la obediencia ciega;

ā fin de que el govierno
pare todo en confusion, sea un infierno.
En suma: la arrogancia
de Parlamento fiel, dicho de Francia,
es oy, hacer del hombre
y dexando a su Rey la sombra, y nombre,
[f. 69] de Monarca absoluto,
Hacerle, pagar Parias[274], y tributo:
ō el solo, y ā su modo,
calzarse ā Rey, y Reyno, y mandar todo.
Hacen bien si ā su instancia
consiente, en ser Republica la Francia.
Pero si persevera,
en ser Monarquia verdadera,
guarde al Rey su sagrado,
y estando la nación toda ā su lado,
pongase por asiento
ser vasallo del Rey su Parlamento.
Aqui nota de paso
una inconsequencia mui del caso:
y es, que dichos señores
del Parlamento exigen con rigores
multas, penas, y premios,
la obediencia ciega de otros gremios.
Quando una ley publica:
ai del triste Frances, que le replica!
Que al noble Parlamento,
puesto pro tribunali ō en su asiento
se debe obedecer por mil razones,
ciegamente y sin interpretaciones.
Quien obra de otra suerte,
es un traidor, y digno de la muerte.
Sea otra ley, y quarta:
notar en una lista, como sarta,
en Jesuitas varios,
malos por anti-Parlamentarios,
asertos, y doctrinas
que unas son propias, otras peregrinas,
unas malas, otras buenas,

[274] Parias: Tributo que paga un príncipe a otro en reconocimiento superioridad. Pagar parias: Someterse.

muchas indiferentes, ō en que apenas
se halla que notar: otras corrientes,
algunas definidas, ō evidentes,
y para hacer mal quista
nuestra doctrina, ā un golpe de la vista,
proponerla truncada,
falsamente citada, ō alterada;
[f. 70] y hacerla toda odiosa,
declararla por mala, ō sospechosa,
y mandar por arrestos,
quemar, ō lacerar en ciertos puestos
públicos, plazas, calles, y confines;
por mano de verdugo, y con clarines.
Infamar los autores,
ā son de pitos, caxas, y tambores;
y hacer otros insultos
ā hombres destinados ā los cultos
de la Iglesia de Dios, de vida santa,
que de ciencia o doctrina tal y tanta *[v, escrito al margen]*,
ō tan doctos, y sabios
que ella los tiene por su boca, y labios.
Que fin tiene esta historia,
digna de mas llanto, que memoria?
Dixelo claro, y cuenta:
el santo Parlamento de los de hoi rebienta,
por quitarnos la fama:
esto echo, y logrado, hace la cama
con tildar los autores,
que baten la Eregia, y los Errores,
para ir adelante
y hacer al Jansenismo dominante.
Escoge buen camino,
a favor de Luthero, y de Calvino,
de su hijo el Jansenista,
que es en sustancia un fino Calvinista,
y el autor dela ciencia,
que llaman libertad de la conciencia;
ō el P^{e} de Apelantes,
raiz, y origen de los conturbantes,
y la secta malvada,

que afecta religion, y no cree nada.
Si: Tal es y no más, el Jansenismo:
fragua de libertad, y fanatismo,
de irreligión, maldad, hipocresia,
alboroto, traición y reveldia.
Es pues el Jansenismo
definido en rigor, bien, y en sí mismo:
[f. 71] la secta infame de maldita ley,
que niega al Papa, y aborrece al Rey.
Asi la pintó en Francia
el gran Fleury[275], movido de la Instancia
que le hizo el soberano,
y era el mismo, que oi tiene el cetro en mano.
Digo: el que Dios guarde, y ha guardado
de su puñal, y brazo atrahidorado.
Aludo al Parricida
de Damien[276], que intentó contra la vida
de su Rey, y en sus venas
metió el instrumento de las penas,
que mal purgó el inmundo,
y ocasionó ā la Francia, y aun al mundo.
El reo detestable,
y asesino de un Rey, el mas amable,
que quiso con fiereza
cortar al universo la cabeza.
Para accion tan mal quista,
se hizo, por desgracia, Jansenista;
y doró su insolencia
con la libertad ya dicha de conciencia,
que le metio en el lanze,
y alentó al feroz, infame alcanze.
Llevaba por rosario,
en su volsillo el monstruo temerario,
el nuevo testamento,

[275] Andrés Hércules de Fleury (1653-1743). Político y cardenal francés durante el reinado de Luis XV.

[276] Robert François Damiens, nació en 1715 en La Thieulove, cerca de Arras (Pas-de-Calais) y murió en 1757 en París, fue el autor de la tentativa de asesinato contra Luis XV. En París se produjo una gran agitación y aunque en el proceso se demostró que Damiens era el único autor del hecho, el pueblo acusó, en primer lugar, a los ingleses, después a los jesuitas. Aprovechando la conmoción causada por el atentado de Damiens (1757) contra el soberano, sus confesores jesuitas insistieron en que despachase a su favorita Pompadour. Ésta, muy disgustada, buscó la ocasión de desembarazarse de estos importunos.

libro de devocion del Parlamento.
El havia estudiado
el sistema de cuerpo tan sagrado,
y echó algunas notas,
sobre maximas tiernas, y devotas,
y sacado ilaciones
de sus quexas, y sus conversaciones,
contra el Rey, y el govierno.
El mismo protestó contra el Infierno,
que le induxo, y conduxo,
con sus artes, y empuxo
[f. 72] ā dexar con mania
las cosas santas de la Compañia;
donde sirvió por tiempos,
hasta que su infortunio, y contratiempos,
ō el error de su Estrella
le hizo abandonar gente tan bella,
y servir de criado
ā miembros de aquel cuerpo agigantado:
Donde bebió la enquina
contra el Papa, y el Rey, y la doctrina
de assesinatos Regios,
que nunca oyó, sirviendo en los Colegios.
En suma, este malvado,
aunque bien apretado, y mal urgado,
en su tortura, y grita,
nunca quiso citar ā Jesuita;
y declaró constante,
hasta el último aliento, y Dios delante,
no haver jamas hallado
gremio mas leal al Rey, y Estado.
En esto no ai que hacer. Fuera malicia
no hacer a los Parlamentos la justicia,
que merezen, y es clara.
No nos echan tal crimen a la cara.
Antes dicen, que somos mui honrados,
buenos, fieles, y en todo bien mandados.
No nos tachan delito personal:
La culpa, que hallan, es original;
y havernos engendrado
Padre, y Madre manchados en pecado,

por el origen bruto
de un criminal, y perfido instituto.
Sea la regla quinta,
ver como esto pinta, tercia, y quinta,
para despues con maña
echar los Jesuitas de la España;
y llevando el enrredo
adelante, insistir con mas denuedo,
que no haia Compañia
en otro Estado alguno, y Monarchia,
[f. 73] donde manden Borbones
ā costa de mentiras, y doblones,
y aun derramar dinero,
por echarnos al fin del mundo entero.
Con eso el Jansenismo,
el Demonio, la Carne, y el Abismo,
lograrán su fortuna
de ir sin tropiezo, y sin traba alguna,
sembrando la eregia con sus artes,
por todo el mundo, y en sus quatro partes.
No es nada el intento
del justo, y venerable Parlamento.
En parte lo ha logrado:
salir con todo, fuera demasiado.
Ai Dios contra el Demonio,
ai verdad contra el falso testimonio.
Ai contra sin razones,
razon en testa; y en los corazones
ai piedad todavia
contra toda impiedad, y tirania.
Ai Papa, Iglesia, y leyes,
ai Republicas, Principes, y Reyes,
que con Christo ā su lado,
entren ā conjurar este nublado.
También ai Compañia
contra todo tropel de la eregia.
No está toda batida,
todavia respira, y tiene vida.
No lo han de lograr. Pero es hazaña,
quando toda caiese en la Campaña,
verse preso, y herido, y desterrado,

y aun muerto el Jesuita por soldado:
y haver por Dios y Christo,
echo guerra continua al Anti-Christo;
hasta quedar desecho
y dar el último aliento de su pecho.
Sobre todo ai un Dios, que está mirando
lo que pasa en el mundo, y governando
con alta providencia,
su machina, y atiende ā la conciencia.
Ai Dios, que desde el cielo
[f. 74] mira con amor, rige con zelo,
su Iglesia siempre santa:
y al ver tal impiedad, maraña tanta,
romperá todo lazo
con la fuerza invencible de su brazo.
Si con injustas leyes,
coligados los Principes, y Reyes,
declaren cruda guerra:
ā Dios, y su Vicario acá en la tierra:
El q^{e} habita en los cielos,
se vurla de sus artes, y desvelos,
y mofa en las alturas,
de iras, y odios de sus criaturas.
Esse es el tiempo, quando
toca ā la venganza, y atizando
su furor, hace empeño
de Rey de Reyes, y absoluto dueño.
Juega por consiguiente
de su brazo, y poder omnipotente,
y arranca, por los vicios,
los Imperios y Reynos de sus quizios;
escarmentando al hombre,
y eternizando el furor su santo nombre.
No ai que andar, siempre es vano
todo artificio; y el poder humano,
si contra Dios se aferra,
al soplo de su boca cae en tierra:
y al golpe, que la apura,
tiembla del Criador la criatura.

Del P^e La Valeta[277]
nada digo, sino que no aprieta
mucho, ni su contrario,
ni tampoco su juez Parlamentario.
No estoi mucho en su historia,
ni es mui del caso: mas hago memoria
de tiempos, en que andaban
con él las Islas, y le celebraban,
y muchos en la Francia
le aplaudieron por hombre de importancia.
Tambien sé, que blasona,
de haver con su industria, y su persona
[f. 75] servido āla nación, y los Franceses,
antes de su infortunio, y los rebeses,
dando en aquellas partes,
subditos al Rey, lustre ā las artes,
aumento ā rentas reales,
cultivo, y religion ā naturales.
Consta en fin, y es patente,
que nunca, ni de agente, ni paciente,
intentó cosa alguna,
ō en adversa, ō en prospera fortuna,
contra la patria, y leyes,
contra el Estado, y sus amados Reyes.
Y tampoco ai noticia,
que por dolo, y por fraude, ō de malicia,
faltase ā lo pactado,
ō haia perdido ā algun hombre honrado.
Perdióse a sí, y ā otros perdió en suma
por fiarse del mar, y de la espuma,
y querer ganar tierra
en su inconstancia, y el furor de Guerra.
No alabo, antes condeno
sus negocios, y el trato, que es ageno
de su vida, y estado,
y en todo Sacerdocio está vedado.
Fue crimen, lo confieso
y lo repruebo; pero no por esso
debe a la Compañia

[277] P. Lavalette.

imputarse su frenetica mania,
ō hacerla con engaños,
responsable del crimen, y los daños.
Lo que en razón, y en ley, Dios, y conciencia
es claro como el sol, y se evidencia.
Condena el instituto,
toda negociac^{n}, en limpio, y bruto[278].
No ai especie, apariencia, ō colorido
de comercio, que no halles prohibido
en él, bajo de penas
mui graves, y con leyes arto buenas;
todas claras, patentes
al universo mundo, y àlas gentes.
[f. 76] Consta por otro lado,
que el Orden no influió, ni se ha mezclado
en las negociaciones
del dicho P^{e} ō en sus transacciones:
y que nada sabia
de ellas ni General, ni Compañia,
que no tuvo vislumbre,
hasta la recia, sensible pesadumbre.
Luego es contra justicia
cargar ā todo el cuerpo la malicia
del P^{e} La Valeta,
y sus desgracias, ō su dolo, y treta:
y haciendo ā todos cargo,
confiscar bienes, y poner embargo
ā los frutos, y rentas, que en el dia
tiene aqui, y alli la Compañia[279].
Declarar por sentencia
deudor al General contra conciencia,
y hacer al cuerpo entero,

[278] Por ejemplo: "Porque la Compañía más enteramente pueda atender a las cosas espirituales de su profesión, deje, *[D]* cuanto fuere posible, todos negocios seglares, como de ser testamentarios o ejecutores o procuradores de cosas civiles o de cualquier manera, no admitiendo tales cargos ni se ocupando en ellos por ruegos algunos", *Constituciones de la Compañía de Jesús* [591] 7. "Como universalmente se dice en la sexta Parte, que los de la Compañía no se ocupen en negocios seculares aunque píos, más que a ninguno conviene al General *[B]* no se ocupar en los tales, ni en otras cosas, aunque pías, no pertinentes a la Compañía, de manera que le falte tiempo y fuerzas para lo que toca a su oficio, que pide más que todo el hombre", *Ibid* [793] 4.

[279] Los acreedores de Martinica pidieron recuperar sus acciones o que se les devolviese el dinero invertido. Ante la insolvencia de Lavalette, los acreedores se reunieron y acudieron

responsable de efectos, y dinero,
que el cuerpo no tocó; y en corte plena,
con escandalo, bulla, rubor, pena,
fallar el Parlamento,
que está obligado ā todo el pagamento.
Preguntote, si dudas,
si es responsable a la traicion de Judas
todo el cuerpo sagrado
y Colegio del sacro Apostolado?
Ō apretando la pieza,
el mismo Christo, que era su cabeza?
El argumento aprieta,
entendiendo por Judas La Valeta,
por el Apostolado,
toda la Compañia en algun grado,
y en proporción debida,
su General por Christo, nr̃a vida.
Aprieto el argumento
con el cuerpo del alto Parlamento.
Pregunto à essos Señores
si se confiesan todos por deudores,
en rigor de justicia,
siempre que un miembro suio por malicia,
[f. 77] por descuido, ō por sobra
de gasto, juego, u otra maniobra,
y qualquier incidente,
aparece adeudado de repente?
Ō algún Parlamentario,
por su capricho, ō infortunio vario,
hace sobre la ruta
una grave, y solemne bancarruta?
Supongamos el caso,
de que se halle en apuro, y en mal paso,
por su mala cabeza,
y haver jugado alguna negra pieza
al Parlamento, y Corte,
ō al Presidente, que es de su resorte,

[a] comprobar si las deudas podían ser pagadas por los jesuitas franceses. Éstos se negaron a pagar y cometieron la imprudencia de llevar el pleito al parlamento de París. Éste, lógicamente, no dudó en dictar una sentencia que hacía responsable a toda la Compañía de la deuda de Lavalette. Se conoce el informe del procurador general del parlamento de Rennes. Los bienes confiscados con este motivo ascendían a cientos de millones.

y en fin, que haia pecado
contra sus Xefes, que le han sublimado.
Esto assi ya supuesto
en uno de sus miembros: yo le apuesto
al Parlamento en Cortes,
y con el ā sus clases y resortes,
que no admite el asiento,
de pagar por su miembro el Parlamento.
No es tan tonto ese grave,
y agudo Magistrado, que no sabe,
ser un intolerable
abuso, el hacerle responsable
ā solucion, y pena
de una deuda, no suia, sino agena.
Pues apliquese el cuento,
y ajustelo ā su cuerpo el Parlamento.
Ō sepa, que es derecho natural,
no hacer ā otros los hombres aquel mal,
que no queremos, que otros
nos hagan, ō achaquen ā nosotros.
Y tu supon conmigo,
lo que supongo yo para contigo:
y es, que mal de pecado
cupo un Judas en un Apostolado:
y no es milagro alguno,
que haia tal qual malo: y mas que uno
en un cuerpo de tantos
hombres, ō Jesuitas, aunque santos.
[f. 78] Acaso entre los flacos cuerpos varios
son impecables los Parlamentarios:
aunque el sacro Colegio
no pudo conseguir tal privilegio,
y no hai orden, ni Estado
essento de miseria, y de pecado.
Creo haver respondido
ā tus replicas, Fusco, y convencido,
que no tiene substancia
quanto nos oponías con la Francia.

Fusco

Substancia, ō accidente,
veo, que os aborreze ya la gente:

y decir, que es por nada
eso es mucho decir, y ā nadie agrada.

Claro

Si es assi, algun consuelo
nos queda en Christo, y en buscar el cielo:
y en saber de su boca,
que si el mundo, que tanto se desboca,
oi nos aborrece con empeño,
aborreció primero ā nr̃o dueño.
Y el hombre, ō discípulo mas diestro
no es mejor, que su Xefe, ō su maestro.
Christo, y el mundo juntos,
van opuestos, y iran en muchos puntos;
y havran de ser contrarios;
porque vicio y virtud son adversarios.

Fusco

Sea. Mas, que interesan
en vr̃a perdición, los que no cesan,
de haceros cruda guerra
y aspiran ā arrancaros de la tierra?
Qual es el fin, ō fruto
que sacan de impugnar vr̃o instituto,
y entresacar errores
por bien, y mal de libros, y de authores,
que andaban entre gentes
ō con aplauso y fama ō mui corrientes?

Claro

Ya tengo respondido
ā todo. Pero no eches en olvido
que nr̃a Compañia
no puede hacer paz con la eregia,
y si una toma buelo,
es fuerza desterrar la otra del suelo.
[f. 79] Erege, y Jesuita
son el Diablo, y la cruz, ō agua bendita.
Guerrean con apuro,
porque uno es tempestad, otro conjuro.
Los dos tienen sus quizios,
uno en la virtud, otro en los vicios.
Es preciso haia guerra,

porque no caben juntos en la tierra.
Son como el fuego, y agua,
el hielo frio, y la fogosa fragua,
el verano, el hibierno,
Jesús y Lucifer, gloria, e infierno.
En orden ā doctrina,
la una es infernal, la otra divina;
la una es Janseniana,
La otra es Apostólica Romana:
una es nueva, y es falsa, ō es ambigua,
otra es verdadera, clara, antigua.
Tambien los Profesores
de los partidos, y sus Escritores
son opuestos, y en suma
la espada en lengua, y el cañon en pluma,
se tiran a deguello,
y andan q^{n} a q^{n} se corta el cuello.
Hazaña por hazaña,
siempre venze, y domina la compaña,
y cuenta en sus escritos
con la victoria lauros infinitos
la sabia Compañia,
que armó Dios contra huestes de eregia,
y armada de su mano
batia por dos siglos, como es llano,
ā Calvino, ā Luthero,
Zuinglio, Melanton, Bayo y Bucero[280],
y obtuvo ā letra vista,
siguiendo la derrota en su conquista,
este esquadrón romano,
romper, ō enfrenar cismas mano a mano,
bien revueltas, y grandes
en Inglaterra, Francia, Holanda, Flandes,
y otras regiones varias,
unas errantes, otras temerarias.
[f. 80] Al fin de la Jornada
penso hacer poco, y no haver echo nada,
si en general revista

[280] Martín Lutero (1483-1546); Zuinglio *(Zwingle o Zwungli)*, Ulrich (1484-1531); Felipe Schwarzed, alias Melancthon (1497-1560); Miguel de Bayo *(Bay)* (1513-1589); Martín Bucero (1491-1551), todos, teólogos protestantes.

no reformaba ā todo Jansenista.
Batiolos, y es bien llano
que los hizo condenar del Vaticano.
Ellos oi, echo asiento
con el justo, y piadoso Parlamento
y otros ciertos Ministros,
mueven todas las teclas, y registros,
y tocan en despique
en Paris las campanas ā repique,
y ā que de luego ā luego
pasen al orden todo ā sangre, y fuego,
ō ā que no haia en Europa
gente alguna de este pelo, y ropa.
La declaran proscrita,
y ni el nombre le queda al Jesuita.
Ya es un atroz crimen
que los Padres se llamen, ō nominen
de Jesús, y es abuso,
apelar al Bautismo, y aquel uso,
conque siempre solia
llamarse de Jesús la Compañia.
Mas como nada alcanza,
quedando el grave peso en la balanza
de credito, y doctrina,
toda sana, Apostólica, Divina,
por la raiz, y rama,
nos arrancan de credito, y de fama.
Pero a pesar de bandos, y de veda,
quedando siempre corto, siempre queda
el Esquadrón terrible,
Catholico, clarisimo, invencible,
de tantos Escritores,
y el fruto sazonado, y bellas flores
de sus libros, y escritos,
que son punto menos que infinitos:
Esta secta maldita,
despues de proscribir al Jesuita,
volvió sus maniobras
contra sus doctos escritos, y sus obras,
[Cuadernillo 6. f. 81] hasta dar a las llamas la armería

mexor del orbe contra la eregia,
y hacer quitarnos de la vista, y mano
las armas, de que tiembla Erege vano.
Ahora tu repara
la idea estravagante, impia, y rara
de esta gente enemiga
de la Iglesia, que intenta, y aun obliga,
en quanto es de su parte,
con la fuerza, y la maña, el dolo, la arte
al soldado Romano
ā no poder tener armas a mano;
pues le quita en el dia
libros, y autores, que eran su armeria.
Politico de Corte
ā quien iré por armas contra el Norte,
condenado el divino
Salmeron, y quemado Belarmino?
O rotos, lazerados,
recogidos, desechos, y quemados
otros que eran las fuentes
contra el error, y armas de las gentes?
O Quien havra, que abone
en toda materia, que es de religiones,
y en los puntos de leyes,
y derechos de Papas, y de Reyes,
ō en tiempos de revueltas,
cismas de reynos, y conciencias sueltas,
lazerado, y quemado
Suarez, que todo lo dexó aclarado,
y con el los luceros
de la Iglesia, que son sus compañeros?
Quien me valdra en el mundo
sobre costumbres, y el movil profundo,
curación de miserias,
explicacion de dogmas, y materias,
desechos, y rasgados
y en el Orbe christiano despreciados
los Modernos Dionisios[281],

[281] Dionisio Cartujano (Dionisio de Rickel).

Toledos[282], Lescos, Lugos[283] y Canisios[284],
[f. 82] los Valencias[285], Molinas[286],
y otras plumas gloriosas, y divinas,
de que Roma blasona,
haver formado su mejor corona,
postrado la eregia,
y puesto el universo en armonía?
Por dogmas, y morales
havremos de acudir a los Paschales[287],
y otros, que en ciento, y una
eregias fundaron su fortuna.
Ō a San Cyran[288], y cartas Provinciales[289],
llenas de más diablos, que de sales,
de fabulas jocosas,
y mentiras palpables, y espinosas.

[282] Cardenal Francisco de Toledo (Córdoba 1532-Roma 1596), fue un teólogo y filósofo jesuita. A su pluma se deben obras escolásticas como *De Lógica, De Phisica, De Generatione y De Anima*, así como sus *Comentarios al Evangelio de San Juan* (Roma, 1538).

[283] Cardenal Juan de Lugo, jesuita y cardenal español, uno de los más eminentes teólogos de los tiempos modernos; nació en Madrid en noviembre de 1583, aunque él acostumbraba llamarse a sí mismo "hispalense" porque la residencia de su familia estaba en Sevilla; murió en Roma el 20 de agosto de 1660.

[284] San Pedro Canisio (1521-1597) teólogo jesuita holandés, conocido como el segundo apóstol de Alemania. Es Doctor de la iglesia.

[285] Gregorio de Valencia (Medina del Campo, 1549-Nápoles, 25.03.1603) fue un teólogo jesuita español.

[286] Luis de Molina (Cuenca, 29.09.1535-Madrid, 12.10.1600) fue un sacerdote jesuita español, teólogo y jurista.

[287] Blaise Pascal (19.06.1623 en Clermont; 19.08.1662 en París) fue un matemático, físico, filósofo católico y escritor. Sus contribuciones a las matemáticas y las ciencias naturales incluyen el diseño y construcción de calculadoras mecánicas, aportes a la Teoría de la probabilidad, investigaciones sobre los fluidos y la aclaración de conceptos tales como la presión y el vacío. Después de una experiencia religiosa profunda en 1654, Pascal abandonó las matemáticas y la física para dedicarse a la filosofía y a la teología. Asumió los postulados de la devoción ortodoxa y el moralismo riguroso de los jansenistas contra los jesuitas.

[288] Uno de los iniciadores y principal propagandista del jansenismo. Juan Ambrosio Duvergier de Hauranne nació en Bayona, hijo de una linajuda y acaudalada familia, se consagró desde muy niño a la carrera sacerdotal, viendo rechazadas sus aspiraciones de ingresar en la Compañía de Jesús, con la que se había educado y a la que combatiría posteriormente con incansable ardor. Protegido por el obispo Bertrand d'Escheaux y tras su paso por las Universidades de Lovaina y París, el obispo, que admiraba su vida espiritual y sus grandes dotes intelectuales, le concedió una canonjía un año después de haberse ordenado. En 1620 el obispo de Poitiers le designó abad comendatario de la abadía Saint-Cyran (Indre) de la que, según la costumbre de la época, llevaría en adelante el nombre. Murió en París el 11.10.1643.

[289] Las "Cartas provinciales" escritas por Pascal llevan por título "Les Provinciales ou Lettres ècrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et au RR. PP. Jesuites sur le sujet de la moral et de la politique de ces pères". Son 19 (desde enero de 1656 a marzo de 1657). De la cuarta a la 16 Pascal censura el código moral de los jesuitas, o mejor su casuística. Las más conocidas son la 4ª y la 13ª.

O en fin, al que es su fuente
y Aquiles dela tropa, secta, ō gente,
Jansenio[290], el que vertia
en pocas voces, quanta algaravia
de errores ā sus arcas
recogieron Ereges, y Eresiarchas.
Jansenio, el Xefe suio desgraciado,
que erró tanto al descuido con cuidado,
que en solas cinco plagas,
cerró ā su Salvador las cinco llagas.
Digo que si. Pues restaño las fuentes
del Salvador, secando las corrientes
de su gracia, por quanto al albedrío
no dexó juego con consejo impio:
y nos hizo imposibles
sus preceptos suaves, y plausibles,
y entre estira, y afloxa
de antiguas eregias, en que moxa;
su sistema nos lleva
ā todos, porque todas las renueva:
conduciendo ā los hombres
por puertas falsas, con fingidos nombres,
ō al ocio, y floxedad, ō a no hacer nada,
ō a la impiedad peor, y consumada,
y en fatal conclusion,
ā impenitencia, y desesperacion.

Fusco

[f. 83] Si es verdad, lo que dices,
o están lexos los tiempos infelizes
del Anti-Christo, y dia
de una General Apostasia.
Y que hace el santo Padre?

Claro

No ai cosa que ā esta gente menos quadre.
Por respetos de tierra,
no le hacen abierta, y cruda guerra.
Pero todo camina
en el fondo, y por mina, y contra mina,

[290] Corneille Janssens o Jansen (Acquoi, 28.10.1585-6.05.1638) fue obispo de Ypres y el padre del movimiento religioso conocido como el jansenismo.

hablando con limpieza
ā cortar a la Iglesia la cabeza,
ō ā que no haia Papa,
si les quitas la mascara, y la capa.

Fusco

Pues que, no son Christianos?

Claro

Christianisimos, pero no Romanos.
Hablo del Jansenista.
Por lo demas es cosa clara, y vista
que en el Reyno de Francia
ai catholicos, que en su fe, y constancia,
ciencia, virtud, costumbres,
son la gloria del P^e^ de las lumbres,
y sostienen su templo
con la sana doctrina, y el exemplo.
Pero ai tantos sectarios,
tan fuertes, poderosos, temerarios,
que lo llevan de calles
todo, desde los montes ā los valles.
Porq^e^ sus ojos vean
que casta de hombres son, que secta sean,
fixan por ley precisa,
que no haia sacrificio dela Misa,
y arrancar de cimientos
en la Iglesia los santos Sacramentos.
Uno de sus ministros,
estando echando todos los registros
ā este fin con engaños,
y asegurando, que antes de tres años
él solo, y sin ruido,
[f. 84] daría este negocio concluido:
caió enfermo, y por suerte
murió como un cavallo; y en la muerte,
baxó desde el govierno
en brazos del Demonio al duro Infierno.
Es publico este caso:
y se hallaron presentes al mal paso
entre testigos varios
el Rey, Prelados, y Parlamentarios.

Nada ai, que extrañar de Jansenistas,
porque en rigor son meros Calvinistas,
que eredan de sus Padres, y por vicio
el odio, y el orror del Sacrificio.
Su pesar de pesares,
es, ver a Jesu Christo en los altares:
y que con gloria tanta
manden los Papas en su Iglesia santa.
En fin, la Compañia
demuestra su inocencia, y la mania
de sus fieros contrarios,
y el odio, y mala fe de los Sectarios,
con el hecho sangriento,
del que llaman de Francia Parlamento;
y es, haver lacerado
por manos de verdugos, y quemado:
ō inaudita Escena!
La Bulla delos Papas en la cena[291],
con que nos condenaron,
quando ā la Iglesia de Dios medio quemaron.
Tendremos pues ā gloria,
el que noten los anales de la historia
que fuimos expatriados,
quando los santos eran desnichados;
y que en libros, y autores,
nos tildaron, y tachan por errores,
lo que la Iglesia, y Christo,
enseñaron, decretan, y han provisto.

Fusco

Pues como, y con que cara
se alaban y alaban esta edad tan rara?
Por que es el siglo de oro
un siglo, que no guarda su decoro
ā Dios, ā la razón, ā Iglesia, y Santos?

Claro

[f. 85] Porq[e] este es entre tantos
el Siglo de las luces,
porque excluie ā los Papas, y las Cruzes.
Siglo de letras bellas;

[291] Ver *supra*, v. 2268.

por quanto al Sol, la Luna y las Estrellas;
ō Christo de sus aras,
ā la Virgen Madre de sus prendas raras,
y ā los Santos del cielo, y de la gloria
de nr̂a devocion, y la memoria
despoja, y echa fuera,
para poder obrar con alma entera,
segun dicta la ciencia,
que llaman libertad de la conciencia.
Siglo de toda humanidad;
porque nos dexa en la plena libertad,
y no admite en el hombre
ligaduras de leyes, que aun el nombre,
si es de yugo, y de ley, es de calibre,
que le hace esclavo, siendo por si libre,
y le convierte en bruto,
siendo racional por su instituto;
ō tal que por su esencia
ā nadie, sino ā Dios debe obediencia;
y que moro, ō christiano,
si es hombre ha de tener un ser humano,
libre de agenas leyes,
que inventaron los Papas, y los Reyes.
En fin, entre los siglos
debe llamarse el siglo de vestiglos[292],
porque alterando nombres, y vocablos,
ha recogido en si todos los diablos,
y está todo el Infierno
metido en las cavezas de govierno,
para hacer ā Dios guerra,
arrancar religión de toda tierra,
destronar Rey, y Papa,
rasgar al Salvador tunica, y capa,
meter la confusión, quitar el orden,
y hacer del mundo un Chaos de desorden.
En suma, si lo apuras,
es el siglo del Yerro y las anchuras
ō el siglo del Herror, y el Atheismo,
del horror, las tinieblas, y el abismo;

[292] Vestiglo: Monstruo fantástico horrible.

[f. 86] donde Dios, y piedad, y el bien enfada,
El vicio, y libertad, y mal agrada.

Fusco

Atonito hè quedado,
con que todo bien visto, y deslindado,
de este siglo el sistema,
la ley, y humanidad, letras, y thema;
y toda su cultura,
es, apartar de Dios la criatura?

Claro

Hablando con limpieza,
ō medido de los pies ā la cabeza,
el fondo de este cuento,
ō el sistema confuso, y turbulento
de todo Jansenista
ese es el fruto, y bien de su conquista.

Fusco

Me sacan de sentido
dos dudas, con qᵉ me hallo confundido.
Entre los miembros varios
del vasto cuerpo, los Parlamentarios,
ai hombres de fe pura,
de conducta, piedad, literatura;
de autoridad, y nombre,
inferiores ā nadie, de hombre a hombre.
Que hacen pues, ō qᵉ han hecho?
donde está su lealtad, vigor, y pecho?
Mas. Que hace el Rey? Que hace el estado?
En qᵉ piensa la Nación? En qᵉ el prelado?

Claro

Fusco, es claro, y consiento
que en el cuerpo del alto Parlamento
ai hombres de cabeza,
de ciencia, y religion, y de entereza:
hombres de fe visible,
y una lealtad incorruptible.
Pero nada pudieron.
A unos no hablaron, ā otros repelieron,
y uno enfermo, otro ausente,
ō teniendo partido prevalente,

el resto coligado,
decretaba, ā capitulo ganado.
Con todo huvo protestas, y debates,
entre cuerdos, y orates:
pero a cuerdos los locos
vencieron, siendo muchos contra pocos.
El Rey es tan amante
del Jesuita, como en fe constante:
[f. 87] Hijo acaso el primero
de la Iglesia de Dios, y tanto esmero,
y sugecion al Papa,
que de su manto real sabe hacer capa
para abrigar sus pies, y en su retrete[293]
se los besa, y los tiende por tapete.
Pero está poseido
de un panico terror, que le hà cogido:
y sabe el Parlamento
que teme el Rey con mucho fundam^to^.
Por lo que es de Prelados,
no los tuvo la Iglesia más fundados,
doctos, santos, valientes,
quando ā su gremio recogió las gentes,
desecha la porfía
y noche obscura de la Idolatria:
ō quando ā Ereges varios
vatian santos Prosperos[294], y Hilarios[295].
Lo que estan oy haciendo
el tiempo mostrará, y lo esta viendo
su Xefe, y Pastor bueno,
que los alienta, y en dia sereno
convertira el nublado,

[293] Retrete: cuarto pequeño en la casa o habitación destinada para retirarse. *Diccionario Autoridades*.

[294] San Próspero de Aquitania o *Próspero Tirone*, (Limoges, 390 - 455) fue discípulo de San Agustín y primer continuador de la crónica universal iniciada por San Jerónimo. Si bien Próspero era laico, participó activamente en las principales controversias religiosas de la época y trabajó para el papa León I. Entre sus obras teológicas se cuentan *Adversus Ingratus* (contra el pelagianismo), *Pro Augustino Responsiones* (una defensa de San Agustín) y *De gratia Dei et libero arbitrio* (una polémica contra Juan Casiano).

[295] San Hilario de Poitiers fue un obispo y escritor, santo, padre y doctor de la Iglesia nacido a principios de siglo IV, hacia 315, en Poitiers (Francia) y fallecido en esta misma ciudad en 367. Fue declarado doctor de la Iglesia, por sus grandes aportaciones para la definición del dogma trinitario, en 1851 por el papa Pío IX.

y la noche, que ā Francia la ha cegado.
El Pueblo con las nieblas,
que esparce el magistrado, está en tinieblas.
Es fiel al Rey; y como siempre agrada
la libertad al vulgo, no hace nada.
En suma: se divierte,
y esta, como encantada con su suerte,
la Nación; y es ya moda,
despreciar la piedad, e Iglesia toda,
y entregarse de oficio
al antoxo, al capricho, al ozio, al vicio.
Tu mientras considera,
que una nación jamas es duradera,
sin religion; y menos si se acaba
la bella sugecion, que liga, ō traba
los miembros, y cabeza:
y que esta no subsiste sin limpieza
de fe, y de religion, piedad, conciencia,
y el yugo de la ley, y la obediencia.
[f. 88] Fusco, a lo q^{e} yo siento,
vàn de malo en peor, porq^{e} no cuento
que un Imperio ō Estado,
cuerpo de Govierno, ō Magistrado,
funda bien, ō cimienta,
sino hecha con Dios, y religion la cuenta.

Fusco

Pues con q^{n} se la han de echar? con el abismo,
la Impiedad, el error, el fanatismo,
y salvo el mal vocablo,
con Mahoma, ō Caiphas, y con el Diablo?
Si asi vàn; no me admiro,
que os haian echado, y echo un tiro
tan general, y osado,
como injusto, y mortal, y mal ilado,
porque con fin, y cabo,
el diablo, qdo muerde, muestra el rabo,
y ā los bolos, por bolas
birla ā los buenos con sus siete colas,
y tambien con sus cuernos,
ō la rabia, y furor de los Infiernos.

Pero no siendo malos,
echar de si los subditos ā palos
un estado, ō Imperio,
para mi es un enigma, y un misterio.
Tampoco por mi alcanzo,
y entiendo menos quanto mas abanzo,
la enquina con q^{e} pega
la Francia contra la obediencia ciega.
Realmente, entendia
ser necesaria a toda Monarchia,
y aun ā toda familia,
y la que en todos Estados mas auxilia
al Xefe, y al estado,
al Padre, ē hijo, al amo, y al criado,
y quantos en el mundo
govierna Dios, y no el demonio inmundo.

Claro

Dizes mui cuerdamente.
Nadie lo ignora. Lo sabe toda gente.
Pero están en un paso
oi los hombres, que no los hace al caso.
Puesto que quieren, y anda
todo al rebes: el uno, porque manda,
tira a regir sin modo:
[f. 89] porque es el medio de mandarlo todo,
y la toga por capa
hacerse Reino, y Rey, Iglesia, y Papa.
El otro, aunque vasallo,
se huelga de ver, que echan un chafallo[296]
ā obediencia rendida;
porque su fin es, darse a buena vida:
esto es ā libertad, ō andar sin freno;
y no es poco, ni mucho, medio bueno,
para ser, y obrar libre
la obediencia rendida, y de calibre.
Donde no ai obediencia,
no reina Dios, ni puede haver conciencia,
ni orden, ni armonia,
ni Iglesia, ni virtud, ni aun Monarchia.

[296] Chafallo: Remiendo mal echado. Borrón en un escrito.

Por solo esto veras
si el sistema es de Dios, ō Satanas.
Sabe de mi entre tanto,
que el mayor de los Papas, y el más santo,
ā quien nadie ha negado,
haver sido por Christo consagrado
en Papa, y ser la piedra
de su Iglesia, que oi sube, y tanto medra:
Aquel, que como sabes,
de la ciencia, y poder manda las llaves,
y abre, ō cierra en el suelo
las puertas diamantinas de ese cielo;
San Pedro Apostol, que es cabeza, y gloria,
segun boca infalible, y cierta historia
de todo lo sagrado,
Apostoles, la Iglesia, y el Papado:
llamó con alta ciencia
ā los christianos hijos de obediencia[297].
Luego no pueden ser de su rebaño,
los que por su malicia, ō por engaño
y en suma por ilusos, ō por malos,
ā la obediencia santa dan de palos.
Que son pues? Libertinos:
raza de los Lutheros, y Calvinos.
Ahora escucha un punto,
mui digno de notar en el asunto.
Por confesion de Francia,
fuimos de allí echados en substancia,
[f. 90] solo por el pecado,
del instituto nuestro, que es malvado,
digno de lacerarse,
tildarse, proscribirse, y aun quemarse.
Da por buen patriota
ā todo Jesuita en la derrota;
y hombre del todo honrado,
aunque es hijo de un P^e^ condenado,
que aprendió mui despacio,
ā ser bueno en maldito cartapacio.

[297] Cfr. p. e.: "A los que han sido elegidos según la previsión de Dios Padre, y han sido santificados por el Espíritu para obedecer a Jesucristo y recibir la aspersión de su sangre", (1 P 1,1-2).

Tal es el instituto;
y cria gente culta, siendo un bruto.
Por camino contrario,
al de la Francia, ō del Parlamentario,
tira Portugal en esta guerra:
encarcela, expatria, y nos destierra,
y manda, dar de palos,
porque dice, que todos somos malos.
Hijos indignos de su santo Padre,
raza perversa de una buena Madre,
gente infame, y maldita,
que teniendo una ley, ō regla escrita
por el dedo de Dios, oy degenera
del instituto santo, y la edad primera;
y en la escuela del Cielo,
sierpes viles, que arrastran por el suelo,
descredito de un Padre
santo, y que rasgaron a su Madre,
y la patria su seno,
todos infieles, donde no ai un bueno:
cada qual un inmundo,
Vivorezno, y escandalo del mundo.
Estraña variación! rara mudanza!
Estupendo trastorno de Balanza!
Comedia peregrina!
Fatal tragedia! donde la divina,
y justa Providencia
se burla del mundo, y su vana ciencia,
y muestra con luz pura,
ser la tierra una farsa, una figura.
En Francia es cosa llana,
haverse de la noche a la mañana,
convertido en tinieblas, y en abismo
la luz del cielo, y todo el cielo mismo.
[f. 91] Hablo del instituto, y reglas bellas,
que esparcían mas luz, que las estrellas:
el Hespero[298], y la luna,
en la noche del mundo, y en su cuna,
y en el mas claro dia

[298] Héspero: El planeta Venus cuando a la tarde aparece en el Occidente.

miraba Francia con la Compañia,
y admiraba primero,
como al raio del sol, luz del Luzero.
Quien se ha mudado aqui? Mi Francia buena?
Mudóse el theatro: se trocò la escena!
En esta fatal hera
el instituto es el mismo, que antes era.
Enemigo importuno!
Saves, que el instituto siempre es uno.
Luego tu, como luna,
te mudaste, y mudóse la Fortuna.
En Portugal es llano,
que el Jesuita siempre fue Romano,
y en su vida, y costumbres,
tan honrado del P^e^ de las Lumbres,
que por su ardiente zelo,
su virtud, sus fatigas, su desvelo,
en el mar, y en la tierra,
la nacion Portuguesa, en paz, y guerra,
llamaba âsta este cuento
con aplauso, admirac^n^, gozo, y contento
a los hijos de Ignacio, y Compañia,
los mismos, que padecen en el dia,
y han metido en la trena,
Apostoles de Dios ā boca llena.
Este es el alto nombre
que corrió por dos siglos de hombre a hombre,
en nuestros Jesuitas
por su vida, y hazañas infinitas:
y un Nombre, que duraba,
quando esta triste escena se tramaba.
Como pues de repente
se pudo pervertir toda esta gente?
Y en solo un breve dia
malear esta santa Comp^a^,
dando por mero vicio
en lo más hondo de tal precipicio?
[f. 92] Es milagro, y misterio,
que hizo infiel, y falso ministerio;
quando juró la ruina
de la legion Romana por enquina

ā favor del erege, y el Judio,
y bruta libertad del albedrio.
Ahora, Fusco, atiende
la inconexion del mundo, que nos vende.
Portugal echa ā palos
los Jesuitas, con decir son malos,
en un santo instituto,
capaz de hacer un Angel de hombre bruto.
Francia por lo contrario,
quiero decir el gran Parlamentario,
nos hecha, porque dice
que el instituto es codigo infelice,
surcido *[sic]* de unas leyes
pestilentes, y fieras contra Reyes,
Republicas, y Estados,
aunque cria unos hombres mui honrados;
porque los Jesuitas
de Francia tienen prendas esquisitas,
y todo su pecado,
es, seguir instituto tan malvado,
y en él, y la obediencia
aferrarse, y jurar contra conciencia.
Esto es, porque lo entiendas,
atar lechugas, mas con falsas riendas.
Dixo con pulso, y tino
un Escritor moderno, pero fino,
que esta gran diferencia
era facil de ajustar, segun conciencia,
sin carcel o destierros
ō tirar ā sus hijos por los cerros.
Dividase el infante:
y esta todo compuesto en un instante.
Es decir, con limpieza,
y en voz bien formada, y de cabeza:
Pasen luego en el dia
los Portugueses de esta Compañia
de Portugal ā Francia.
Luego repasen con igual instancia
Jesuitas Franceses,
ā remplazar los Padres Portugueses
[f. 93] en Portugal: Y al punto

se hará blanco del todo el negro asunto.
Cada qual tendrá al lado
un codigo de ley, segun su agrado,
ō la que le prevenga
ā ser buen nacional, como convenga.
El Francés, como bueno,
tendrá un instituto sano, y sin veneno;
y el Portugues, por malo,
un perverso instituto, y de su palo.

Fusco

Me peta el pensamiento.
Y que responde ā eso el Parlamento?
Ō que dice Carvallo[299],
metido entre el Talmud, y lo que callo?
Admiten el partido?
ō se hacen sordos de uno, y otro oido?

Claro

Ambos van adelante
con su tema, y aprietan el trinchante,
hasta que Dios, por tanto desafuero,
los deguelle a los dos por el garguero[300],
ō echen de lengua un palmo
con muerte mala, y se cumpla un Psalmo,
que ā ministros, y reyes
intima en su furor terribles leyes[301].

Fusco

Yo digo, que varia, y desvaria
no el instituto, sino la heregia:
pero la Iglesia es una
con la adversa, y la prospera fortuna,
y sea culto ō bruto,
uno es siempre, y el mismo el instituto,
en Europa, y la China,
la Francia, y Portugal, y en Cochinchina!
Decretóse algún dia

[299] Carvalho: el marqués de Pombal.

[300] Gañote: gaznate, garganta.

[301] Puede aludir al Salmo 2, que el mismo autor glosa a partir del verso 4619. Ver también, p. e.: "Al que derrotó a reyes poderosos, ¡porque es eterno su amor! Y dio muerte a reyes temibles, ¡porque es eterno su amor! (Salmo 136:17-18).

la perdicion de el, y Compañia:
y la razon en rreto,
y causa de morir, fuè su decreto.
Pues todo andado, y visto
el caso es, como la pasion de Christo.
Ha de morir este hombre.
Este es el hecho, y es questión de nombre,
que tenga, ō no pecado,
porque esto esta ya dicho, y concertado.
[f. 94] Que vale la razon? Que la inocencia?
Que la justicia, y ley, virtud, y ciencia,
quando manda pasion,
ā impulsos de predeterminacion?
Impulso irresistible!
Quien se resistira, si es imposible?
Ō quien dará receta
contra un mal, quando solo se decreta,
por humanas pasiones,
y sola sinrazon contra razones?
Santa Causa primera!
No es de tu sino promocion tan fiera,
ni aquella algo antiquada
que San Miguel con su broquel, y espada,
Mordreus[302] defendia
en el monte Sion, quando esgrimia.
Es promocion terrena,
hija de buenos tragos sobre cena;
ō efecto de locura,
que lleva ā la impiedad por la erradura.
Pero véome pasmado
con lo que España al fin ha decretado[303]:
y tan lleno de asombros,
que callo el pico, y me encojo de ombros.

Claro

Yo tambien. Pero amigo,
algo te inquietaràs, si vas conmigo,

[302] Puede referirse a Sir Mordred, un personaje de la mitología celta, hijo incestuoso del Rey Arturo y Morgana, conocido por haber sido muerto por el Rey Arturo y, al mismo tiempo, acabar con su vida en la Batalla de Camlann. El nombre (ya sea galés antiguo Medraut, Cornualles Modred, o Antiguo Breton Modrot) en última instancia, deriva del latín Moderātus.

[303] Comienza la historia de la expulsión de España. Llega hasta el v. 4758.

porque si mal no vemos,
la España siempre tira por extremos.
Decia en su cantada
el villano: ā gran seca, gran moxada[304].
Según la cuenta, que hago,
ā buen bocado (y es refran), buen trago.
Tambien, sin mucha ciencia,
saben todos, y consta de experiencia,
que el vinagre mas fino
sale por lo común del mexor vino.
Sin juizio temerario
yo juzgo que en España es necesario,
mas que en ninguna gente,
obrar al fin precipitadam[te],
una vez roto el yugo
de religion, y sacudido el jugo
de piedad, que las Madres
nos dieron, y heredamos de los Padres.
[f. 95] La razon es mui clara,
Fusco, a todo esse mundo, si repara
que de España el cimiento
es la fe, y devocion, donde hizo asiento,
arrimada āa la piedra,
que al error, y al infierno firme arriedra[305],
y bate noche, y dia,
el cisma, el gentilismo, la heregia;
y contrasta con brio,
al Moro inculto, al perfido Judio.
Si por arte, ō maraña
ō algun contagio de nación estraña,
España variare,
faltase por desgracia, ō se mudare
en la Santa obediencia,
que con respeto sumo, y reverencia,
tuvo siempre constante
al Vicario de Christo: Dios delante,

[304] "A gran seca, gran moxada". Este refrán, al igual que otros de origen campesino, señala que a los dilatados períodos de sequía suelen suceder lluvias torrenciales. Figuradamente, advierte también que en todas las cosas, para evitar cambios bruscos, se guarde proporción y mesura.

[305] Arredar: Ver antes vv. 343, 1914.

protesto, que se engaña
España, si pensare ser España.
España en este caso,
por haver tropezado en un mal paso,
irá de vicio, en vicio,
a su ruina, ō infame precipicio.
Como el que está mas alto
peligra mas, si cae, ō ierra el salto:
y el que en mas alta escala
ierra algun escalon, ō se resvala,
se estrella contra el suelo,
qual raio desprendido de ese cielo,
que va precipitado;
ō peñon que entre riscos desgaxado
de sublime montaña,
viene veloz, rodando, y es estraña
confusion de retazos,
al dar en tierra, y hacerse mil pedazos:
asi la España bella,
si lo que Dios no quiera, al fin se estrella
contra Pedro, y con Roma;
ō la piedra angular al fin la toma,
[f. 96] por desgracia debajo,
queda expuesta ā un grandisimo trabajo,
y tal y tanta ruina,
que quien mas la conoce y examina,
mejor su faz extraña,
no distingue, si es o no España, España.
Esta propia se abisma
en el lance, y no sabe si es la misma.
Supon, que en mera espina,
se convierta una rosa peregrina:
supon, que en fondo, y friso,
se buelva un erial el paraiso:
supon. que muger bella
buelve la espalda a Dios, ierra la huella
y queda convertida
en estatua de sal negra, y sin vida:
supon, que una Ciudad, o algun estado
(sea el Reino mas bello, y cultivado)
se vuelve de repente

en confusa babel, masa de gente,
que es un chaos inculto,
donde todos los hombres son un bulto:
Supon, salvo el vocablo,
que el Angel bello se convierte en diablo;
ō espiritu delgado
en cadaver horrible, y requemado:
En theatro tan vario,
todo queda al rebes, todo contrario.
Nada es, lo que antes era:
hibierno frio, ā dulce primavera
sucede, y los Jardines
no ven entre su seno, y sus confines,
sino aridez, secura,
matorral, y cambron[306], horror, y orrura.
Es espanto, y fiereza,
el dexo de lo amable, y la belleza:
y para testimonio,
es cadaver de un Angel un demonio;
y en fin, el buen Govierno,
chaos, desorden, confusión, infierno.
[Cuadernillo 7. f. 97] Saca por este mapa
lo que ha de ser España sin el Papa,
y fixa el pensamiento
en el norte, y alli para escarmiento
del mundo, y mas de España
en el pensil de Dios, la gran Bretaña;
la cual de isla de Santos,
paró en cueva fatal de monstruos tantos.

Fusco

Quedo todo aterrado!
ō monstruo!, ō libertad!, ō mal pecado!
A donde irá la tierra,
si a Dios del cielo intima cruda guerra?
Ō qué será de España
si ya la metio el Diablo en la maraña?
No apartes, Dios, tus ojos
de ella, y de nos, y templa tus enoxos!
Pero pues ya está hecho

[306] Cambrón: Espino, zarza.

el mal: y un gran dolor me rompe el pecho;
y es, haver tanto errado,
y ver desnudo, pobre, y profanado
en vuestra Compañia,
tanto templo de Dios, y de María;
explicame, te ruego,
la raiz, y las llamas de este fuego.

Claro

Confieso mi flaqueza,
y viendo, que perdia la cabeza
en este amargo cuento,
tiré ā divertir mi humor, y el pensamiento.
Pero pues me requieres;
está atento, y sereno, ā lo que oyeres.
Ai lanzes, en que el llanto
se corta con el peso del quebranto,
y el dolor no consiente,
que corra de las lagrimas la fuente.
Estando en la Quaresma[307]
y en lo mejor, y recio de ella mesma,
cerca de la pasión, y las divinas
tareas de Sermones, y doctrinas;
y el Confesionario,
cargando con la tropa, y pueblo vario:
[f. 98] y haciendo mil servicios
ā la Patria, y al Rey, y los oficios
del Sacro Apostolado,
por la gloria de Dios, y con su agrado,
sin saber nadie nada,
y en hora intempestiva, y tan menguada,
como al fin tenebrosa,
rasgan a Christo tunica, y esposa:
y del reposo al llanto
hacen pasar al Sacerdocio santo.
Apenas raió el Alva,
nos atacan justicias con la salva,
de que el Rey nos condena

[307] La expulsión de los jesuitas de España comenzó con la detención en sus propios colegios, en Madrid se llevó a cabo la noche del 31 de marzo al 1 de abril de 1767 y en el resto de ciudades del 2 al 3 de abril de 1767. Dos semanas después se celebraba el Jueves y Viernes Santo el 16 y 17 de abril.

ā la prision, la infamia, y la cadena,
perdimiento de bienes.
Luego nos entregan, como en rrenes
ā la tropa, que cierra
con nos y los Colegios; de la tierra,
nos tiran por los mares,
despues de largo encierro, y mil pesares.
Nos guardan, noche y día
valientes centinelas a porfia;
despues de bien cerrados,
echados de los quartos, y robados,
con modos poco suaves,
nos quitan con imperio nr̃as llaves,
y van por los cuarteles,
robando todo, libros, y papeles,
cofres, ajuar, efetos,
sin reserva de cartas, y secretos,
consultas, y el sagrado
que toca en confesion, y es reservado:
no nos dexan, en suma,
un pliego de papel, tintero, y pluma,
para nuestro consuelo.
Y llega ā tanto grado su alto celo,
que en el fiero debate
nos deboran el pobre chocolate
y roban con la prisa
hasta el triste tabaco, y la camisa.
[f. 99] Todo eso no es nada;
por remate del juego, y la jornada,
nos hacen ley precisa
que no digamos ni oigamos una misa;
y nos roban de intento
el pan del Cielo, y santo Sacramento.

Fusco

Para aqui, no prosigas.
Si en eso han de parar, nada me digas.
Sube a tanto la saña
del piadoso Español, la noble España,
que por hazeros guerra
quiera echa al Sacram^to^ de la tierra?

Ō son los temerarios
raza de Ereges, y Sacramentarios,
que como el vil Calvino,
tienen su enquina con el pan divino?
Y esto pasó en España?
ō fue en Ginebra, Holanda, en la Bretaña?
España, y en su seno,
no querer pan de Dios, y pan tan bueno?
Español, y hacer guerra
al Sacram^to^ santísimo en su tierra!
Pierda yo mis dos ojos,
antes que vea en Dios tales enojos!
Jesus! Jesus mil vezes!
No brote el cielo luz, ni el mar dé pezes,
ni lleve el suelo frutos.
Salgan de sus cavernas fieras, brutos,
y corran los poblados,
ā comerse los hombres ā bocados,
y los quatro elementos,
desencaxados ya de sus asientos,
ō nos traguen furiosos,
ō batallen entre si todos rabiosos;
antes que vea España
estrago tan fatal, y tan estraña
miseria, malicia, escena,
tal trabajo, y dolor, castigo, y pena:
como ver desairado
el pan vivo de Dios, y de su agrado,
que liberta de males
todo el mundo, y mantiene ā los mortales.
El mundo, cuia vida
es, sin otro mal, sin mas herida,
[f. 100] es forzoso, que muera,
luego que el Sacramento vaya fuera.
Mundo infeliz, dos muertes
incurres en el caso, y ambas fuertes:
Una, por despedida
del Sacramento, en q^n^ está tu vida;
otra, porque te falta el alimento
en llegando a faltar el Sacramento.
Tambien mueren de vicio

las Naciones, si falta el Sacrificio:
y es ley breve, y concisa
en Romanos, morir, ō tener misa.
Pero vè prosiguiendo
el hilo del suceso, que es horrendo;
con tal que quando apuras,
no andes, y me metas en onduras.

Claro

Prosigo, y en el cuento
no entiendas, que ha negado el Sacram^to^
España todavía,
ō tiene ya adoptado la Eregia.
Dixe, lo que en el caso
nos sucedió, y explicote este paso;
en que supongo abierta
para la pravedad mediana puerta.
El Juez necio, y profano,
despues que nos prendió, metió la mano,
en lo que no debía;
y acabado de darnos un mal dia,
con privarnos de misa
Domingo de Doctrinas, y hacer risa
del ardiente deseo
del Concurso del Pueblo al Jubileo,
del más celebre dia
de la Iglesia de Dios, y Compañia.
Para darnos tormento,
metio en la carcel al alto Sacram^to^,
dexandole privado
de toda adoracion, y bien zerrado;
con tan protervo empeño,
que era imposible visitar su dueño;
y el soldado apartaba
con arma en mano ā q^n^ se le arrimaba.
Así quedó; y es visto,
que el que así se quedaba es Jesu Christo,
todo vivo, y entero, y en persona:
[f. 101] solo el Dios del amor, que es la corona
de su pueblo, y â sido
siempre; pero siempre mal servido.

Paciencia, Rey de gloria!
que aunque en este misterio sois memoria,
por no correspondido,
os hacen Sacramento del olvido.
Venza vra fineza
el corazón del hombre, y su dureza!
Y tened oy mas fuerte;
puesto que sois memoria de la muerte,
y aqui se ha renovado
el dolor, que en la Cruz por olvidado,
sufristeis con exemplo,
solitario, y sin culto en vro templo.
Necios, que sin reparo
dexan al Sacram^to^ en desamparo,
y con culpa notable,
sin adoracion alguna al adorable,
y al Dios vivo, por muerto,
en prisión, en sepulcro, y en desierto:
dexaron sin consexo,
ā escuras, en tinieblas, sin cortexo,
al polvo, y telarañas,
entre ratas, polilla, y las arañas,
sin una luz, ō vela,
y expuestas ā forzosa corruptela
las especies sagradas,
que debían dexarse reservadas,
una vez, que no havia
Christiano, que le hiciese compañia,
ni diese adoraciones
al Dios de amor, y Rey de Corazones.
Pero dexemos esto,
y lo demas que nos paso; supuesto,
que es una historia larga,
tan increible en todo como amarga,
y de que en otra parte
tengo escrito mejor, y con mas arte.
Y vamos ā otra cosa.

Fusco

Si, pero, en que paró la escandalosa
prision del Sacramento?

Claro

Contra marea, y viento
y ā pesar de las barbas del alcalde,
[f. 102] aunque tarde, y no en valde,
le saqué de prisiones,
a fuerza de recursos, y razones,
y volvió ā la Capilla,
donde fuè cortexado ā maravilla.
Jamás el Rey del cielo
tuvo obsequios iguales en el suelo;
ni creo, ser posible
maior culto, si Dios fuera visible.
Tambien se nos diò misa;
y armanos un altar pobre, y de prisa,
con la maior decencia:
(a màs no huvo lugar, ni conveniencia,
y costó cinco dias,
instancias, mediadores, y porfias),
en el qual adelante,
el Santo Sacrificio fuè incesante:
y el que no celebraba,
casi diariam^{te} comulgaba;
de suerte, que era un cielo el Oratorio,
y la carcel paró en comulgatorio,
donde Christo tenia
continuos servidores noche, y dia.
Pero del caso, y otros ai historia,
que hara eterna en los siglos su memoria,

Fusco

Dime, porque os prendieron?
Como? y para que? Y al fin que hicieron
los exactores regios
de vos, y vr̂os bienes y Colegios?

Claro

La causa no la saben,
por mas que sepan, reflexionen, caben,
ni Angel, ni Diablo, ni hombre,
ni consta de su ser ō de su nombre.
La Gazeta de Holanda

apunta, que la ignora el mismo Aranda[308];
puesto que, expatriados
los Jesuitas, trae desvelados
los ojos, y cabeza,
para mostrar al mundo con limpieza,
que tuvo causa y grave
para aturdir a España con el cabe[309],
y exponer ā revuelta
toda la nación, si Dios la suelta,
y, hacer luego que salte
el Mexico, y Perú ō la India falte.
Dize, que estudia ā pausas
[f. 103] el origen del crimen, y las causas
en cartas, y papeles,
que embargó en nuestros quartos, y Quarteles.
Pero si mal no enebro,
no halla nada, y peligra su celebro;
y no está averiguado
si ha de morir al fin descavezado.
A nos el Juez esquivo
no nos diò causa alguna, ni motivo:
sino las reservadas
justas causas, que vemos estampadas,
sin mas prueba en efeto,
que enredos, y artes mil del Gavineto;
o en decretos, y Sanciones
que suplen pruebas, leyes, y razones;
con intimar por tabla
la pena de la vida, si se habla.
En prisión, y desnudos,
todo de un golpe, y aun por fuerza mudos,
nos vimos por delitos,
que nadie sabe, y hablan infinitos:
y es en esta eszena
el no poder hablar, la mayor pena.
Sin honor, y por malos,

[308] El conde de Aranda preparó el plan para ejecutar una decisión en la que no había participado: "remitió a los jueces ordinarios y tribunales superiores de todas las poblaciones en las que había casas de jesuitas (más de 120), un pliego cerrado, en el que se hallaban las instrucciones reservadas para la expulsión y que no podía abrirse hasta la misma noche del primero de abril".

[309] Cabe: Golpe especial en el juego de la argolla.

proscritos, y en prision, y luego ā palos,
tratados de enemigos,
sin comercio de deudos, y de amigos,
sin ajuar, y sin rentas,
y al fin por finiquito de las cuentas,
callar, ō echar los dientes
unos hombres honrados, e inocentes;
que ā pesar de las nieblas,
desharian con luces las tinieblas;
y todo este nublado,
ā no cerrar sus bocas con candado.
Estos son los horrores
del Siglo de la luz, y los errores
de este Siglo ilustrado,
de letras bellas, todo matizado
de mil humanidades,
ignorancias, tropelias, crueldades,
desvarios mui crasos,
y entre toda inconexion, y malos pasos,
por remate del mal,
romper con el derecho natural,
y ā la razón del bueno,
[f. 104] si no se puede mas, echar un freno,
ō ponerle en la prensa,
porque no pueda hablar, ni haia defensa.
Ah pobres Jesuitas!,
que se queda a los tartaros, y Escitas,
y a naciones incultas,
si esto se hace en España, y las mas cultas?
Mas vale, no hablar nada
del resto de esta tragica jornada:
las temporalidades[310],
el Escandalo, infamia, novedades,
ruidosas del embarco,
y penas de la mar, y que en el barco
padecimos, sin treguas,
en el espacio largo de mil leguas;
y entre gente, que es fama,
que es por lo bruto pez, y cria escama,

[310] Temporalidades: masa de bienes de los jesuitas incautada por la Corona tras la expulsión.

hombres los mas no usados
ā trabajos de mar, y delicados,
uno enfermo, otro viejo,
tal cual impertinente[311], ō de mal rexo[312],
no pocos dementados,
muchos, ō niños tiernos, ō pasados,
y en si poco cabales
con la edad, los estudios, y sus males:
todos hasta los ojos,
el alma en pena, el cuerpo con sus pioxos,
inciertos de su suerte,
bregando con el vomito, y la muerte,
sin saber todavia,
si los llevan ā Italia, ō Moreria,
ō si acaso esta chanza
parará en el deguello, y la matanza.
Porque es capaz de todo
el siglo, en que vivimos, por su moda.
Para mi todo es nada,
a vista de la horrenda martillada,
que huvo en nr̂o Colegio,
y del aparato militar, y regio,
ō lugubre, y ruidoso,
de embarcarnos en tiempo tenebroso.
Lo de las martilladas
nos dexó las cavezas abolladas,
y es milagro patente,
havernos conservado Dios la gente.
Pero gran boberia
[f. 105] y extremado rigor, que noche y dia,
ā golpe de martillo,
nos quisiesen labrar Maestro, y pillo;
cerrandonos de oficio
con tablas, y clavos el menor resquicio.
Yo creo sin malizia,
que hacian su negocio, y fuè codicia.
Ganaron con limpieza,
sin rompernos ā golpes la cabeza,

[311] Impertinencia: Mala disposición, humor melancólico o desazonado, que hace desagradarse en todo o quiere o pide cosas que no vienen a propósito.

[312] Rejo: Robustez o fortaleza, *Diccionario de Autoridades*.

y darnos un mal rato,
por hacerse pagar el ruido, y plato.
El embarco fuè un cuento,
como el del lance fatal del prendim^to^,
quando a la sombra, y nieblas
del furioso poder de las tinieblas,
esbirros, y soldados,
de Judas el traidor capitaneados,
con luces, y linternas,
rompiendo por las cuevas, y cavernas
del retirado huerto
prendieron, y arrastraron de concierto,
por espinas, y cruzes,
al Dios de amor, y P^e^ de las luces.
Pero ya de esto aparte
tengo escrito, y no mal en otra parte.
De Colegios, y bienes
Nuestros, sabemos poco, como quienes
no tienen oi' ninguna
carta ō noticia cierta de su cuna.
Dicen, que estan cerrados,
haciendo el duelo templos, y sagrados;
clamando con voz muda
ā Dios por su rescate, y por aiuda,
y un alto sentimiento
de que falte ā su casa el Sacramento,
ō ā Christo, y ā Maria
el culto, y devocion, que haver solia.
Vendrá y será doblado
el fervor, quando Dios este aplacado.
Es tempestad, que pasa,
porque ama mucho el lustre de su casa.
Por nos ya saben todos
que tratados mui mal, y de mil modos,
y no nos buelto nada
dela pobreza nuestra, antes doblada,
[f. 106] nos echaron ā tierra
en Corcega[313], que ierbe con la guerra;

[313] Ante la negativa del papa de aceptar los hechos consumados de otro soberano, tras un tiempo de negociaciones diplomáticas, acordaron dejarlos en Córcega, que pertenecía a la soberanía de la República de Génova, y se había levantado por la independencia. Francia

y es pais asolado,
misero por si, y oi arrui'nado;
donde apenas ai' nada,
sino ambre, y susto, y gente tan cerrada
en sus puertos, y muros,
que no puede salir en sus apuros
sin riesgo de la vida,
en busca del orco[314], y la comida.
Todo ocupa el Isleño;
y nadie en sus haciendas es el dueño,
y si las visitara,
le saldria la fiesta un poco cara;
y ā dos dedos del puerto
no ai mas remedio, que ser preso, ō muerto.
En esta tierra estraña,
un huevo cuesta ya, lo que en España
una polla, que inclina
ā ronca, y arrastrò para gallina.
Aqui nos encerraron:
y es de creer, que aqui nos arroxaron;
porque, andado lo andado,
otro pais peor no se ha topado.
Nos arroxaron, digo,
porque nunca Español ā su enemigo
despachò ā menos costa,
ō echó con más desprecio por la costa,
quando le niega el lado,
por no gastar, al pobre que ha apresado.
Un rocin, que por viexo,
es inútil, ō un tercio de abadexo[315],
quando se pudre, y iede;
un Perro, aunque rabie, ō aunque quede

apoyaba a Génova, por lo que en todas las ciudades porteñas había una guarnición francesa y aquello era una especie de polvorín. Desembarcaron en Bastia y después de arduas negociaciones fueron distribuidos en distintos "presidios", entre julio y septiembre de 1767. Allí pasaron poco más de un año en unas condiciones lamentables. MARIO MARTÍNEZ GOMIS, "Los problemas económicos y de habitación de los jesuitas españoles exiliados en Córcega (1767-1768)", en ANTONIO MESTRE SANCHÍS y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, (Eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, *Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Caja de Ahorros Mediterráneo, Universidad de Alicante, Asociación Española Historia Moderna, Alicante 1997, 679-690.

[314] Orco: Orca, cetáceo.

[315] Abadejo: en Castilla, bacalao.

malo, y no de servicio,
por sarna, por edad, flaqueza, ō vicio:
un cadaver podrido,
que apesta, por estar ya corrompido:
no se tira a la mar, ō se echa en tierra,
y menos por la gente, que es de guerra,
con maior tropelia,
vilipendio, descoco[316], y osadia,
que ā nos sobre la playa,
tiraron con escarnio, mofa, y vaya[317]
dos, ō tres mequetrefes,
que por desgracia fueron nr̃os Xefes,
[f. 107] y en esta grande hazaña
horror del Corso, y deshonor de España.
Por lisonja, ō encono,
quedamos en el ultimo abandono,
sin arrimo, sin casa,
sin un pan, sin saber, lo que nos pasa,
sin luz, guia, ō consuelo,
en tierra estraña, y sobre el duro suelo.
El Francés Ugonote,
que no nos quiere bien, y yendo al trote,
ā abandonar la plaza,
que guarnecida mal, por mala raza,
quedo triste, y pasmado,
al ver en soledad y abandonado
por sola groseria
tanto hombre de bien, que hace, y hacia
proezas en Campaña,
y era, serà, y aun es la flor de España.
Tendidos por el suelo
hombres, que nacieron para el Cielo;
y almas bellas, y puras,
durmiendo sobre tristes sepulturas:
echados por rincones[318]
de la Iglesia de Dios los Campeones;

[316] Descoco: desvergüenza, descaramiento, demasiada libertad y desembarazo en las cosas y las palabras, Diccionario de Autoridades

[317] Vaya: Burla o mofa que se hace de uno.

[318] José Francisco Isla no encontró otro lugar en Córcega para refugiarse que un rincón de la iglesia, de donde fue invitado por el párroco a alojarse en su modesto aposento.

la mexor Compañia,
puesta en soledad, y ā sombra fria,
y hombres, de quienes no es digno este mundo,
por su virtud, y su saber profundo,
su nobleza, y su ciencia,
contra leyes de Patria, y la conciencia,
tirados, como perros
ā la injuria del tiempo, y por los cerros.
Ô hazaña! ô conquista!
que hizo llorar ā ereges con su vista.
De esta suerte quedamos.
Nos echaron, se fueron. Y asi estamos.
Nadie sabe su suerte.
El tiempo nos dirà, si es vida, ō muerte,
la que al fin nos espera.
Hágase tu voluntad, Causa Primera!

Fusco

[f. 108] Segun lo que me has dicho,
conozco que el Demonio es un mal vicho:
y consta lo segundo,
que anda con el Diablo este mal mundo.
Resulta lo tercero
que hace guerra la carne con el cuero;
y que coge más pezes
que el mundo, y el Demonio muchas vezes.

Infierese lo quarto,
que aunque Frailes, y Curas rien arto,
vuestra desgracia triste,
(sin ley de caridad, sin sal de chiste),
van ā entrar en la trena
en virtud de la ruin tragica escena;
y una fatal rezeta,
de que basta al bonete una peseta:
y en çerquillo, y corona,
sobra la mitad de la persona.

Arguio de ai lo quinto,
con politico Diablo, que no pinto;
y es contra Iglesia, y padres;
que se aumenten, y aprecien las comadres;

y solo valga en tierra, y se corone
el sexto folio de Generatione[319].
Propaguese el linage:
aunque Dios, Religión, y ley se raxe.
Cathedrales, Conventos,
Religiones, y el Clero fueron cuentos,
que allà Mari Castaña[320]
entablaba en su tiempo acà en España,
con el consexo inmundo,
de acabar quanto antes con el mundo.
Es la maior prudencia,
dar toda libertad ā la conciencia:
y si crece el Imperio,
que daña la Impiedad ō el adulterio?

Lo sexto que aqui sale;
es, que la ley de Christo ya no vale;
[f. 109] y que el Papa en España
presto serà el propio, que en Bretaña.
Mas claro: que la capa
se eche al toro, y el Rey se mete ā Papa.

Lo septimo se infiere,
que agoniza la fe, si ya no muere:
y que en substancia, ō modo,
rota toda piedad, peligra todo.

[319] Parece que alude al capítulo sexto del libro primero *De Generatione* de Aristóteles, en el que se se refiere a la materia corruptible, movible y cambiante. Hay también un comentario de Tomás de Aquino, sobre ese mismo libro y capítulo, pero siendo un jesuita no parece que se refiera a él, sino al texto original que sirve para el comentario. Francisco Suárez tiene, así mismo, el tratado *De generatione et corruptione* (1575) manuscrito encontrado por Salvador Castellote, en la biblioteca de la Universidad de Pavía (Italia), con el número 133. El tratado *De Generatione et Corruptione* de Aristóteles, pertenece a sus tratados de temas físicos, y explica procesos que solo se dan en el mundo sublunar: la generación y la corrupción, esto es, el paso del no ser al ser, y el del ser al no ser. En esta obra Aristóteles postula la existencia de la materia prima como lo que subyace a los cambios entre los cuatro elementos, y atribuye todos los procesos de generación y corrupción naturales al recorrido anual del Sol en la eclíptica. En los primeros cinco capítulos (1-5) del primer libro distingue la generación y la corrupción de la alteración, el aumento y la disminución. Estas secciones contienen numerosas referencias y críticas a las doctrinas de los filósofos anteriores, sobre todo los atomistas y Platón.

[320] María Castaña o María Castiñeira, (Cereixa, Puebla del Brollón, Lugo, siglo XIV). Fue una heroína gallega. Lideró una revuelta en la ciudad de Lugo contra el poder eclesiástico. María Castaña es mencionada habitualmente en la frase "...en tiempos de María Castaña" o "...en tiempos de Maricastaña", cuando alguien quiere referirse a algo propio del pasado. A pesar de ser conocida dicha expresión, la figura de María Castaña como personaje histórico no era tan conocida. Prueba de lo anterior fue el rechazo que provocó en la población de una calle de Lugo cuando el Ayuntamiento de Lugo decidió poner su nombre a dicha calle, en 1986.

Infierese lo octavo,
que es malo el principio, peor el cabo;
porque salta ā la cara,
que el mal, en donde empieza, nunca para,
y que dando en errores,
los buenos comunm^te^, son peores.

Infiero yo lo nono,
que España no verà Loro, ni Mono;
y lo que es peor, y mata,
tampoco, ā poco mas, oro, ni plata;
porque segun apura,
esperarlo de Indias, es locura:
pegaronsela, y pega
el Indio al Español la coz gallega.
Mas pais, y mas bueno,
lleva perdido en aquel terreno,
tres vezes oi España,
de lo que vale, en esta cruel maraña.
Y advierto, lo que es màs,
y es, que no reina el rey D^n^ Nicolas;
ni en aquel vasto imperio
ai Jesuitas ya: y es el misterio.
Ellos lo conservaban,
con la gracia de Dios, que procuraban.
Con ella conquistaron
las Indias, que ā su gloria cultivaron,
con su sangre, y sudores,
que pagan oi con penas, y dolores.
Buen provecho! Y se haga
la cuenta, que esta misma fuè la paga,
[f. 110] que el mundo le diò ā Christo.
Y sepa España que ni vio, ni ha visto,
ni podra ver medrado
Reino, Imperio, Monarquia, Estado,
en que falta justicia,
ō domina sin ella la malicia.
Ruina lamentable,
eres efecto, y un padron estable
de la opresión continua, y tirania,
bajo la qual gemia,

por codicia, y engaños,
el Indio vozal[321] en estos muchos años.
Con tesón, y porfia,
gritò en ellos la Santa Compañia,
contra este negro abuso,
que vino a hacerse ley, con el mal uso.
Consuelo queda, y tienes
en saver, que de males saca bienes
de Dios la providencia;
y en que fuiste con èl, y la conciencia;
contra avaros ministros,
que echaron, y echan todos los registros,
por quitarte la gloria
y borrar de la tierra tu memoria.
En vano el mundo tasca
el freno[322] contra Dios; y en la borrasca
pretende, daros muerte.
Andad con Dios, y en ella tened fuerte,
y os sirva de consuelo,
que asi se sirve a Dios, y gana el Cielo.
Pero notad de paso
en la tormenta cruel, y duro caso,
que no es razón padezca
solo Jesus, y el Jesuita crezca.
Padezca el Jesuita, si padeze
Jesus, pues su nombre asi mereze;
y espere, padeciendo
con Jesus, que con èl irà subiendo,
hasta que cielo, Infierno, Angel, y hombre
doblen toda rodilla al Santo nombre.
[f. 111] Lo decimo, colige,
que la ley Santa de Dios en nada rixe,
porque está declarado,
que el Decalogo se halla ya antiquado:
y el mundo anda mui listo,
en arruinar las maximas de Christo.
No ha de haver mandamiento;

[321] Bozal: Inculto que está por desbastar y pulir que se aplica a los negros recién llegados de su tierra. Diccionario de Autoridades, I, 666.

[322] Tascar el freno: Metafóricamente, resistir, repugnar, o llevar mal la corrección que se da por algún yerro, creyéndola insufrible o dificultosa de poner en ejecución.

Hurtar, y fornicar son los cimientos
de una ley, blanda, dulce, libre, y nueva,
que España adopta oi, forma, ō renueva,
para (texas ā baxo)
poder vivir mejor, y sin trabajo;
y aunque se pierda el Cielo,
gozar de paz, y gloria aca en el suelo.
Dexo otras ilaciones
por no intimidar mas los corazones;
y asiento, que no engaña,
la voz, que oi es común en toda España;
donde dice la gente,
que el Diablo anda suelto, ē insolente;
cerca la apostasia
en esta infeliz hera, y en el dia,
dominante la impiedad, triunfante el vicio,
lexos, y airado Dios, y zerca el juicio.
Digo el día tremendo de amargura,
que hará entrar en razon toda locura.

Claro

Con lo que has discurrido,
me dexas casi loco, y aturdido.
Antes yo te instruia:
aora me enseñas tu, y es mi alegria,
oir como declaras
cosas tan sublimes, altas, raras,
metido en los futuros,
con frases tersas, por tus labios puros.
Alabo a Dios, y siento,
que dà por su bondad entendimiento,
con agrado infinito,
al docil, al humilde, al Parvulito.
De las cosas, que apuntas,
[f. 112] vemos algunas ya, y aun muchas juntas.
Pero España en su seno,
retiene ō conserva aun mucho de bueno.
La nación es romana,
y en su pecho reprueba la villana
conducta de unos pocos,
que tiene por infieles, impios, locos,
y mandan con fiereza,

faltos de corazon, y de caveza.
Excesos de furores,
son locuras, y efecto de temores,
Experiencia es, y vemos,
que và siempre el medroso por estremos,
si llega ā tener mano,
y obra siempre violento, ē inhumano;
Porque, como le azora
el temor, y hace vil, no ve la hora
de ponerse en seguro,
hallase siempre inquieto, y en apuro,
y nunca se recobra
de sombras, de peligros, de zozobra.
Fantasmas que recela,
le impelen al resguardo, y la cautela,
al odio, la venganza,
ā ira, al furor, ā la matanza.
En suma, el mui medroso,
no se arta de vengar, si es poderoso;
porque las precauciones
no alcanzan ā quitar sus ilusiones,
y aquel terror profundo,
que le hace sospechar de todo el mundo.
Luego Dios, en castigo
de su genio cruel, le es enemigo,
y para en un abismo,
odio de Dios, del mundo, y de si mismo.
Pero mientras se rasca
malo con malo en esta cruel borrasca,
nos templan los cuidados
mil curas, Religiosos, y Prelados,
los buenos, la conciencia,
y mas que todo D^{s}, y Providencia.
[Cuadernillo 8. f. 113] Solas las Religiosas
de España bastan a trocar en rosas
todas estas espinas:
que al fin son sus Esposas, y muy finas.
Y él las protege, Padre
amoroso, y las ama, como Madre.
Ay! del que las persigue!
que la justicia de Dios cerca le sigue.

Mete mucho ruido
en Pecho de Dios Padre su gemido.
Diràs: que las cerraron ya la boca.
Yo digo, que eso mismo a Dios proboca,
y volverà por ellas,
removiendo su cielo, y las estrellas.
Aqui de paso nota
lo que dixe del miedo, y lo que embota.
Entre tantas lisonjas,
ya tiembla el ministerio de las monjas
y forma contra ellas,
en fuerza de su miedo mil querellas.
Cuenta, no se desboque
contra ellas tanto. Ai Dios, y tiene estoque:
y no havra ā salvo nada,
si Dios se enoja, y juega de su espada.
Dexemos amenazas
y futuros ā Dios, ō ā Dios sus trazas.

Fusco

Por mi ya están dexados
y algunos en España rematados:
y temo, que anda listo,
a recoger su Gente el Antichristo.
Creo, que tiene donde,
yo conozco un fiscal[323], un Duque[324], un Conde[325],

[323] El fiscal Pedro Rodríguez Campomanes, primer conde de Campomanes, (Sorriba, concejo de Tineo, Principado de Asturias el 1.07.1723 - Madrid el 3.02.1802). Político, jurisconsulto y economista español. Llegó a ser Ministro de Hacienda en 1760 y fue nombrado Fiscal del Consejo de Castilla en 1762 que más tarde presidió. En 1763 pasó a ser miembro de la Real Academia Española, y en 1764 obtuvo la presidencia de la Real Academia de la Historia. Fue despojado de sus cargos por Carlos IV en 1789. Tuvo un papel determinante en la expulsión de los jesuitas en 1767. Dirigió la pesquisa secreta, con testigos manipulados, para investigar los motines contra Esquilache, al final de la cual presentó su informe condenatorio de los jesuitas. Parte de la documentación de la pesquisa secreta, así como el dictamen del fiscal Campomanes y la Consulta del Consejo Extraordinario aparecieron en los archivos de Campomanes que fueron cedidos que conservaba una rama de sus descendientes, y fueron cedidos a la Fundación Universitaria Española el 14 de octubre de 1991. Cfr. Isidoro PINEDO, "Campomanes y los jesuitas después de la pragmática de expulsión", *Letras de Deusto*, 22 (1992), 99-106; JOSÉ MARÍA VALLEJO GARCÍA-HEVIA, *La Monarquía y un ministro, Campomanes,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997.

[324] XII Duque de Alba, Fernando de Silva y Álvarez de Toledo (Viena, 1714 - Madrid, 15.11.1776) fue un general español. Fue XII duque de Alba, XVI Señor de Valdecorneja, decano del Consejo de Estado, caballero de la Orden del Toisón de Oro y embajador en París. Hombre de la Ilustración, amigo de Rousseau. Formó parte de un Consejo especial formado por fieles al régimen, al que remitieron la Consulta Extraordinaria y Dictamen del Fiscal el

y un Villano[326], y sin modos,
y un Fraile[327], si lo apuras, peor que todos;
y hace del juego ganga,
porque trae sus Diablos en la manga:
Conozco tal qual otro[328],
uno rozin, otro ruin, y macho, ō Potro,
que segun vàn andando,
al maldito de Dios estan forzando

30.01.1767, que concluyó aconsejando y razonando al Rey la necesidad de la expulsión de los jesuitas. TEÓFANES EGIDO, "La expulsión de los jesuitas", en RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, (Dir.*), Historia de la Iglesia en España*, Tomo IV (Dirigido por Antonio Mestre), BAC, Madrid 1979, 746-750; TEÓFANES EGIGO, e ISIDORO PINEDO, *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994.

[325] El conde de Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea, (Siétamo, Huesca, 1.08.1719-Épila, Zaragoza, 9.01.1798) fue un noble, militar y estadista ilustrado español, X conde de Aranda, Presidente del Consejo de Castilla (1766-1773) y Secretario de Estado de Carlos IV (1792). Fue quien diseñó y ejecutó el plan de expulsión de los jesuitas en 1767. Parece que Aranda no fue consultado sobre la expulsión, ni intervino en esta decisión, sino sólo fue su executor, al recibir la orden, en cuanto Capitán General de Castilla la Nueva y Presidente del Consejo de Castilla. No parece que fuese contrario a los jesuitas, con los que había tenido trato, e incluso amistad, y entre los que contaba con un hermanastro, el P. Gregorio de Iriarte, y dos primos, los PP. Nicolás y José de Pignatelli. Cfr. RAFAEL OLAECHEA y JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, *El Conde de Aranda*, Diputación Provincial de Huesca / Ibercaja, Zaragoza 1998², 206-250; Cfr. RAFAEL OLAECHEA, "En torno al ex-jesuita Gregorio de Iriarte...", 157-234; CARLOS CORONA BARATECH, "Sobre el conde de Aranda y sobre la expulsión de los jesuitas", en *Homenaje al Dr. D. Juan Reglá Campistol*, Valencia 1975, II, 79-106; VICENTE RODRÍGUEZ CASADO, *La Política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid 1962; JESÚS GARCÍA MARÍN, "Una carta del conde de Aranda sobre la expulsión de los jesuitas (1767)", *Estudis Balearics*, 29-30 (1988), 119-120; GIAN PAOLO BRIZZI, "El Rey de todos los colegios: El colegio de Nobles de Parma", TEÓFANES EGIDO, "Aranda y los jesuitas", ambos en FERRER BENIMELI, J. A. (Coord.), *El Conde de Aranda,* Catálogo Centenario del Conde de Aranda, Zaragoza 1998, 133-148.

[326] Puede referirse a Manuel de Roda y Arrieta, póstumo marqués de Roda, (Zaragoza; 5.02.1708-La Granja de San Ildefonso, Segovia; 3.08.1782) fue un político y hombre de Estado español de la Ilustración, principal promotor de la expulsión de los jesuitas del Reino de España en 1767. Fue designado secretario de Gracia y Justicia en 1765 y ganaba a todos en su odio a Roma y los jesuitas: LUIS PASTOR, *Historia de los papas*, Gustavo Gili, Barcelona 1937, vol. 36, 337-338; RAFAEL OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La agencia de Preces*, I, 238; ISIDORO PINEDO, *Manuel de Roda (Su pensamiento regalista)*, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza 1983.

[327] Fray Joaquín de Eleta y la Piedra, P. Osma por su nacimiento (El Burgo de Osma, 22.07.1707 - Madrid, 4.12.1788) fue un sacerdote franciscano y obispo español. El 6.01.1761, Fray Joaquín fue nombrado Confesor del Rey y más tarde le fue encomendada la dirección de las conciencias de los príncipes e infantes. Además de ser confesor real, Carlos III quiso que el P. Eleta fuera nombrado inquisidor de la Suprema, cargo del que tomó posesión el 14.02.1764. Tuvo un papel relevante en la expulsión de los jesuitas por su cercanía con el rey y participó en el Consejo especial de 30 de enero.

[328] No queda claro si se refiere a dos personas o una. Podría aludir a José Moñino y Redondo, I conde de Floridablanca (Murcia, 21.10.1728-Sevilla, 30.12.1808), fue un político español que ejerció el cargo de Secretario de Estado entre 1777 y 1792, y presidió la Junta Su prema Central creada en 1808. En 1767 colaboró con Aranda y Campomanes en la expulsión de los jesuitas de los territorios de la corona española ese mismo año. En 1772 es nombrado embajador plenipotenciario ante la Santa Sede, donde influyó en Clemente XIV para obtener

ā que venga quanto antes
[f. 114] como sus Partidarios, y Pedantes,
ō fieros Emisarios
y activos diligentes Comisarios.
Gentes de una maraña,
que empieza ā ser la perdicion de España.
Dios Padre nuestro tierno,
los convierta, ō los saque del Govierno!

Claro

Dices bien y a Campaña
no salga Dios ō ā juicio contra España!

Fusco

Con todo en el Frangente[329]
tuvo alguna piedad con vña gente;
y a todo Jesuita
señalò su pensión, y no malita[330];
En los malos, y buenos,
los males con el pan siempre son menos.

Claro

Es para mi ese punto
mui critico, ē ingratisimo el asunto:
creo, que es un engaño
la idea de pensiòn, y para daño.
Y ojala, que no huviera

la disolución definitiva de la Compañía de Jesús, objetivo que alcanza en 1773. En premio a estos servicios, Carlos III lo nombra conde de Floridablanca ese mismo año. En 1792 Carlos IV lo destituye y es apresado en su casa de Hellín. La subida al poder de Aranda lo lleva a la cárcel en la ciudadela de Pamplona, bajo acusaciones de corrupción y abuso de autoridad. A la caída de Aranda, sustituido por Manuel Godoy, es liberado (1794). CAYETANO ALCÁZAR DE MOLINA, *Los hombres del despotismo ilustrado en España: el conde de Floridablanca; su vida y su obra,* Murcia 1934.

[329] Frangente: Acontecimiento fortuito y desgraciado, que coge sin prevención.

[330] Al ser expulsados los jesuitas se les había concedido una pensión (procedente de la masa de bienes ocupados a la Compañía) sólo a los sacerdotes (100 pesos) y a los hermanos (90 pesos), pero no, en un principio, a los novicios que los siguieron. Era una pensión escasa, lo añadido a la carestía de la vida en Italia hacía que la mayoría de ellos viviera en una gran pobreza. Posteriormente se aumentaría esa cantidad, incluso se concedieron pensiones dobles y triples, de modo extraordinario. Para valorar el subsidio concedido a los jesuitas podemos tomar como referencia la cantidad calculada para la "*vida honesta de un fraile*" en 1769, hecha por Carlos III para ajustar el número de religiosos que podía mantener cada convento. Se calculó que los de la corte necesitarían 3.000 reales anuales, y los de provincias 2.200, mientras que la pensión asignada a los sacerdotes jesuitas había sido de 1.500 reales. ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Ariel, Barcelona 1976, 375.

dado nadie en la trampa, ō ratonera.
El Santo ministerio
lo inventò para nuevo cautiverio
nuestro, y en mil cuidados
trahernos de continuo, y amarrados.
Con este arbitrio infame,
hacen que en las naciones se proclame
la humanidad del hombre,
que no tiene alguna, sino en nombre.
Tambièn ā almas no pocas
dieron con la pension un tapa bocas;
haciendo, que callara,
el que sin la pension, acaso hablàra[331],
y habriria camino,
ā que no tuviese efecto el desatino
de echar, ō infamar por nada,
ā tanta gente fiel, y tan honrada.
A mas, por boca, y dientes
nos tienen enfrenados, y pendientes,
aun en pais estraño:
y en èl, contra derecho, y con engaño
[f. 115] destinan comisarios,
que en el sagrado, y con pretextos varios,
como el celar las pagas,
nos hacen daño, y abren muchas llagas:
notando lo que hacemos,
que hablamos, que escribimos, que comemos;
interceptando cartas, y correos;
interpretando vozes, y deseos;
maliciandolo todo,
y haciendo con sus artes, y mal modo,
tan viles, y precarios,
como indignos, perversos, temerarios,

[331] La retirada de la pensión es utilizada continuamente como chantaje para obligar a los jesuitas a someterse a todas las decisiones de la corte debiendo guardar silencio. Por ejemplo: *"Declaro que si algún Jesuita saliere del Estado Eclesiástico (a donde se remiten todo) o diere justo motivo de resentimiento a la Corte con sus operaciones o escritos; le cesará desde luego la pensión que va asignada. Y aunque no debo presumir que el Cuerpo de la Compañía, faltando a las más estrechas y superiores obligaciones, intente o permita que alguno de sus individuos escriba contra el respeto y sumisión debida a mi resolución, con título o pretexto de Apologías o Defensorios dirigidos a perturbar la paz de mis Reynos, o por medio de emisarios secretos conspire al mismo fin, en tal caso no esperado cesará la pensión a todos ellos"*, *Pragmática Sanción*, VI.

que apostaten villanos,
aqui Padres, alli nuestros Hermanos,
y el cuerpo se deshaga,
ō haya en èl, ā lo menos q^{n} mal haga[332].
Son cosas poco dignas
de España, y en si mismas, mas que indignas.
Violacion del sagrado;
injuria de los Principes, y Estado,
y el derecho de Gentes,
que atropellan contra ley irreverentes.
Obren en su terreno;
guarden su fuero al territorio ageno:
sepan que esta asentado,
ser refugio inviolable, y un sagrado,
el Reyno, en que oi estamos,
y un perverso exemplar el que tocamos.
Si es ō no, mucho mal
levantar Españoles tribunal
en Dominios estraños,
causa de inconvenientes, y otros daños,
y un atentado, y echo
injusto, y exemplar contra derecho
de gentes, y tercero,
lo saben hasta el tonto, y majadero.
Ningun reo esta libre,
dentro del sagrado: con que vibre

[332] Don Gerónimo Gnecco y su hijo Luis eran los comisarios de víveres en Génova y Córcega, pero posteriormente, desapareció temporalmente su labor de intendencia y perdieron sus atribuciones en el reparto de pensiones, pues el 6 de julio de 1768 el Consejo Extraordinario decidió nombrar dos oficiales de rango superior con el título de comisarios reales, Don Pedro de la Forcada y Don Fernando Coronel, que habían intervenido en la expulsión. Sus funciones serían vigilar a los jesuitas, anotar sus fallecimientos y huidas, interrogarlos sobre dudas acerca de los caudales de las temporalidades, y controlar su correspondencia, AGS, Gracia y Justicia, 667, s/f., Consejo Extraordinario 06.07.1767. Ver también ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ y MARIO MARTÍNEZ GOMIS, "Un aspecto logístico de la expulsión de los jesuitas españoles: la labor de los comisarios Gerónimo y Luis Gnecco (1767-1768)", en ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ y VICENTE SUÁREZ GRIMÓN (Eds.), *Iglesia y sociedad en el antiguo régimen. III Reunión científica Asociación Española de Historia Moderna (1994),* Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994, I, 303-314; y en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (Ed.), *Expulsión y exilio*, 181-195; JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, "Córcega y los jesuitas españoles expulsos, 1767-1768. Correspondencia diplomática", *Paramillo,* 14 (1995), 5-195; JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, "Córcega vista por los jesuitas andaluces expulsos", en *El siglo que llaman Ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal,* CSIC, Madrid 1996, 359-368; NICCOLÒ GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2006, 65-03.

sus iras, ō amenazas
el poder, ō se valga de sus trazas,
un Rey mas poderoso
contra Principe menor, no havrà reposo,
[f. 116] ni justicia, ni orden, ni armonia,
ni ley, ō fuero de soberania:
sino que irà tragando
el maior al menor, ō atropellando;
y sacara los ojos,
por solo su capricho, y sus antojos.
En un lanze tan crudo
solo Genova quiso, y dexar pudo
que dos hombres venales[333]
levanten en su tierra tribunales;
haciendo en este punto
injuria ā reos, y universo junto.
Teme, y la dan horrores
España, y Francia, como son maiores,
Pero sepan, que es nulo
tal tribunal, y no lo disimulo;
como ni el que los Jueces
son venales, y es dicho algunas vezes;
pues solo hombres precarios
se hacen, por dinero, comisarios
en causa semejante;
y vienen con su tren, ē hijas delante,
con artes, y maraña
ā Corcega, y sus Puertos desde España.
En fin ai sus trabajos
en la pensión, sus salsas, y sus ajos,
y digo, quando andemos
todo; que de lo nuestro lo comemos.
A España, y su arrogancia
le basta ser el mono de la Francia,
y si ella se hace erege
correr ā la eregia en este exe.

Fusco

Me arma mucho el discurso
y veo inconexiones sobre el curso

[333] Parece referirse a la gestión de los comisarios reales Gerónimo Gnecco y su hijo Luis.

de esas obras informes,
que si son malas, son menos conformes.
No han visto las edades
igual inconsequencia en novedades.
Dar pensiòn, como ā fieles,
ā hombres que expatrian por infieles,
y por perturbadores,
por doctrina no buena, y sus errores,
sobre ser, si bien piensas,
dar ā los malos premio, y recompensas:
[f. 117] es premiar los delitos:
confirmar en el mal ā los proscritos:
es hacer exemplares,
expuestos al peligro, y los altares:
y hablando con limpieza,
es proceder sin pies, y sin cabeza;
y extendiendo la pluma,
delirio, y una inconsequencia suma.
ā donde van, ō en donde pararemos?
Dime su intento, y fin. Pero acabemos.

Claro

Digo, que en hora buena,
y en un Salmo verás toda la escena[334].
Es el Salmo segundo, y pª el caso,
como mandado hacer, paso por paso.
Dice asi, y asi dice,
porque pinta bien el mal, y ai infelize.

	Porque, gentes insanas	Salmo 2, v. 1
	braman, y traman oi cosas tan vanas?	*Quare fremuerunt gentes,*
		et populimeditati sunt inania?[335]
	(contra Dios Soberano	*meditati sunt inania?*[336]
	es irrito, y sera el conato humano).	
	Los Reyes de la tierra,	v. 2
	y los Príncipes juntos hacen guerra,	*Astiterunt reges terrae et principes*
	con consexo mal visto	*convenerunt in unum adversus*

[334] El autor glosa el salmo 2 pareciendo identificar la Compañía con el Ungido, a quien defiende Dios de los abusos de los príncipes y de las naciones.

[335] 1 ¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos hacen vanos proyectos?

[336] 1 ¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos hacen vanos proyectos?

ā Dios, y ā su Vicario, que es su Christo. *Dominum et adversus Christum eius.*[337]
(Trabucan los registros
Reyes buenos, quando ai malos ministros)

Su objeto, si lo apuras, v. 3
es romper la coyunda, y ligaduras *Dirumpamus vincula eorum et*
de Dios, Iglesia, y ley: y con el jugo *proiciamus a nobis iugum ipsorum*[338]
de su doctrina sacudir el yugo
de Christo, y cargas suaves
y quitar ā S. Pedro sus dos llaves.
(Las llaves del poder, y de la ciencia,
son de Pedro, y los Papas, por herencia).

El que habita en los cielos v. 4
se rie de sus trazas, y desvelos: *Qui habitat in coelis irredebit eos, et*
y burlandose, quando *Dominus subsanabit eos.*[339]
ellos piensan, estar en paz triunfando,
los mofarà; y los reyes
sabran, que es el Señor pª dar leyes;
[f. 118] y harà ver por sus cabos
que Dios es Dios, de qⁿ nacen esclavos.

Este gran Dios entonces v. 5
echo a ablandar las piedras, y los bronzes, *Tunc loquetur ad eos in ira sua, et in*
los hablarà en sus iras con furores, *furore suo conturbabit eos.*[340]
para infundirles sustos, y terrores,
y hacer ver ā luz pura

que el Rey mas Rey por fin es criatura,

El Rey de Dios ungido v. 6
sobre el Monte Sion, y que es, y ha sido, *Ego autem constitutus sum rex ab*
Rey supremo de Reyes; *eo super Sion montem sanctum*
que los quita, y los pone, y les dà leyes, *eius praedicans praeceptum eius.*[341]
siempre es uno, y es visto,
que no es otro este Rey, que Jesu Christo.

Este es a qⁿ su Padre, v. 7

---

[337] 2 Los reyes de la tierra se sublevan, y los príncipes conspiran contra el Señor y contra su Ungido:

[338] 3 Rompamos sus ataduras, librémonos de su yugo.

[339] 4 El que reina en el cielo se sonríe; el Señor se burla de ellos.

[340] 5 Luego los increpa airadamente y los aterra con su furor:

[341] 6 Yo mismo establecí a mi Rey en Sión, mi santa Montaña. Voy a proclamar el decreto del Señor:

que le engendró su igual, de si, y sin Madre *Dominus dixit ad me: Filius meus est*

en un hoi, que es eterno, *tu, ego hodie genui te.*[342]
le dice: tu eres siempre mi hijo tierno,
consubstancial, y amado,
y el Verbo que ab aeterno yo hè hablado.

A este pues hijo amante, v. 8
que de orden suio, y amor sin semejante, *Postula a me, et dabo tibi gentes*
en carne considera *hereditatem tuam et possessionem*
sin dexar de ser Dios, como antes era, *tuam terminos terrae.*[343]
y hecho hombre de Madre
toda virgen, sin mezcla de hombre p^e^,
Dios de Dios ab aeterno,
hombre en el tiempo, y un niño dulce, tierno,
quando anda por los bajos,
porque viene a morir, y està en trabajos:
Mira, el P^e^ le dice,
que te voi a premiar, y hacer felice;
y ya no hà de haber hombre
que no respete al fin tu santo nombre.
Pideme pues, que yo, por tu obediencia,
te ofrezco, y doy las gentes por herencia,
y el orbe de la tierra
serà tu posesion en paz, y en guerra.

Sé con el duro, duro, v. 9
hijo mio, tan blando como puro: *Reges eos in virga ferrea, et*
y al que rompe tus leyes *tanquam vas figuli confringes eos.*[344]
rompele: sean pueblos, sean Reyes,
[f. 119] si se obstinan, y ladran como el perro,
rige ā palos con cetro, y ley de fierro.
Tratalos con desgarro:
quiebralos como un vaso vil de barro,
sino siguen tu traza,
no quede ni uno de ellos para raza.

Ahora, Reyes vanos, v. 10
Sabed, que tienen rey los soberanos; *Et nunc, reges, intelligite: exaudimini*

[342] 7 Él me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
[343] 8 Pídeme, y te daré las naciones como herencia, y como propiedad, los confines de la tierra.
[344] 9 Los quebrarás con un cetro de hierro, los destrozarás como a un vaso de arcilla.

y entended sabiamente — *qui iudicatis terram*[345]
que es Dios; aquel S^{r} omnipotente,
en cuios timbres hallo,
que es el Dios del S^{r} , y del vasallo.
Y vosotros, Señores,
Ministros, Xefes, y governadores,
Justicias, Presidentes,
y otros, que puso Dios ā regir gentes;
pensad, y oid mil vezes,
que ai Dios, y que tienen Juez los Juezes.

Servid ā Dios en tanto, — v. 11
con temor, y temblor, y el juicio santo — *Servite domino in timore, et*
alegres esperad: porque es propicio — *exultate ei cum tremore*.[346]
ā quien le teme, y cumple con su oficio.

Zelad su ley divina, — v. 12
dociles ā su yugo, y disciplina, — *Aprehendite disciplinam, ne quando*
rendidos ā su imperio, — *irascatur dnus. et pereatis de via iusta*[347].
justos, y exactos en el ministerio.
Cortad faltas, y sobras,
mostrad en vña cara, manos, y obras,
la imagen, que con traza peregrina
quiso estampar en vos su faz divina.
No sea, que èl airado,
os eche de su gracia, y de su lado,
y andando injusta senda,
os haga un exemplar su ira tremenda.
Terrible es en la tierra
Dios con los Reyes, quando le hacen guerra.

Pero al fin, si enojado, — v. 13
enciende Dios las iras, que ha cobrado, — *Cum exardescit in brevi ira eius*
y entrando en la venganza, — *beati omnes que confidunt in eo*[348]
toca de golpe ā ruinas y matanza:

[f. 120] Dichosos de mil modos,
en tiempo, y para siempre aquellos todos,
que ā vista de su espada, y de su lanza,

[345] 10 Por eso, reyes, sed prudentes; aprended, gobernantes de la tierra.
[346] 11 Servid al Señor con temor y temblando, 12 rendidle homenaje,
[347] no sea que se irrite y vayais a la ruina,
[348] Porque su enojo se enciende en un instante ¡Dios bendice a todos los que en él confían!

ponen en Dios su amor, y confianza.
Aunque mano enemiga
los tire ā destruir, y los persiga:
por mas que los maltrate
hombre, y Angel, ō Diablo, y aun los mate:
por mas que pecho infame
los despoxe, ō destierre, ō los infame;
y por consexo inmundo
los quiera destruir, y echar del mundo:
aun quando Dios su estoque
tome en mano; y al tiempo que le invoque,
muestre querer vengarse.
Paciencia, Job! y no ai, sino esforzarse.
Dios es buen P^e^ , y ama,
a quien, fiado del, rendido clama;
y aunque son en los justos
muchas las penas, y el trabajo, y sustos
mui recios, y a montones
cargan sobre ellos las tribulaciones:
Dios con su invicto brazo
los libra de los males, y del lazo,
que armaba su enemigo
contra ellos. Y el mismo da consigo,
(justo juicio de Dios, y de los vicios!)
en la hoia, en el lazo, y precipicios.
En fin por sus cabales
Dios libra al justo siempre de los males,
y pone en salvo, y lleva ā feliz suerte,
aunque le intercepte dura, y triste muerte.
Su memoria es eterna, como tierna,
Su gloria es grande, y sin fin, porque es eterna.
[Rubrica]

[f. 121] **JESUS!**

Voz de Jesus a su Compañia de España *[Nuevo amanuense]*

1

Andaluzia, Aragón,
y vos Castilla, y Toledo[349],
vaya fuera vuestro miedo
en esta persecucion.
Mia es vuestra Religion:
y la sellé con mi nombre,
para no temer al Hombre:
cuando el la piense abolir.
Yo haré con solo un rugir,
que toda carne se assombre.

2

Por ventura en mi Pasion
no sufrí mas penas yo?
ō ella no me consiguió
mi mayor exaltacion?
Señal de contradiccion
es Jesús al mundo malo;
y este me puso en un palo:
Solo es mio, y Jesuita
quien en la pena me imita
por Cordero, que no balo.

3

Por ventura se acabó
con Ignacio su Blasón?
No es nota de distincion
en los Hijos, que dejo?
[f. 122] Su instituto que heredo
esta marca de él en vida,
ā conservarla combida.
Compañía, no serás
la misma, y aun faltarás
si no fueres perseguida.

[349] Eran las cuatro Provincias que tenía la Compañía de Jesús en España. Se calculan los expulsados unos 2.746. Si añadimos los de Ultramar, superan los 5.500.

4

Si pesais en mi balanza,
hallareis, que en mi Milicia
es, padecer por justicia
summa Bienaventuranza.
Ley eterna, y sin mudanza
es esta, y havrá de ser:
el justo ha de padecer
conmigo persecucion:
ô ha de faltar mi Pasion,
ô esta Regla ha de valer.

5

Hoy, que estais en la ocasion,
practicad esta Doctrina,
guardad la regla divina,
de que hicisteis Profesion.
Esta fue la Institucion
de mi ley, y es el Asiento
de mi eterno Testamento:
Bien lo sabeis predicar:
la Practica no es hablar;
en el obrar está el cuento.

6

En esta tribulacion
no hai nada, por q^{e} temer;
los Frutos suelen crecer
con los hielos en sazon.
El soplo del Aquilón[350]
nunca puede hechar por tierra
el Arbol q^{e} D^{s} aferra:
Sabed q^{e} esse Monstruo Bruto,
que hoy tira a vuestro Instituto,
a D^{s} , y al Papa hace guerra.

7

[f. 123] Hoy es gloria, padecer,
hoy es honra batallar:

[350] Aquilón o Aquilo, en la mitología romana, es el dios de los vientos septentrionales (del norte), fríos y tempestuosos.

hoy es Triumpho, pelear,
hasta morir ô vencer.
Puede el Mundo hacer caer
a Dˢ de su ser, y estado?
ô que mienta en lo qᵉ hà hablado
o derribar su Dosèl?
Pues sepan que estriba en èl
el summo Pontificado.

8

Por mas qᵉ hayan conspirado
los Reyes, a hacerle Guerra,
y los Príncipes de Tierra
se hayan contra el coligado:
Escrito está, y decretado,
qᵉ su Furia es un error,
y un soplo vano su hervor:
Dˢ se les rie del Cielo,
y haciendo mofa su zelo,
los deshara su Furor.

9

Alentaos: y notad
que no haveis aún resistido
hasta la sangre, y vencido
esta recia Tempestad.
La rabiosa crueldad
de los Hombres Animales,
libertinos y carnales
es muy breve, y calmará;
y al fin es Fuego, qᵉ hará
la prueba de los Metales.

10

Estaria ya passada
ā haver más conformidad,
y estar vuestra voluntad
con la mia mas ligada:
A tenerla al fin fundada
en Dˢ, serena Conciencia,
y mi savia Providencia:

Esta, ā que justo faltó?
ô q^{n} en D^{s} confió,
sin topar con su Assistencia?

11

[f. 124] De q^{e} sirve preguntar
quando D^{s} querra venir?
ô zozobrando inquirir,
como nos hará salvar?
Esso, si ya no es dudar,
es curiosidad muy vana,
y aun peligrosa, y profana:
es duplicar la Passion,
alargar su duracion,
y quitar ā D^{s} la gana.

12

Deja la desconfianza;
no hay q^{e} andar con D^{s} à medias:
Duren, ò no las Tragedias,
Dios govierna la Balanza.
Pon en Dios tu confianza:
el sabe substancia, y modos,
si quiere sacar de lodos.
De su mano liberal
fia el remedio del mal,
y saldrás bien contra todos.

13

Sentid de D^{s} en bondad:
D^{s} con vosotros no tarda:
presto llegara, y aguarda
obsequio, y serenidad,
Yà pasa la Tempestad,
el plazo es breve, y fijado:
Pero, España, à tu cuydado
piden agradecim^{to}
mi Madre, y mi Sacramento
por quienes se ha decretado.

14

Si una poca debocion
tanto pudo con los dos;
que no alcanzarán de Dios,
si añadis mayor porcion?
Desde vuestra Fundacion
[f. 125] el Sacramento, y Maria
fueron vuestro Norte, y Guia:
Hoy son vuestros Redemptores,
y hàn padecido dolores
ambos con la Compañia.

15

Me abrieron en la Pasion,
después de muerto, el Costado:
hoy en mi Gloria sentado
me hàn herido el corazón.
De tanta Congregacion,
y Escuela no quedó nada,
ni à mi, ni à mi Madre amada:
Sepa el Barbaro, el inculto
q^{e} nos robó tanto culto,
que havrá de probar mi Espada.

16

Decid a Francia, y Consortes,
que los voy à visitar:
y que en la Tierra, y el Mar
muevo todos los Resortes.
Sepan ellos, y sus Cortes
que el que mata, será muerto,
y al que expatria no havrá Puerto:
y quien os tira ā abolir,
el mismo havrá de morir
abolido por el Tuerto.

17

Voy à egecutar mi traza,
si no revocan sus Leyes:
no hà de quedar de esos Reyes
ramo, Bastago, ni Raza.
A tanto Papel de Estraza,

y tan notoria impiedad,
Ynjusticia, y crueldad,
responde q^e^ entrando en choque,
degüelle yo con mi Estoque
Magestad por Magestad.

Calvi, y la fiesta de Reyes de este año de 1768[351].

[351] Calvi es una ciudad de la isla de Córcega. Por la fecha, 6 de enero de 1678, en que está firmado el poema, el autor anónimo de la Apología empieza a escribirla casi inmediatamente a los hechos, pues sólo han pasado nueve meses de su salida de España.

Archivo Teológico Granadino 76 (2013) 191-239

Santa Teresa de Jesús y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

Gabriel María Verd Conradi, sj

La atribución más difundida tradicionalmente del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, ha sido la de San Francisco Javier, seguida de la de Santa Teresa, esta última sobre todo en el siglo XIX. En este estudio se intenta exponer el recorrido historiográfico de esta atribución a la santa doctora y los argumentos que se han dado a favor y en contra.

Como vamos a ver, esta atribución es tardía y no se fundamenta en ningún manuscrito. Es decir, que no se basa en las fuentes, sino en la especulación de los que ven una gran sintonía espiritual entre Santa Teresa y el célebre Soneto. En cuanto a los manuscritos, según un cómputo de hace unos años[1], más de la mitad se encabezan por el gran apóstol de Oriente, uno por San Ignacio de Loyola, dos por Fermín de Sarasa (un autor de poesías taurinas de tono festivo y de arte menor, fechadas entre 1653 y 1674, que quizás no había nacido cuando el Soneto se imprimió por primera vez en 1628), y finalmente uno por un misterioso Francisco Quelela, según el índice del ms. Palatini 1107 de la Biblioteca Nacional de Florencia. Se podría añadir el agustino mexicano fray Miguel de Guevara, si se confirmara que son suyas las poesías que aparecen en su manuscrito de 1638, pero es un asunto que requiere otra investigación. El Soneto se imprimió, como he dicho, por primera vez en Madrid 1628, aunque hay algún manuscrito con fecha anterior, pero no es este el momento de dilucidarlo. En cuanto a las atribuciones impresas, la más antigua que se conoce referida a San Francisco Javier es de 1640 y desde ese momento se multiplica hasta hacerse prácticamente unánime en el siglo XVII[2]. Lo cual no quiere decir que el Soneto sea suyo. Pero respecto a Santa Teresa no he encontrado ningún

[1] Según los manuscritos que se conocían en Verd 2001, p. 3608, cuyo número, naturalmente, ha seguido creciendo, pero sin grandes variaciones en las proporciones.

[2] Véase un recorrido de estas atribuciones javerianas en Verd 2008, p. 487-492.

eco en los manuscritos e impresos del Seiscientos.

Sin embargo, la atribución a Santa Teresa surge de repente y con fuerza en los impresos del Setecientos. Y, por los datos que tenemos hasta el momento, el fenómeno nació en Francia y no en España.

Los inicios de una atribución. Las ediciones del Kempis de Witte (París)

Las primeras atribuciones del Soneto hechas a Santa Teresa de Jesús que se conocen son de principios del siglo XVIII en París, en la imprenta de Pierre Witte[3], que en sus ediciones en español aparece como «Pedro Witte, Mercader de libros en la calle de Santiago, en frente la calle de la Parchemineria, al Angel de Guardia». El «Ángel de Guardia» sería, como en otros casos, la imagen que señalaba la tienda en su exterior. A partir de 1713 empezó a añadir el Soneto en sus ediciones en español de la *Imitación de Cristo* (puestas bajo el nombre de Tomás de Kempis) después de la vida de este y antes de comenzar el texto. Casi todas las ediciones conocidas de Witte (menos las de 1737 y 1757), así como una de Lyon de 1758 y otra de Valencia de 1877 (que depende de las primeras), están en la Biblioteca de Cataluña, regalo de un coleccionista de ediciones del Kempis[4], y la mayoría están digitalizadas en Internet. He visto todas las ediciones conocidas. Como comparación, he examinado otras tantas ediciones del Kempis de fines del Seiscientos y principios del Setecientos de España, Lyon, Amberes y Venecia, y no tienen el Soneto, lo que me ha llevado a calificar la atribución teresiana como un «invento francés». Huff parece estar de acuerdo: «It appears that the trend of regarding St. Teresa as the author began in France and continued in that country alone for about a century»[5]. Lo que se confirma por la polémica que se suscitó y después veremos.

¿Hubo alguna atribución a Santa Teresa anterior a la primera de Witte en 1713? No nos consta. Es cierto que el carmelita Andrés de la Encarnación, como veremos con más detalle, dice lo siguiente (simplificando las abreviaturas): «En el Contemptus Mundi [Kempis] impreso en Paris por Uvite [Witte] se le ha apropiado à la Santa sin fundamento el soneto de San Francisco Xavier: *No me mueve mi Dios para quererte*. Nuestro Padre Prior de París avisa es Impostura de otro Impresor»[6]. Pero fray Andrés de la Encarnación escribía entre 1754 y 1763. Por lo tanto el testimonio puede referirse a una edición tardía de Witte, posterior a la de 1713; y puede ser, igualmente,

[3] Sobre él, RENOUARD 1995, p. 439. Witte falleció en 1742, aunque parece que fue continuado por su hija.

[4] *Catálogo Kempis* 1968, nn. 196, 202, 203, 205, 206, 208, 303. También tendría la edición de 1742 según otras fuentes.

[5] HUFF 1948, p. 30.

[6] ANDRÉS DE LA ENCARNACIÓN 1993, II, p. 455.

que el otro impresor (el impostor) sea también posterior a esa fecha. Por ejemplo, hubo una edición de Lyon igual a la de Witte, que veremos, de 1758. Y pudo no ser la única edición no de Witte en los años precedentes. En realidad no sabemos quién fue el primero que atribuyó el Soneto a Santa Teresa. Por ahora es Witte en 1713.

En efecto, su primera edición conocida es la siguiente, de **1713**.

Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de Libros… M. DCC. XIII.*

En la p. XI, bajo el título «Soneto sobre el amor de Dios, de Santa Teresa», se reproduce el siguiente:

No me muebe, mi Dios, para quererte
El Cielo, que me tienes prometido;
Ni me muebe el Infierno tan temido,
Para dejar por esso de ofenderte.

***Muebesme tu, mi Dios**, mueveme el verte,*
Clavado en essa Cruz, y escarnecido;
Muebeme el ver, tu cuerpo tan herido,
Muebenme tus afrentas y tu muerte.

***Muebesme tu, mi Dios**, de tal manera*
Que aunque no hubiera Cielo, yo te amara;
***Que** aunque no hubiera Infierno, te temiera;*

*No tienes **que me dar**, porque te quiera,*
***Que quando** lo que espero, no esperara,*
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

He marcado en negrita las diferencias más notables respecto al Soneto tradicional. En el de Witte el verso 5.º dice: *Muebesme tu, mi Dios*. Y, aparte de la construcción enclítica, lo tradicional es que el verso 5.º diga *mi Señor*, y el 1.º *mi Dios*. El verso 9.º también es distinto del acostumbrado: *Muéveme, en fin, tu amor, de tal manera*. En el verso 11.º hay un *que* en lugar de una *y*. El verso 12.º sigue la expresión *que me dar*, presente en algunas versiones antiguas, en lugar *No me tienes que dar*. El verso 13.º ha tenido bastantes variantes, y esta es una de ellas frente a la solución definitiva, que será: *pues, aunque lo que espero no esperara*. Los cambios introducidos no están hechos al azar, pues los de los versos 5.º y 9.º pretenden un paralelismo, pero

es indudable que el verso 9.º tal como lo conocemos hoy es mejor, pues el *en fin* indica una progresión e introduce la conclusión de los tercetos. Otro paralelismo se pretende en los versos 10.º, 11.º y 13.º con el triple *que*. Es importante el hecho de que en todas las ediciones de Witte con atribución a Santa Teresa (igual que en la de Valencia de 1877) se sigue este tipo de soneto, excepto en las erratas.

La edición de Witte **1734** es muy interesante. Pues son dos ediciones (cuyas variantes marco en negrita), aunque las bibliografías no lo recogen porque los catalogadores no han tenido las dos ediciones juntas y no han podido ver las diferencias. Y los bibliógrafos tampoco suelen percatarse de ellas por la tendencia habitual a acortar los títulos y simplificar el pie de imprenta (eliminando así las discrepancias en sus catalogaciones de los ejemplares). La primera edición de Witte 1734 dice en la portada (marcando en negrita las diferencias respecto a la segunda):

Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *Compuestas en Françes por S. A. R.* ***Madama la*** *Duqueza de Guisa*. [...] *En Paris****, Por*** *Pedro Witte, Mercader de libros en la calle de Santiago,* ***en frente la calle de la parchemineria, al*** *Angel de Guardia. M. DCC. XXXIV.*

En la p. X tiene: «Soneto. Sobre el amor de Dios, de **Santa Theresa**», y el texto es igual al anterior. Esta edición es la de la Biblioteca Nacional de España y la de la Universidad Complutense, que la ha digitalizado y colocado en Internet, y que, según una anotación manuscrita, proviene del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús.

La otra edición del mismo año (también digitalizada en Internet) es la de la Biblioteca de Cataluña, y dice en la portada:

Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *Compuestas en Françes por S. A. R.* ***la Señora*** *Duqueza de Guisa*. [...] *En Paris****. En casa de*** *Pedro Witte, Mercader de Libros en la calle de Santiago,* ***à la Insignia del*** *Angel de Guardia. M. DCC. XXXIV.*

Además la composición tipográfica varía, en alguna división de palabra al final de línea, en la viñeta, y sobre todo en que esta edición tiene una lámina en la contraportada[7]. Lo principal para nosotros es que contiene en las

[7] Que falta en la otra edición, a no ser que haya sido arrancada.

p. X-XI: «Soneto Que compusó [sic] el Apostol de la India, **S. Francisco Xavier**, à Christo crucificado, de quien era muy devoto. Refierelo el Señor Obispo Caramuel en sus conceptos Evangelicos, Num. 611». Lo que más llama la atención es que en el mismo año y en la misma obra Witte atribuye el Soneto ya a Santa Teresa ya a San Francisco Javier. Ahora el texto del Soneto es el siguiente (con negritas en las variaciones respecto al texto tradicional):

No me mueve, **Señor**, para quererte,
El Cielo, que me tienes prometido,
No me mueve el Infierno tan temido,
Para dexar por esso de ofenderte:

Muevesme tu, mi Dios, mueveme el verte,
Clavado en essa Cruz, y escarnecido,
Mueveme el ver tu cuerpo tan herido,
Muevenme tus afrentas, y tu muerte,

Mueveme en fin tu amor en tal manera,
Que si no hubiera Cielo, yo te amara,
Y si no huviera Infierno, te temiera.

No me tienes, que dar porque te quiera,
Porque si quanto espero no esperara,
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

Como vemos, el texto es muy distinto. Es más moderno y casi igual al actual (y no es exactamente el de Caramuel, de 1648, aunque coincide en el verso 5.º). En el verso 12.º la construcción es moderna: *No me tienes que dar* frente a la medievalizante *No tienes que me dar* de 1713 (y de Caramuel). He señalado en negrita algunas variantes: en el verso 1.º el vocativo es *Señor*, en lugar del *mi Dios* habitual en ese verso, hay un *no* por *ni* en el verso 3.º y el verso 5.º es igual al de la otra edición. Pero lo importante es que mientras que las ediciones «teresianas» siguen un mismo texto base, aquí se sigue otro distinto. La razón es sencilla: con el cambio de atribución a Javier se ha copiado otro modelo que estaba bajo su nombre.

La edición de **1737**[8] falta en la Biblioteca de Cataluña, pero la tienen, por ejemplo, lo PP. Carmelitas Descalzos del Desierto de las Palmas, en Benicassim. Contiene en la p. XII: «Soneto. Sobre el amor de Dios, de Santa Theresa», con el texto «teresiano» pero con una errata en el verso 11.º: *te temera*.

[8] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y* ***traducidos*** *en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de libros… M. DCC. XXXVII.*

La edición de **1742**[9] contiene en las p. XI-XII: «Soneto. Sobre el amor de Dios, de Santa Theresia». El texto es el de 1713 con una errata en el verso 8.º: *Muebeme tus afrentas*.

La edición de **1750**[10] tiene, también en las p. XI-XII: «Soneto. Sobre el amor de Dios, de Santa Theresia», repitiendo el texto de 1713.

La edición de **1752**[11], que también está en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, contiene en la p. XII: «Soneto sobre el amor de Dios, de Santa Theresa», con el mismo texto de las atribuciones teresianas de Witte.

La edición de **1757**[12] (solo localizada en la Biblioteca de Palacio) tiene en las p. XI-XII «Soneto. Sobre el amor de Dios, de Santa Theresia». El texto y el encabezamiento son los mismos de 1742, así como la errata del Soneto.

Queda una edición, que no es de Witte, pero que refleja claramente su influjo más de un siglo después, y que conviene mencionar. Es la edición de Valencia **1877**, también de la colección de ediciones del Kempis de la Biblioteca de Cataluña[13]. En la p. 13 tiene, como en Witte: «Soneto. Sobre el amor de Dios de Santa Teresa», que es, con la normal actualización ortográfica, el mismo texto ya visto de Witte 1713 con sus peculiares variantes en los versos 5.º, 9.º, 11.º, 12.º y 13.º.

Otras atribuciones francesas en el siglo XVIII

En las líneas anteriores no he pretendido defender que en la Francia del Setecientos todas las atribuciones fueran a favor de Santa Teresa, sino que fue allí donde empezó y se consolidó. La atribución tradicional a San Francisco Javier no desapareció, sobre todo por parte de los jesuitas.

---

[9] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del Mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y traduzidos* ***nuevamente*** *en Español por el P. Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de libros… M. DCC. XLII.*

[10] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del Mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y* ***traducidas*** [sic] ***nuevamente*** *en* ***Espanol*** [sic] *por el P. Juan Eusebio Nieremberg, de la* ***Compania*** [sic] *de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de libros… M. DCC. L.*

[11] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de libros… M. DCC. LII.*

[12] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del Mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y* ***traduzidas*** [sic] ***nuevamente*** *en* ***Espanol*** [sic] *por el P. Juan Eusebio Nieremberg, de la* ***Compania*** [sic] *de Jesus* […] *En Paris, Por Pedro Witte, Mercader de libros… M. DCC. LVII.* Como se ve, la portada se ha copiado de la edición de 1750.

[13] *La Imitación de Cristo, por el venerable padre Tomás de Kempis* […] traducida al español por el Padre Juan Eugenio Nieremberg, de la Compañía de Jesus (Valencia, Terraza y Aliena, 1877).

Incluso en otras publicaciones del mismo Pierre Witte con el Soneto, como en sus ediciones al español de la obra del P. Dominique Bouhours, S.J. (1628-1702) *Pensamientos christianos*. Por ejemplo, al final de la edición de 1734[14], que está en la Biblioteca Nacional de París. Nos encontramos con el Soneto en las p. 307-308, bajo esta atribución: «SONETO. Que compusò [sic] el Apostol de la India, S. Francisco Xavier, à Christo Crucificado, de quien era muy devoto. Refierelo el Señor obispo Caramuel en sus conceptos Evangélicos, num. 611». O sea, exactamente igual que en la segunda edición del Kempis de Witte de 1734. Observemos que las dos obras son del mismo año. También el Soneto es idéntico, con las mismas variantes que puse en negrita. El segundo Kempis de Witte de ese año se tomó de la edición de Bouhours que hizo el mismo Witte en 1734.

También aparece el Soneto como de San Francisco Javier en la edición de Witte de 1748 de los mismos *Pensamientos christianos* de Bouhours[15]. La atribución y el Soneto son como en la edición de 1734. Esta edición, que falta en Sommervogel, está en la Facultad de Teología S.J. de Granada.

Y, por último, lo he encontrado en la edición de Bouhours en Witte 1751[16]. Cuya atribución a Javier es como en el libro anterior. También está en la Facultad de Teología granadina.

Como hemos visto (en las notas), estas ediciones de Bouhours contienen, según consta en el título, lo siguiente: *Và añadido un tratado nuevo intitulado: Piensalo bien. Contiene un modo facil, breve y seguro para salvarse*. Esta obra aparece como anónima, pero es del P. Paul de Barry, S.J. (1587-1661)[17], y solía contener el Soneto. En estas ediciones de Witte el tratado *Piensalo bien* tiene su propia portada interior, por lo que puede haber ejemplares sueltos, publicados por Witte, del *Piénsalo bien* con el Soneto.

Hay más ediciones de esta obra de Bouhours editadas por Witte, que no he visto, pero bastan estas tres. Como se ve, en las ediciones del jesuita Bou-

[14] *Pensamientos christianos Para todos los dias del mes. Compuestos en lengua Francesa por el Padre Dominico Bohurs de la Compañia de Jesus. Y traduzidos en la Española por otro Padre de la misma Compañia. Và añadido un tratado nuevo intitulado: Piensalo bien. Contiene un modo facil, breve y seguro para salvarse, traducido de Italiano en Español. En Paris, Con Licencia, Año 1734. Véndense en la casa de Pedro Witte, Mercader de Libros*, p. 308. La obra *Piénsalo bien*, aquí con portada propia, a veces se ha confundido con otra del mismo título, pero sobre los novísimos, del P. Paul le Clerc, y que es de 1710 (SOMMERVOGEL, II, col. 1231).

[15] *Pensamientos christianos para todos los dias del mes. Compuestos en lengua Francesa por el Padre Dominico Bohurs de la Compañia de Jesus*. [...] *Và añadido un Tratado nuevo, intitulado: Piensalo bien. Contiene un modo facil, breve y seguro para salvarse. Traduzido de Italiano en Español. En Paris, Con Licencia, Año 1748. Vendense en la casa de Pedro Witte, Mercader de Libros…*

[16] El texto de la portada coincide, menos en el año, con la edición de 1748.

[17] Sobre ella, véase SOMMERVOGEL, I, col. 954; IX, col. 1073. Se trata de un opúsculo muy reeditado y traducido, titulado *Pensez-y-bien*, impreso por primera vez en 1645.

hours el Soneto siempre está atribuido a San Francisco Javier y no a Santa Teresa, como era de esperar.

Vimos que también era así en uno de los Kempis anteriores, cuando en el mismo año 1734 Witte lanzó dos ediciones con dos atribuciones distintas, a Javier y a Teresa. Este Soneto del Kempis «javeriano» copia simplemente el de las ediciones de Bouhours del mismo Witte, lo que indica que este atribuía el Soneto a la santa o al apóstol de la India sin un criterio fijo.

Siguiendo en Francia, hay un Kempis de 1758 de los Hermanos de Tournes en Lyon[18] que contiene el Soneto. Lo importante es que repite la atribución a San Francisco Javier como en la segunda edición de Witte de 1734, exactamente con el mismo encabezamiento visto y con el mismo Soneto transcrito más arriba. Incluso el texto de la portada es el mismo. O bien los Hermanos de Tournes copiaron a la letra aquella edición o bien copiaron el Soneto de las ediciones de Bouhours, igualmente de Witte. Lo que confirma que no había una atribución fija en Francia en el siglo XVIII.

Incluso he encontrado en Francia una atribución a San Ignacio de Loyola en ese mismo siglo. En *Heures du Calvaire*, obra dedicada al obispo de Arras por el sacerdote y vicario Mr. Lefebvre en 1741, se traduce en prosa el soneto bajo el título de «Oraison de S. Ignace»: *Non, Seigneur, ce n'est point le ciel que m'avez promis, qui excite en mon coeur le desir de vous aimer*[19].

Primeros ecos de la atribución a Santa Teresa

Aunque la atribución a Santa Teresa tomará cuerpo en el siglo XIX, hay ya unos pocos ecos de ella en este siglo XVIII y algunas reacciones en contra. Los mismos ecos se muestran indecisos frente a la atribución tradicional a San Francisco Javier. He encontrado los siguientes.

En una antología italiana de 1750, realizada por Angelo Mazzoleni[20], se encuentra una traducción del Soneto, «Di Pompeo Figari», con el siguiente íncipit: *Premio, che a ben amarti il cor conforte*[21]. En una nota a pie de página se indica el título del Soneto y su atribución: «A Dio. Questa è traduzione

[18] *Los IV. libros de la Imitacion de Christo y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *En Leon de Francia, A costa de los Hermanos de Tournes. M. DCC. LVIII*. También está en la Biblioteca de Cataluña (*Catálogo Kempis* 1968, n. 208).

[19] *Heures du Calvaire, dédiés a Monseigneur l'evêque d'Arras Par Mr. Lefebvre, Prêtre & Vicaire de S. Gery de cette Ville. A Douay, Chez Jacques-Fr. Willerval. M. DCC. XLI*, p. 90-91.

[20] *Rime oneste de' migliori poeti Antichi e Moderni scelte ad uso delle scuole Con annotazioni ed indici utilissimi. In Bergamo, MDCCL. Appresso Pietro Lancellotto*, 2 vols.; en el t. I, p. 117. Esta antología se debe a Angelo Mazzoleni según el prefacio y según la portada de la segunda edición (1761). Me envió las fotocopias la Biblioteca Civica Angelo Mai, de Bergamo.

[21] La producción poética del sacerdote Pompeo Figàri († 1730), entre los árcades Montano Falanzio, se recogió dispersamente en antologías y en los volúmenes II y IX de las *Rime degli arcadi* (Roma 1716-1722), que parece que carecen de su traducción del soneto. Y en esta

d'un S. [Sonetto] Spagnuolo da alcuni creduto di S. Teresa, da altri di S. Francesco Saverio».

Se encuentra igualmente y con la misma nota a pie de página en la segunda edición, de 1761, que está en la Facultad de Teología S.J. de Granada[22]. Prescindo de reediciones posteriores.

En 1789 Esteban de Arteaga (1747-1799) publicó un tratado de estética[23], en el que reproduce el Soneto. Esta obra ha sido reimpresa más de media docena de veces[24]. Dice que el Soneto es «atribuido por algunos á Santa Teresa, y por otros á San Francisco Xavier», así como que «debe contarse entre los exemplos mas distinguidos de Belleza que ofrezca la moral Christiana»[25]. Puede extrañar la novedosa atribución de Arteaga a Santa Teresa, por aparecer en España y porque había sido jesuita, pero se salió muy pronto, vivió casi toda su vida en el extranjero y estaba muy desvinculado de la Compañía de Jesús. En efecto, ingresado en 1763, sufrió la expulsión de España de Carlos III en 1767, solo cuatro años después. Y abandonó la Compañía en seguida, a los dos años (1769), con la intención de que le dejaran volver a España, cosa que no consiguió[26]. Pasó, pues, el destierro en Italia (aunque murió en París), distanciado de la Compañía, de tal modo que fue bibliotecario y colaborador del embajador en Roma José Nicolás de Azara, uno de los implicados en la supresión de la Compañía de Jesús. En sus seis años de jesuita no llegó a ordenarse de sacerdote, y probablemente no lo hizo nunca, aunque rutinariamente se le llame «padre» o, en italiano, «abate», donde tenía un sentido amplio[27].

---

antología de 1750 es donde lo he encontrado impreso por primera vez. Sobre el autor, véase SPERA 1997.

[22] *Rime oneste de' migliori poeti Antichi e Moderni Scelte ad uso delle Scuole Dal Signor Abate Angelo Mazzoleni* [...] *Con annotazioni ed indici utilissimi. Edizione seconda Riveduta, in più luoghi corretta, migliorata, ed accresciuta dall'Autore. In Venezia, MDCCLXI. Nella Stamperia Remondini*, 2 vols; en el t. I, p. 129.

[23] *Investigaciones filosoficas sobre la belleza ideal, considerada como objeto de todas las artes de imitación: Por don Estevan de Arteaga, matritense, socio de varias Academias. En Madrid Por Don Antonio de Sancha MDCCLXXXIX*. Se encuentra, por ejemplo, en la Facultad de Teología S.J. de Granada.

[24] La edición de Madrid, La España Editorial, s.a., pero de «hacia 1898», salió bastante mutilada. La primera edición moderna completa después de la original, es la de ESTEBAN DE ARTEAGA, *La belleza ideal*. Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S.I.: col. Clásicos Castellanos, vol. 122 (Madrid, Espasa-Calpe, 1943), con el soneto en p. 113-114; y reediciones en 1955 y 1972 con el título *Obra completa castellana. La belleza ideal. Escritos menores*. En 1989 se hizo en Oviedo una edición facsímil del original; y la Editorial Tecnos la publicó en 1993 (por Agustín Izquierdo) y en 1999 (por Fernando Molina).

[25] *Investigaciones filosoficas*…, p. 148.

[26] Sobre su vida, véase BATLLORI en el prólogo a la ed. cit. de *La belleza ideal*. La primera parte de este prólogo la publicó antes como artículo: *Esteban Arteaga. Itinerario biográfico (1747-1799)*: Analecta Sacra Tarraconensia, 13 (1937-1940) 203-222. También, M. BATLLORI, «Arteaga, Esteban de», en *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 252-253.

[27] SOMMERVOGEL, I, cols. 589, 591, le llama «le P. Arteaga», y así se le suele llamar en España, por el hecho de haber sido jesuita (ib., 591, n. 11). Pero el P. Batllori cree más probable, por no aparecer Arteaga en los registros de órdenes sagradas y por otras razones que

No he encontrado ninguna atribución a Santa Teresa nacida en España en el siglo XVIII, pues, aunque el libro de Arteaga salió en Madrid, su autor nunca volvió a su patria y envió el original desde el extranjero.

Primeras refutaciones

Por otra parte se produjeron algunas reacciones en contra. La más notable es precisamente de un carmelita descalzo, Andrés de la Encarnación (1716-1795)[28], que pasó su vida reuniendo datos sobre Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la Orden del Carmen Descalzo. No los llegó a publicar, pero su manuscrito de *Memorias historiales*, escrito entre 1754 y 1763, ha servido de mina para los historiadores, y se imprimió por fin en 1993. Pues bien, dice sobre la atribución del Soneto a Santa Teresa:

«En el Contemptus Mundi [Kempis] Impreso en Paris por Uvite [Witte] se le ha apropiado à la S(an)ta sin fundam(en)to el soneto de S(a)n Fran(cis) co Xavier: *No me mueve mi Dios para quererte*. N(uestro) P(adre) P(rior) de París avisa es Impostura de otro Impresor; por lo que no ay ningun fundam(en)to para despoxar à tan gran S(an)to de lo que es suyo, y de que está en posesion ya más ha de dos siglos: Y mas no aviendo hallado en q(uan)tos papeles de S(an)ta >se han< visto en todos los conv(en)tos de su cong(regacio)n ni un traslado que le diga de la S(an)ta– ni averle visto entre otros»29.

Este testimonio tiene gran valor por ser de un hijo de Santa Teresa y porque se refiere a las ediciones del Kempis (*Comptentus mundi*) de Witte. Pero parece que Witte lo tomó de la «impostura» de otro impresor, que no sabemos quién es. Ya dije al principio que eso no demuestra que Witte no fuera el

---

expone, que no cursara la ciencia sagrada ni se ordenara de sacerdote. Añade que para recibir «el título de abate [...] no se requería entonces más que la tonsura clerical, que Arteaga pudo haber recibido en España antes de su destierro» (BATLLORI, en el prólogo a la ed. cit., p. XII; y en el art. cit. del *Dicc. S.J.*). Pero es que en sus obras (véase Sommervogel) Arteaga suele aparecer con su nombre desnudo sin título, o a lo más con el de Signore en italiano o el de Don en español. Por otra parte, sobre el alcance amplio del título de abate coincide BELLETTINI 1998, p. 585-586, nota 54, donde dice: «La qualifica di "abate" poi non implica necessariamente l'appartenenza ad un preciso ordine religioso; spesso era connessa al semplice godimento di un beneficio ecclesiastico e, anzi, il titolo era molto diffuso nel *milieu* burocratico, curiale, giuridico, amministrativo dello Stato della Chiesa. Se la qualifica "abate don" indica con certezza un ecclesiastico, la semplice qualifica "abate" indica più facilmente un appartenente alla classe civica, impegnato nel mondo delle professioni». Para más abundamiento sobre el particular, se remite a sí mismo: BELLETTINI 1983, p. 54, 165-166 (notas 161-163).

[28] Sobre él, SILVERIO DE SANTA TERESA 1935, t. 12, p. 533-541; ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN 1972; DÍAZ DÍAZ 1980, p. 289-290: «Andrés de la Encarnación».

[29] ANDRÉS DE LA ENCARNACIÓN 1993, II, p. 455 = tomo IV del original: Biblioteca Nacional de España, ms. 13484, fol. 118r. Se hace eco de esta censura SILVERIO DE SANTA TERESA 1915, t. 6, p. LXX, nota 1.

primero en su atribución teresiana en 1713, pues Andrés de la Encarnación escribió entre 1754 y 1763, y tanto la edición de Witte que conoció nuestro carmelita como la del otro impresor de la «impostura» pudieron ser posteriores a 1713. El argumento que da fray Andrés de la Encarnación es uno de los principales que se aducirán después: que no existe en ningún convento de los carmelitas ni un papel que contenga el Soneto bajo el nombre de la santa (al contrario que otras atribuciones, aunque solo por eso tampoco se pueda decir que sean fiables).

El jesuita alavés (de Llodio) Roque Menchaca (1743-1810)[30], sufrió la expulsión de España de 1767 y la supresión de la Compañía de 1773, pero logró su reincorporación antes de su muerte, en Nápoles, en 1804, admitido por San José de Pignatelli en la recién restablecida provincia de las Dos Sicilias. Como otros jesuitas expulsos en Italia, se dedicó al estudio. Primero publicó en latín el epistolario de San Francisco Javier (1795)[31]. Por último, después de un fallido intento de publicar en español y en España las cartas de San Ignacio de Loyola, las publicó, igualmente en latín, en el año de su reincorporación a la Compañía (1804)[32].

En los tres epistolarios, incluido el inédito en español, cuyo original se conserva en el Archivo Histórico de Loyola, se interesa por el Soneto *No me mueve*, y en los tres defiende que su autor era San Ignacio de Loyola, sobre lo que existía una cierta tradición en la Compañía, a pesar de que la atribución a San Francisco Javier estaba mucho más difundida (pero que Menchaca conocía muy sumariamente). Sus argumentos se pueden ver en sus obras y en dos estudios sobre el particular[33].

Pero lo que nos interesa es la irrupción de Santa Teresa como posible autora en el epistolario de 1804. La autoría javeriana era sobradamente co-

[30] Sobre él, BATLLORI 1996, p. 97-104: «Tres ex-jesuitas españoles en la formación de Angelo Mai: Pignatelli, Andrés, Menchaca»; J. [MARTÍNEZ DE LA] ESCALERA: «Menchaca, Roque», en *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 2617.

[31] *S. Francisci Xaverii e Soc. J. Indiarum Apostoli epistolarum omnium libri quatuor Ex Petro Maffejo, Horatio Tursellino, Petro Possino, & Francisco Cutillas. Accedit denuò earumdem Chronotaxis; tùm Index multiplex, & Appendix. Opera R. M.* [= ROQUE MENCHACA] *Olim Soc. J. Sacerdotis in Castellana Provincia. Bononiae Apud Gasparem de Franciscis ad Columbae Signum. Superioribus annuentibus.* (Sin año, pero con 1795 en las licencias, al final de cada volumen). Se encuentra en esta Facultad de Teología S.J. de Granada.

[32] *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae quibus accedit Liber Sententiarum ejusdem* [...] *a R. M.* [= ROQUE MENCHACA] *Olim Societatis Jesu in Castellana Provincia Sacerdote. Bononiae MDCCCIV. Reip. Ital. An. III. Typis Gasparis de Franciscis ad Columbae Signum. Cum approbatione.* Esta edición conoció en 1837 otro «estado», que no edición, es decir, una nueva distribución de los mismos ejemplares con cambio de portada. Si en la edición anterior escondió su nombre bajo unas iniciales, en la nueva, que es póstuma, desaparece del todo: *Epistolae S. Ignatii Lojolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae Quibus accedit Liber Sententiarum. Bononiae MDCCCXXXVII.*

[33] Sobre Menchaca y el Soneto, en VERD 2004 y, brevemente, en VERD 2012, p. 115-118. La conclusión final de Menchaca es que San Ignacio compuso el Soneto, como afirmaba

nocida, pero la de la gran doctora de Ávila era para Menchaca una completa novedad. Las asombradas palabras del P. Menchaca, con su punta de ácida ironía, son las siguientes:

Creí —dice— que ya había dicho bastante sobre el Soneto en la edición boloñesa [1795] del epistolario de San Francisco Javier, «pero —continúa— un varón muy estimado por mí por su extraordinaria doctrina y cultura, me advirtió, después de leer mi disertación, que había oído de un Prelado Eminentísimo [i. e., un cardenal], que algunos atribuían abiertamente la misma poesía a la Seráfica Virgen Santa Teresa de Jesús. Ciertamente esto fue para mí algo nuevo, pero no sorprendente. Pues es mucho más fácil atribuir a Santa Teresa la poesía del amor de Dios que la mayoría de los españoles adjudican a Javier, que representar gráficamente al mismo Javier con el hábito y los distintivos carmelitanos, aunque protesten en vano la misma luz del mediodía, el consenso del orbe cristiano y los testimonios certísimos del mismo Javier»[34].

De estas palabras se deduce claramente que la atribución a Santa Teresa no la había oído nunca, sin duda porque hasta entonces apenas había salido bibliográficamente de las fronteras francesas.

Tras el P. Menchaca viene la refutación del jesuita belga-flamenco P. Joseph Vandermoere (1791-1875), uno de los bolandistas, autor del imponente monumento sobre Santa Teresa en las *Acta Sanctorum*, en la primera parte del tomo VII de Octubre (1845, reed. 1869).

Tratando de las obras falsamente atribuidas a Santa Teresa (§ 1482), indica el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* y su versión latina más conocida, *O Deus! Ego amo te, / Nec amo te ut salves me* (himno que, sin po-

el jesuita Luigi Carnoli, aludiendo a una tradición secular, en 1687 (al final de su *Vita del Patriarca Sant' Ignatio di Loiola Fondatore della Compagnia di Giesv Raccolta già per opera di D. Vigilio Nolarci, Poscia in questa quarta editione dal medesimo riueduta, et avmentata. Venetia, M DC LXXXVII. Presso Combi, e La Noù*). (Nolarci era un seudónimo anagramático de Carnoli). Por otra parte, se sabe con certeza que San Francisco Javier componía canciones populares con fines catequéticos (VERD 2008, p. 493-496). Y el gran apóstol de Oriente, piensa Carnoli, como conocía el soneto de San Ignacio, quiso divulgar el puro amor de Dios que se contenía en él, traspasándolo a sus canciones catequéticas.

[34] MENCHACA, *Epistolae Sancti Ignatii*, p. 229, § 217: «De rhythmo Hispanico, vulgo *Soneto*, de amore Dei, quem plures inscriptum cùm S. Ignatio Lojolae, tum S. Francisco Xaverio, ediderunt; satis multa, vel etiam fortasse nimis dixisse me arbitrabar in epistolas S. Francisci Xaverii, editionis Bononiensis t. 2 a pag. 506. Ceterùm vir a doctrina, & humanitate singulari mihi carissimus, disceptatione mea perlecta, me admonuit, audivisse se a Praesule quodam Eminentissimo, eumdem planè rhythmum a quibusdam adscribi Seraphicae Virgini S. Teresiae a Jesu. Quod mihi novum quidem certè, sed sanè mirum non accidit; cum longè sit facilius rhythmum de amore Dei, qui a plerisque Hispanis Xaverio adjudicatur, S. Teresiae affingi, quàm Xaverium ipsum Carmelitanà veste, ac insignibus ostentare graphicè depictum, ipsà licet meridianà luce, orbis Christiani consensu, ac certissimis ejusdem Xaverii testimoniis nequicquam reclamantibus».

lémica, siempre se había atribuido a Javier). Esta nueva atribución la habría encontrado Vandermoere en algunos autores modernos (*hodierni quidem*) a los que habría seguido un autor francés en una recentísima (*numperrima*) vida de Santa Teresa. Por lo tanto la ha visto en varios autores del siglo XIX. En la bibliografía del § 12 habla de *La vie de S. Thèrèse* de Villefore y de la de Boucher, así como de *L'Esprit de S. Thérèse* de Émery. Ahora bien, en la *Vie* de Jean-Baptiste-Antoine Boucher no viene nada del Soneto[35]. Lo mismo se diga de la *La vie* de Joseph-François Bourgoing de Villefore[36]. Ni tampoco está en *L'Esprit* de Jacques-André Émery, que solo trae al final la poesía *Vivo sin vivir en mí* en español y en francés[37]. La solución parece estar en lo siguiente.

Veremos que no solo en Francia se daba por autora del Soneto a Santa Teresa en esos años, pero lo que Vandermoere conoce es una vida reciente de la santa en francés. Y nos da la pista cuando en el § 1508, tratando de las obras y traducciones de la Santa, menciona a [J. F.] Grégoire y a [François-Zénon] Collombet, que además de escribir la vida de la santa en 1836 –dice– tradujeron sus obras al francés (*DD. Grégoire et Collombet, praeter santae Vitam quam conflaverun anno 1836, eodem et sequente anno etiam verterum…*). Sin embargo no está de acuerdo el bolandista, y aquí está la clave, con algunos añadidos que introdujeron en su obras (*Non ausim tamen in omnibus eorum judicio subscribere quod ferunt* […] *de additamentis quae Teresiae Operibus visum illis fuit appendere*).

Esto hace muy verosímil que, cuando Vandermoere censuraba la atribución del Soneto a Santa Teresa, se refiriera a la vida de la santa de François-Zénon Collombet (1808-1853) (no a las Obras que publicó con Grégoire[38]), cuya primera edición es de 1836. Pues entre esos aditamentos está el *No me mueve* que Collombet atribuye a Santa Teresa, usando las traducciones de Sainte-Beuve y de Firmin Didot[39]. Y esta verosimilitud se convierte en

[35] *Vie de Sainte Thérèse, avec des notes historiques, critiques et morales; Par J.-B.-A. Boucher, curé de S.-Merry, A Paris, Chez l'Auteur M. DCCC. X* – 1816 [con los dos años en la portada, aunque las bibliografías solo ponen el primero], 2 vols. LIEBER 1863, p. 447, tampoco había encontrado el Soneto en esta obra.

[36] *La vie de Sainte Térese, tirée des auteurs originaux Espagnols, & des Historiens contemporains: Avec Des Lettres choisies de la même Sainte, pour servir d'éclaircissemens* [sic] *à l'histoire de sa Vie. Par Monsieur De Villefore. A Paris, Chez Jacques Estienne Libraire… M.DCCXII.*

[37] [J.-A. ÉMERY], *L'Esprit de Sainte Therese, recueilli de ses oeuvres et de ses lettres, avec ses opuscules. Ouvrage également utile aux Personnes Régulieres & Séculieres qui aspirent à la perfection. A Lyon, Chez Pierre Bruyset Ponthus, 1775.*

[38] Vandermoere habla de los dos como colaboradores, y en efecto, lo son en las *Oeuvres complètes de sainte Térèse, traduites de l'espagnol en français par J.-F. Grégoire et F.-Z. Collombet*... (Lyon, Paris, Perisse frères, 1859-1860).

[39] COLLOMBET 1836, p. 319-320: *Sonnet à Jésus crucifié*, que empieza así: *Ce qui m'excite à t'aimer, ô mon Dieu* (traducción de Sainte-Beuve); p. 321-322: *Autre traducion*, con este

certeza si tenemos en cuenta que se reeditó en 1844, un año antes de escribir Vandermoere: «una recentísima (*numperrima*) vida de Santa Teresa»[40].

Vandermoere aduce contra esta atribución que la alabadísima Orden del Carmelo compuso en 1752 una edición completísima de las obras de Santa Teresa, en las que o ignoró su atribución del Soneto o juzgó que carecía de toda apariencia de verdad, de modo que ni se molestó en refutarla, el mismo argumento que otros repetirán en el futuro. Por último Vandermoere se remite a la edición de las cartas de San Ignacio de 1804, repitiendo las palabras que acabamos de leer de Menchaca (sin dar su nombre) en las que niega la atribución teresiana. Vandermoere termina: «Pero me aburre seguir insistiendo en algo tan evidente» (*Ast me taedet in re adeo perspicua diutius immorari*)[41].

Antes de entrar en los autores modernos, veamos la reacción ante esta atribución de Philipp Ernst (Maria) Lieber (1838-1902)42, un jurista y una personalidad significativa en el catolicismo político alemán del siglo XIX. Él añadió un comentario a la segunda edición de los himnos de Johann Friedrich Heinrich Schlosser, *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte*, de 1863. Pero los poquísimos que conocen esta contribución la citan bajo el nombre del entonces difunto Schlosser (1780-1851)43 porque no han leído el prólogo de la segunda edición en que se desvela la autoría de los comentarios (la primera edición apareció el año de su muerte, 1851). Se trata de 16 apretadísimas páginas sobre el Soneto y su traducción latina, plenas de erudición, que, en la fecha tan temprana de 1863, constituyen, a mi entender, la primera monografía sobre el Soneto, proporcionando muchas pistas bibliográficas, sobre todo del siglo XIX, que, si él no las hubiera reunido, hoy sería muy difícil conocer en su conjunto. Y causa no poca admiración el hecho de que se haya producido fuera de España. A propósito del himno

ínicipit: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, me faut-il l'esperance* (de Firmin Didot). Hay que tener en cuenta que el primer soneto lo publicó Sainte-Beuve un año después, 1837, en *Pensées d'août*. Véase más abajo. Curiosamente en este poemario Sainte-Beuve dedica precisamente una poesía «A MM. Grégoire et Collombet».

[40] Esta reedición de Collombet no la he podido ver personalmente, pero, según el Catálogo de la Biblioteca Nacional de París, también contiene el soneto traducido por Sainte-Beuve y Firmin Didot. A esta edición alude además LIEBER 1863, p. 448.

[41] El apartado sobre el Soneto se encuentra en VANDERMOERE 1845a y 1869, § 1482 (p. 440); y en VANDERMOERE 1845b, § 1482 (p. 332).

[42] Su principal nombre de pila era Ernst, pero aparece también con alguno de los otros dos. Tiene entradas en la primitiva *The Catholic Encyclopedia* (ed. 1907-1914), en *Allgemeine Deutsche Biographie* (1875-1912), en *Neue Deutsche Biographie* (1953ss), *Lexikon für Theologie und Kirche* (ed. 1930-1938). Nació en Camberg (Bad Camberg desde 1981), lo que coincide con lo que se dice de él en el prólogo de la obra (véase la bibliografía).

[43] Solo recuerdo haberlo visto citado por DREBITKA 1899 en la minibibliografía inicial de solo dos obras, una de ellas la de Schlosser, y en la p. 10 nota 4. Dos autores jesuitas que no cito aquí también lo mencionan, pero es dudoso que lo hayan visto, y parece que lo han tomado de Drebitka.

latino *O Deus, ego amo te, / Nec amo te, ut salves me*, que se reproduce en la obra de Schlosser, hace una investigación sobre él en paralelo con el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[44], examinando tres atribuciones, la de San Ignacio, la de San Francisco Javier y la de Santa Teresa. Pero a nosotros nos interesa ahora lo que dice sobre la mística doctora[45].

Empieza afirmando que es una atribución discutible, tardía, inesperada y sin fundamento. Que ha sido divulgada en Italia, Francia y Alemania, cuya único sostén es la apelación a autores anteriores. Por otra parte, la correspondencia interna entre el espíritu y el contenido del Soneto con la vida y los escritos de la santa no son un argumento suficiente, pues también se encuentra en otros santos, dice, como Ignacio de Loyola[46] y Francisco Javier. A continuación cita en su apoyo el rechazo de Menchaca y los bolandistas, que acabamos de ver. Se pregunta quién era el autor francés que menciona Vandermoere y analiza, como he hecho, los autores franceses que este menciona, para informarnos de que la Vida de Boucher no tiene el Soneto y de que hubo una segunda edición en 1844 de Collombet. Después expone las opiniones de los autores contemporáneos sobre la atribución de Santa Teresa, opiniones que veremos en su momento junto con las de otros escritores. Señala que Gallus Schwab y Magnus Jocham, traductores de las obras completas de Santa Teresa, no reproducen el Soneto entre sus poesías[47]. Y que, con algunas excepciones, se trata de una opinión de fuera de España.

La atribución a Santa Teresa en el siglo XIX

Como hemos visto, parece que la atribución del Soneto a Santa Teresa surgió en Francia en el siglo XVIII. Entonces los ecos fueron escasos, pero en el siglo XIX tomó fuerza junto a la tradicional a San Francisco Javier. Veamos algunas atribuciones del Ochocientos, sabiendo que es completamente imposible verlas todas, pues son bastantes centenares las traducciones de las obras de la santa doctora[48].

---

[44] Lieber 1863, p. 445-460.

[45] Sobre Santa Teresa, en p. 446-450.

[46] Para la concordancia espiritual entre San Ignacio y el Soneto, véase Verd 2012, p. 135-154.

[47] Así es, *Die sämmtlichen Schriften der heiligen Theresia von Jesu, herausgegeben von Gallus Schwab*, 5 vols. más un suplemento (Sulzbach, J. E. v. Seidel, 1831-1833); en el vol. V, *Die kleineren Schriften der Heiligen*, viene una glosa del *Vivo sin vivir en mí*, pero no el Soneto. En la segunda edición, realizada junto con Jocham, *Die sämmtlichen Schriften der heiligen Theresia von Jesu, herausgegeben von Gallus Schwab* […] *nach dem spanischen Originale revidiert und berichtigt von Magnus Jocham*, 6 vols. (Sulzbach, J. E. v. Seidel, 1851-1853) vienen poesías de la santa en el tomo IV, pero no el Soneto.

[48] En Palau, en el tomo 19, p. 461-499, correspondiente a Santa Teresa, que es de hace casi medio siglo (1967), las traducciones de las obras de la Santa abarcan casi cuarenta páginas con más de 700 entradas.

Antes de seguir indico una limitación metodológica. En los países germánicos y del este europeo (poco en España, Francia e Italia) fue muy popular la traducción latina del Soneto *O Deus, ego amo te*, a veces con traducciones vernáculas tan antiguas y autorizadas como la del alemán Angelus Silesius (1624-1677) o las de los ingleses John Dryden (1631-1700)[49] y Alexander Pope (1688-1744). En estos países hay más traducciones del himno latino que del Soneto original. Pero prescindo de las traducciones del himno, cuya atribución solía ser unánimemente javeriana, aunque hubiera alguna teresiana por equivocación[50]. Me ciño a las traducciones del Soneto original.

A) Francia

Empecemos por Francia. Antes conviene saber que el gran hispanista Foulché-Delbosc publicó un folleto con traducciones francesas del Soneto[51]. De ellas, dos son anónimas y las otras de autores del siglo XVIII (que he identificado en sus obras originales), y que son Juan María Maury (español), Anatole de Montesquiou, Firmin Didot, Adolphe de Puibusque, Xavier Marmier y Jacques Demogeot. Naturalmente no están todos, extraña la ausencia de Sainte-Beuve. Como señala Foulché-Delbosc, estos seis autores atribuyen el Soneto a Santa Teresa.

— *1834. Firmin Didot* (1764-1836). En sus *Poésies*, bajo el epígrafe «Sainte Thérèse. Sonnet. A Jésus crucifié. 1550», aparece su traducción: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, me faut-il l'esperance / du ciel que m'a promis ton immense bonté?*[52]. Es una traducción francesa conocida, aunque a Veyrières le merece un juicio negativo. Encuentra débil el primer cuarteto y dice que no ha entendido la palabra española *escarnecido* (error, dice, común en los traductores, al interpretarlo por *décharné* 'descarnado', algo así como *descarnecido)[53]. Sería interesante ver si este error es común entre los traductores. La palabra *escarnecido* no viene de *carne*, sino que es una palabra germánica. También el segundo cuarteto de Didot carece de la sobriedad y equilibrio del original.

[49] FITZMAURICE-KELLY 1898, p. 192, dice que el *No me mueve, mi Dios, para quererte* es «familiar to English readers in a free version ascribed to Dryden», que reproduce. Y tan «free version», como que no es una traducción del Soneto sino de su versión latina *O Deus, ego amo te*.

[50] Ver la nota anterior respecto a Dryden.

[51] FOULCHÉ-DELBOSC 1895a.

[52] DIDOT 1834, p. 247. También está, por ejemplo, y en MIGNE 1840, II, p. 673; y en FOULCHÉ-DELBOSC 1895a.

[53] VEYRIÈRES 1869, p. 16: «Mais ce poëme a perdu en passant dans notre langue; M. Georges G. lui reproche de manquer de chaleur; le premier quatrain est faible, et le sens de l'épithète *escarnecido* (*bafoué*, *raillé*, *moqué*) paraît même avoir été méconnu. C'est une meprise de la plupart des traducteurs, qui ont cru que ce mot signifiait *décharné*, *déchiré*. Mais le dernier vers est bien rendu, et c'est le principal».

— *1837. Charles-Augustin Sainte-Beuve* (1804-1869). Publicó el Soneto en *Pensées d'août* en 1837[54], aunque, curiosamente, como hemos visto, Collombet lo había publicado el año anterior[55], lo que hace pensar que también antes Sainte-Beuve. Ha sido muy reeditado con sus obras y por diversos antólogos[56]. Se titula «Sonnet de Sainte Thérèse à Jesús crucifié». Empieza así: *Ce qui m'excite à t'aimer, ô mon Dieu, / ce n'est pas l'heureux ciel que mon espoir devance*.

— *¿1843? Anatole de Montesquiou-Fezensac* (1788-1878). El conde y general Ambroise Anatole Augustin de Montesquiou-Fezensac, aparte de su carrera militar en los campos de batalla con Napoleón, se dedicó a la poesía, propia y traducida. Conozco su traducción del Soneto gracias a Foulché-Delbosc y a Veyrières[57], que no dan su fuente. Pero el segundo, que en 1869 consideraba esta traducción «un peu ancienne», menciona sus *Chants divers*, de París 1843, lo que parece una indicación, aunque Montesquiou también había publicado en 1820 unas *Poesies* casi anónimamente. Incipit: *Non, non, ce qui me touche, ô mon Dieu! ce n'est pas / le ciel que tu promets à ma perseverance*. En Veyrières y en Foulché-Delbosc esta poesía carece de título, pero el segundo afirma que el autor la atribuye a Santa Teresa y Veyrières la incluye en un contexto teresiano.

— *1843. Adolphe de Puibusque* (1801-1863). En una historia comparada de la literatura española y francesa, Puibusque publica el Soneto en francés y en español58. Aparte del contexto, en ambas versiones se atribuye a la santa doctora, no solo en el título sino por una palabra en femenino: la *servante* del primer verso. En francés se titula: «Sainte Thérèse, au Sauveur crucifié». Y comienza: *Mon Dieu, j'ose t'aimer, moi, ta pauvre servante! / Et ce n'est pas l'espoir de ton saint paradis*.

— *1855. Antoine de Latour* (1808-1991). Vivió varios años en España y fue un divulgador de su cultura por medio de sus obras. En uno de sus libros sobre nuestra patria tradujo en prosa el Soneto, pero lo que nos interesa es que se lo atribuía a Santa Teresa59. Con lo que contribuyó a que la atribución teresiana se afirmara en España, pues sus estudios hispánicos tenían mucha repercusión en nuestra patria. En efecto, algunos españoles le citan como autoridad sobre esta autoría.

---

[54] SAINTE-BEUVE 1837, p. 87-88.

[55] COLLOMBET 1836, p. 319-320.

[56] Se encuentra, por ejemplo, en MIGNE 1840, II, p. 673; en FOULCHÉ-DELBOSC 1895a; ELIZALDE 1961, p. 96-97, y en otros.

[57] FOULCHÉ-DELBOSC 1895a; VEYRIÈRES 1869, p. 16-17.

[58] Respectivamente en PUIBUSQUE 1843, I, p. 178, 471. También se encuentra en FOULCHÉ-DELBOSC 1895a y en ELIZALDE 1961, p. 96.

[59] LATOUR 1855, I, p. 304-305. Y en ELIZALDE 1961, p. 97.

— *1880. Jacques Demogeot* (1808-1894). Hombre de letras, escribió sobre la literatura española. Hablando de Santa Teresa, le atribuye el Soneto, que traduce: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, ce qui touche mon âme / non, ce n'est pas le ciel que m'a promis la foi*[60]. Pienso que la traducción es suya.

— 1882. Para celebrar el tercer centenario de la muerte de Santa Teresa de Jesús en 1882, empezaron a circular diversas estampas, entre ellas una que representaba cierta aparición del Niño Jesús a la reformadora del Carmelo, junto con su frase *O sufrir… o morir*. En el anverso se representa la aparición y en el reverso se reproduce nuestro Soneto como obra de la santa[61]. El título de la poesía es «La pureté de mon amour. Sonnet de S^te^ Thérèse». Empieza de esta manera: *Non, Seigneur, ce n'est pas le Ciel, que tu promets / qui me porte à t'amer d'une ardeur si sensible*. Su autor es desconocido (¡cuántas traducciones se hicieron en Francia!). Pero es del siglo XIX.

— *1882. Adelaide-Jéronyme-Zoe Lecornu* (1852- 1901)[62]. Aunque se trata de una traducción del Soneto en prosa[63], creo que vale la pena mencionar la vida de Santa Teresa que escribió la priora del Carmelo de Caen (en religión Marie du Sacré-Coeur), pues tuvo una gran difusión con más de una docena de ediciones hasta bien entrado el siglo XX. La autora pone el Soneto en labios de la santa en un contexto de coloquio con Dios de gran fervor, pasión, vehemencia y altísima espiritualidad.

— *1885. Victor Alet, S.J.* (1827-1890). Para celebrar el mismo centenario, el jesuita Victor Alet publicó un libro sobre Santa Teresa. En un apéndice vienen las poesías de la santa, y una de ellas lleva este encabezamiento: «Sonnet du parfait amour (Traduction nouvelle)». Incipit: *Ce qui fait, ô mon Dieu, ce qui fait que je t'aime / non, ce n'est pas le ciel par ta bonté*[64]. Por el contexto de las poesías, esta «traduction nouvelle» parece ser del mismo P. Alet.

— *1890. Xavier Marmier* (1808-1892). Publicó el Soneto en *Prose et vers, 1836-1886*. Como esta obra es una recopilación, según el título, probablemente el Soneto se había publicado antes: «Sonnet de Sainte Thérèse», con este comienzo: *Ce qui fait, ô mon Dieu, que mon âme s'élance / ardemment jusqu'à toi, sans cesse, chaque jour*[65]. La traducción es bastante libre,

[60] DEMOGEOT 1880, p. 228-229.

[61] DESCOUVEMONT 1995, con la historia de la estampa en la p. 42 y su reproducción en la p. 43.

[62] Sobre ella ÁLVAREZ 1997.

[63] LECORNU 1882, II, p. 375-376.

[64] ALET 1885, p. 361-362.

[65] MARMIER 1890, p. 351-352. Se encuentra en FOULCHÉ-DELBOSC 1895a. En Internet se puede ver que se publicó también en unas hojas volantes del n. 2887 del 15 de octubre de 1892 (festividad de Santa Teresa) del periódico *La Croix*, pocos días después de la muerte de Marmier el 11 de octubre de 1892, como un doble homenaje a la santa y a su traductor.

omitiendo el contenido del primer terceto. Además de sus poesías originales, Marmier se recreaba en traducir poesías de otros idiomas.

Acerca de la atribución del Soneto a Santa Teresa, es interesante lo siguiente. Manuel María Pólit Laso (1862-1932), obispo de Cuenca (Ecuador) y después arzobispo de Quito, publicó en 1910 las poesías de Santa Teresa de Jesús en francés. En ellas incluyó el Soneto en español y en francés: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, ce qui plus m'engage, / ce n'est pas le beau ciel à mes efforts promis*[66]. No he localizado el autor de esta nueva versión, que se puede suponer que no era del obispo ecuatoriano. Ello muestra la cantidad de traducciones del Soneto que existía en Francia. Pero ya estamos en el siglo XX, por lo que Pólit, a pesar de incluir el Soneto entre las poesía de Santa Teresa, reconoce que «l'attribution semble toute gratuite et ne repose sur rien de sérieux»[67]. Mas lo interesante es lo que añade: «Depuis un certain nombre d'années, on a répandu en France, sous le nom de sainte Térèse [sic], une apostrophe au Christ en croix, pièce en prose qui s'inspire visiblement de la même pensée que le *Sonnet à Jésus crucifié*»[68]. Da el comienzo y el final de este apasionado apóstrofe a Cristo, que, al parecer, fue popular entre las carmelitas francesas. Pero vayamos a su inesperado origen.

Ha resultado que es la traducción al francés de una poesía, *Glosa de Santa Teresa* (*Glossa św. Teresy*), del poeta polaco Zygmunt (Segismundo) Krasiński (1812-1859), realizada por el inmigrante polaco Constantin (Konstanty) Gaszinski (1809-1866)[69] y publicada por este en 1861 en la *Revue des deux mondes*[70]. Dos años después, Constantin Gaszinski publicó un tomo de poesías de Krasiński, que contenía nuevamente *Sur la glose de S^te^ Thérèse*[71]. Pero, según el exergo y el tenor del mismo texto, es una glosa de la poesía *Vivo sin vivir en mí*. Se trata de un ardiente coloquio con Dios de alta espiritualidad, cuya lectura recomiendo. Ahora bien, a mitad del largo poema los afectos se apartan del original (*que muero porque no muero*) y pasan del amor de Dios al amor desinteresado a Cristo en su Pasión. Es como si Krasiński hubiera pasado de una poesía de la santa a otra. Empezando así lo que Mons. Pólit y las carmelitas francesas de su tiempo consideraban una glosa del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Y esta es la oración (pues la traducción del poema polaco está en prosa), que rezaban o meditaban las carmelitas desde el último tercio del siglo XIX. Su comienzo es el siguiente:

[66] PÓLIT 1910, p. 117.

[67] Ib., p. 110.

[68] Ibidem.

[69] GÓMEZ GARCÍA 2007, p. 352: «Escritor polaco, nacido en Jeziorno en 1809 y muerto en Aix [-en-Provence] en 1866».

[70] KRASIŃSKI 1861.

[71] KRASIŃSKI 1863, p. 109-118.

«Est-ce que tu crois, ô toi, éternellement vivant, que je t'aime à cause des récompenses futures promises dans ton royaume, — ou les palmes, les harpes, les merveilles, les délices espérées dans ton ciel? Oh! non! Moi je t'aime parce que tu as été malheureux, parce que tu as passé par toutes les douleurs, supporté toutes les humiliations! Toi Dieu, chargé de fers, toi Dieu, conduit au supplice par les bourreaux!… Moi, je t'aime parce que dans ce moment suprême, le ciel t'a délaissé et les hommes t'ont trahi! Moi, je t'aime parce que tu as été forcé de crier ver le père: "Pourquoi m'as-tu abandonné?»[72].

Está claro que su amor a Cristo es desinteresado. Más adelante, en un coloquio ardentísimo se compara con la Magdalena y aun la sobrepasa. Empieza diciendo al Señor que se identifica con sus lágrimas. Traduzco:

«porque en mi corazón se lamenta su corazón [el de la Magdalena], porque todas las lágrimas de sus ojos brotan de mis párpados y mi desesperación es tan terrible, tan profunda, que no pueden existir dos desesperaciones semejantes. ¡No, ella no te amaba más! Sé que ella es una gran santa y yo una pobre escuchimizada cuyos actos son menos meritorios delante de ti; — ¡pero ella no te amaba más! […] ¡No! ¡ella no te amaba más! Una sola vez en su vida ella se prosternó llena de lágrimas en el polvo regado por tu sangre sobre el Gólgota, —una vez solo—, y yo, ¡cuántas veces!… pues casi cada noche se renueva para mí el suplicio del Calvario, y después de tantos siglos se presenta para mí en toda su realidad el momento en el que, en medio de las tinieblas, ¡murió el Creador en presencia de toda la creación!»[73].

Para terminar diciendo: «Estoy prosternada de rodillas, silenciosa, — pero todo mi cuerpo se resquebraja bajo los tormentos de tu cuerpo; — las espinas de tu frente se clavan en mis sienes, — los clavos de tus manos desgarran mis manos, — ¡la llaga de tu costado sangra bajo mi corazón! Y aunque estoy aquí en el polvo, me confundo tan bien con mi Dios ¡que me siento en lo alto crucificada contigo!…»[74].

El lector perdonará esta larga exposición por la elevación de este texto que rezaban las carmelitas francesas entre los siglos XIX y XX. Empieza con el amor desinteresado del *No me mueve* para terminar desarrollando la segunda estrofa del genial soneto.

La santa de Ávila gozaba de un prestigio extraordinario en todo el mundo católico, por lo que no es de extrañar que, sin ningún fundamento textual,

[72] Ib., p. 115.
[73] Véase en francés ib., p. 116-117.
[74] Véase en francés ib., p. 117-118.

solo por afinidad espiritual, se le adjudicara el Soneto, ahora en la Francia de los siglos XVIII y XIX.

Eso no quiere decir que la atribución a San Francisco Javier se hubiera olvidado en el país vecino. Por ejemplo, en las ediciones francesas de las cartas del apóstol de Oriente se le seguía atribuyendo. Y se puede añadir un manuscrito inédito. Serra-Baldó[75] descubrió una traducción del Soneto en en el folio 108v del manuscrito n. 929 de la Bibliothèque Municipale de Toulouse. El autor es Michel-Jean-Joseph Jaume (1731-1808) y el manuscrito es de 1794[76]. La traducción es del mismo Jaume, y está hecha en alejandrinos. Atribuye el soneto a San Francisco Javier con este encabezamiento: «Sonet, que composa l'apotre des indes S[t] François-Xavier en l'honneur de Jesus-christ crucifié». Empieza así: *Pour vous aimer, grand Dieu, je ne suis pas touché / du ciel que vous m'avés* [sic] *promis en récompense*[77].

B) Alemania

En Alemania también aparece el Soneto traducido y atribuido a la santa del Carmelo, aunque no con la intensidad vista en Francia, quedando en empate con San Francisco Javier. Aparte de una atribución a San Ignacio y otra anónima.

— *1829, 1852. Melchior von Diepenbrock* (1798-1853). No era jesuita (al final de su vida fue creado cardenal), pero atribuyó el Soneto a San Francisco Javier en un florilegio espiritual de poetas españoles y alemanes. Con este título «Die reine Liebe. (Nach dem heiligen Franz Xaver.)» encabezaba la traducción alemana, que empezaba así: *Nicht fühl' ich dich zu lieben mich gezogen / O Gott, durch die verheiß'nen Himmelsfreuden*[78]. La repetirá en la segunda edición aumentada de esta obra en 1852[79]. Y supongo, pues no las he visto, en las ediciones 3.ª (1854) y 4.ª (1862). Esta versión alemana la copiará *Philothea* en 1839. En 1899 la reprodujo Drebitka, calificándola de «bellísima»[80].

— *1837. Cölestina*. Es una obra de piedad anónima, que toma como título un apropiado nombre de mujer, *Celestina*, o celestial, puesto que está dirigida al piadoso público femenino, como se dice en el subtítulo. Bajo el epígrafe de «Donna Teresa de Cepede» traduce el Soneto con este comienzo: *Mein*

[75] SERRA-BALDÓ 1945.

[76] Por propia confesión del autor: «J'ai fait ces *goigs* de S[t] François-Xavier, et la traduction en français de son sonet, en 1794» (Ib. p. 138). He copiado el texto del original, que varía muy levemente de la transcripción de Serra-Baldó.

[77] Ib., p. 137-138.

[78] DIEPENBROCK 1829, p. 199

[79] DIEPENBROCK 1852, p. 234.

[80] DREBITKA 1899, p. 25-26: «pulcherrima Sonnetti versio Germanica».

Gott, nicht ob des Himmels ew'gen Freuden / womit du einst den Frommen willst umfangen[81]. Esta traducción aparece como anónima, igualmente que la obra en que se publica. Después de proferir grandes alabanzas al Soneto y a Santa Teresa, en una nota[82] se extraña el autor de *Cölestina* de que Böhl de Faber se lo atribuya a San Francisco Javier[83]. Sin embargo Hettinger reproducirá esta misma traducción en 1853, como vamos a ver, pero atribuyendo el Soneto al gran Apóstol de Oriente.

— *1839. Philothea*. Se trata de una revista dominical de instrucción religiosa y lectura espiritual. Volvió a publicar la traducción de Diepenbrock y con la misma atribución javeriana, pues no hizo más que copiar al futuro cardenal[84].

— *1851. Ludwig Clarus*, seudónimo de Wilhelm Gustav Werner Volk (1804-1869). Entre las poesías de Santa Teresa pone en primer lugar nuestro Soneto: «Dem Gekreuzigten. Sonett», con este comienzo: *Es treibt mich nicht, o Gott, dich hier zu lieben / der Himmel, den du mir so fest verhießen*[85]. Como se indica en el título de la obra, el mismo Clarus es el traductor. En una nota muestra su discrepancia con la opinión de los bolandos contra Santa Teresa y a favor de San Ignacio o San Francisco Javier.

— *1853. Franz Hettinger* (1819-1890) no era jesuita sino subdirector del seminario de Würzburg, aunque escribió un libro sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. En él, bajo la denominación de «Liebesgesang des heiligen Franz von Xavier» (después de atribuir el Soneto a San Francisco Javier y de negar en una nota que sea de Santa Teresa), ofrece esta traducción alemana: *Mein Gott, nicht ob des Himmels ew'gen Freuden / womit du einst den Frommen willst umfangen*[86]. O sea, la misma traducción de *Cölestina* 1837, pero con opuesta atribución.

— *1853. Wilhelm Storck* (1829-1905) publicó el mismo año dos libros con las poesías de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, uno en español y otro en alemán. Como ya indican los títulos, atribuye el Soneto a la santa abulense. En la edición española lo pone bajo el título de «Á Nuestro Salvador»[87]. En alemán, bajo el título «Dem Erlöser», da la siguiente traducción: *Nicht zwingen, dich zu lieben, Herr! die Freuden / des Himmels*

[81] *Cölestina* 1837, p. 90.

[82] Ib., p. 91.

[83] Se trata de BÖHL DE FABER 1821, quien, como veremos después, en el tercer tomo, titulado *Tercera parte de la Floresta de rimas antiguas castellanas* (1825), reproduce el Soneto en la p. 88, Nº 735; y en las páginas finales, nuevamente numeradas, en p. 2 y 12, se lo atribuye a San Francisco Javier.

[84] *Philothea* 1839, p. 309.

[85] CLARUS 1851, en t. II (*Kleine Schriften*), p. 296-297.

[86] HETTINGER 1853, p. 215-216.

[87] STORCK 1854a, p. 61.

mich, den du versprachst zum Lohne[88]. Su traductor es el mismo Storck, por lo que se desprende del título de la obra. Y, según Pfandl[89], esta versión es la más conocida de todas las alemanas. También se puede leer en Hatzfeld[90].

— *1857. Christoph Genelli, S.J.* (1800-1850). En su biografía de San Ignacio, el P. Christoph Genelli ofrece el Soneto en verso alemán (*Nicht kann der Himmel mich, nicht dein Versprechen / zu deiner Liebe, o mein Gott, bewegen*), diciendo que los españoles y Menchaca se lo atribuían a San Ignacio, aunque él cree que es posterior a él[91]. En 1894 se reeditó su biografía en Viena con el Soneto[92], y en 1857 se tradujo al francés, pero traduciéndose el Soneto en prosa, lo que no me ha parecido motivo suficiente para poner su nombre entre las traducciones francesas[93].

— *1863. Philipp Ernst (Maria) Lieber* (1838-1902). Se trata de una traducción enigmática del Soneto. Como sabemos, Ernst Lieber, un destacado político católico alemán, puso anotaciones a la segunda edición de una antología de himnos religiosos de Heinrich Schlosser (véase la bibliografía), en la que realiza una larga investigación sobre el Soneto. En ella publicó una nueva y desconocida traducción alemana, la sexta, dice, en esa lengua[94], que le había proporcionado un amigo, el cual, según él, difícilmente podía conocer las otras cinco. No afirma que el anónimo amigo fuera el traductor, pudo ser un intermediario. Empieza así: *Mein Gott! — Nicht Hoffnung auf des Himmels Freuden / hat Dir zu heil'gem Dienste mich verbunden*[95]. Lieber no indica si el traductor atribuye el original a algún autor español concreto, pero él es completamente contrario a Santa Teresa y se inclina por San Francisco Javier.

Haciendo una excepción con las traducciones del Soneto, reproduzco esta, primero por ser desconocida y de difícil acceso (a diferencia de las demás) y, en segundo lugar, por su problemática. Marco en negrita las diferencias con la siguiente versión de Brentano.

---

[88] STORCK 1854b, p. 63-64.

[89] PFANDL 1929, p. 149: «von den deuschen Übertragungen ist am bekanntesten jene des Camõensübersetzers Wilhelm Storck»; PFANDL 1933, p. 165: «de las versiones alemanas, la más conocida es la del traductor de Camoëns, Wilhelm Storck».

[90] HATZFELD 1932, p. 624.

[91] GENELLI 1848, p. 6, nota 5: «Ein Sonnet, welches man in Spanien dem heil. Ignaz zuschreibt, und auch Menchaca ihm vindicirt, mag wohl einer späteren Zeit angehören». También lo reproduce en español en los suplementos (*Beilagen*) (p. 423).

[92] GENELLI 1894, en p. 5-6, copia de nuevo la traducción alemana del Soneto con la misma frase sobre su posible atribución ignaciana, y reproduce en el apéndice el original español.

[93] GENELLI 1857, I, p. 6-7, nota 1.

[94] Las cinco anteriores eran las de Diepenbrock, Hettinger, Clarus, Storck y Genelli, que había mencionado en su estudio.

[95] LIEBER 1863, p. 458.

Mein Gott! *— Nicht Hoffnung auf des Himmels Freuden*
Hat Dir zu ***heil'gem*** *Dienste mich verbunden;*
Nicht Furcht, die ich vor ew'gem Graus empfunden,
Hat mich bewegt, ***der Spötter*** *Pfad zu meiden.*

Du, Herr, bewegst mich; mich bewegt Dein Leiden,
Dein Anblick in den letzten bangen Stunden,
Der Geißeln ***Wuth****, Dein Haupt von Dorn umwunden,*
Der Feinde Hohn, *das Kreuz, Dein bittres Scheiden.*

Ja*, Du bewegest mich mit solchem Triebe,*
Daß ich Dich liebte, wär' kein Himmel offen,
Dich fürchtete, wenn auch kein Abgrund schreckte

Nichts kannst Du geben, ***das*** *mir* ***Lieb' erweckte:***
*Denn, würd' ich auch nicht****,*** *wie ich hoffe hoffen,*
Ich würde dennoch lieben wie ich liebe.

— 1889. Franz Brentano (1838-1917), nacido el mismo año que Lieber. La traducción anterior de Lieber la volvió a publicar 26 años después, en 1889, el filósofo Franz Brentano con pequeños retoques, como en los dos primeros versos: *Nicht Hoffnung, auf des Himmels sel'ge Freuden / hat dir, mein Gott, zum Dienste mich verbunden*[96] (el resto es fundamentalmente igual), añadiendo que muchos atribuían el original a Santa Teresa. Publicó esta versión de paso en una nota a pie de página de un libro de ética: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889)[97]. No consta que el amigo que se la dio a Lieber antes de 1863 fuera Brentano, pero parece que así fue, directamente o por un intermediario. Pues Brentano dice de la poesía (Soneto) que publica: *Ich gebe sie hier in direkter Übertragung aus dem Spanischen wieder*, o sea, «Yo la traduzco aquí en versión directa del español», de modo que se erige en su autor[98]. El hecho de que Brentano retocara la traducción apunta también a que se consideraba dueño de ella.

[96] BRENTANO 1889, p. 87; BRENTANO 1921, p. 56. Y en otras reediciones posteriores. Se puede ver también la traducción de esta obra realizada por García Morente para ver el contexto filosófico sobre el amor desinteresado en el que inserta Brentano el Soneto (BRENTANO 1927, p. 108).

[97] Como también era poeta, pudiera ser que ya la hubiera publicado antes.

[98] Esta frase tiene un problema para un extranjero, a saber, la acepción que tiene aquí *wiedergeben*, que generalmente significa «devolver, transmitir, reproducir», pero también a veces «traducir». Franz Brentano ¿reproduce o traduce el Soneto? Tratándose de literatura parecería más bien lo segundo. Había que preguntar a un nativo alemán con competencia lingüística sobre su lengua, que pudiera discernir espontáneamente la acepción correcta de *wiedergeben* en este contexto. Preguntado un profesor universitario alemán de filología, me contestó que era *traducir*: «Se trata de una traducción de Brentano mismo. En caso contrario la formulación hubiera sido: "Ich gebe sie hier in **einer** direkten Übertragung aus dem Spanischen wieder." Por consiguiente, "ich gebe wieder" significa "traduzco"».

Además, siendo sobre todo un filósofo profesional, Brentano escribió también poesía[99], aunque no he tenido acceso a ella. Singer en 1933 tomó de Brentano esta traducción[100], así como Hederer en 1962, poniendo la palabra «Brentano» al pie del Soneto[101]. Cuando la publicó Lieber, Brentano tenía 25 años, y se ordenó de sacerdote el año siguiente (1864), lo que supone una sintonía espiritual entre ambos, añadida al hecho de tener la misma edad[102]. Lo que es interesante para la historia de esta traducción es el hecho, quizás ignorado, de que un cuarto de siglo antes la había publicado Lieber en una forma no definitiva y en una obra posiblemente poco conocida por los especialistas de Franz Brentano.

La reproduzco para que se pueda comparar con la versión de Lieber (indicando de nuevo las diferencias con negrita):

Nicht Hoffnung auf des Himmels ***sel'ge*** *Freuden*
Hat Dir, ***mein Gott,*** *zum Dienste mich verbunden,*
Nicht Furcht, die ich vor ew'gem Graus empfunden,
Hat mich bewegt ***der Sünder*** *Pfad zu meiden.*

Du Herr bewegst mich, mich bewegt Dein Leiden,
Dein Anblick in den letzten, ***bangen*** *Stunden,*
Der Geißeln ***Wut****, Dein Haupt von Dorn umwunden,*
Dein shweres Kreuz und —ach!— *Dein bittres Scheiden.*

Herr*, Du bewegest mich mit solchem Triebe,*
Daß ich Dich liebte, wär' kein Himmel offen,
Dich fürchtete, wenn auch kein Abgrund schreckte;

Nichts kannst Du geben, ***was*** *mir* ***Liebe weckte;***
Denn, würd' ich auch nicht, ***wie*** *ich hoffe,* ***hoffen,***
Ich würde dennoch lieben, ***wie*** *ich liebe.*

C) Otros países europeos

Inglaterra. Se han hecho bastantes traducciones del Soneto al inglés, pero, por lo que este autor conoce, más bien en el siglo XX, por ingleses y

[99] Según se anuncia para el décimo y último tomo de su *Sämtliche veröffentlichte Schriften in zehn Bänden* (que se empezaron a publicar en 2008 y de los que solo han salido los tres primeros volúmenes). Ese tomo décimo contendrá una sección de *Dichtung*, «poesía». No hay que confundir al filósofo Franz (Clemens) Brentano con su tío el conocido poeta del Romanticismo alemán Clemens Brentano (1778-1842).

[100] SINGER 1933, p. 94.

[101] HEDERER 1962, p. 207. Pero en el encabezamiento pone «Franz Xaver».

[102] Aunque en 1873 Franz Brentano abandonó el sacerdocio y más tarde la Iglesia católica, por no aceptar el dogma de la infalibilidad pontificia definida por el Concilio Vaticano I (1870).

norteamericanos. Del siglo XIX ha encontrado dos, y ambas se atribuyen a Santa Teresa.

— *1823. John Bowring* (1792-1872). Con el título de «Sonnet» y la firma de «Santa Teresa» (en español), tradujo el Soneto con este comienzo: *'Tis not Thy terrors, Lord! thy dreadful frown, / which keep my steps in duty's narrow path*[103]. Lo reproduce Waddington en 1886 con la misma atribución a la santa del Carmelo[104]. Con una gran facilidad para las lenguas y un gran entusiasmo por la poesía popular de los países que recorría, tradujo y publicó Bowring varios volúmenes sobre la poesía popular de España, Serbia, Polonia, Holanda, Hungría, Rusia y otros países. Sin embargo, en el volumen que dedicó a España[105] el año siguiente de la obra anterior parece que no se encuentra nuestro soneto. El traductor era él mismo, como indica en el título de su antología.

— *1887, 1898. James Young Gibson* (1826-1886). Ofrece la traducción del Soneto bajo este epígrafe: «From St. Theresa», y con este comienzo: *I am not moved, my God, to love Thee so, / by that fair heaven which Thou hast promised me*[106]. Se puede suponer que esta traducción la publicó antes, pues esta obra es póstuma. Gibson, hispanista, era ministro presbiteriano de Escocia. La reproduce también, por ejemplo, J. D. M. Ford, pero si Gibson atribuía el Soneto a Santa Teresa, Ford dice que su «authorship still remains an enigma»[107]. Es que estamos ya en otro siglo. Según Elizalde es una de las mejores versiones inglesas[108].

Países eslavos. «El Soneto, traducido a muchas lenguas, recorrió la Tierra. Koslow lo tradujo al ruso como poesía de Santa Teresa», dice Mönch[109]. Con el poeta y traductor ruso Ivan Kozlov (1779-1840) nos encontramos en el siglo XIX y con atribución a la santa de Ávila.

Rastrear las traducciones del Soneto en las lenguas eslavas y de Europa oriental en el siglo XIX es una labor difícil, pero Babler (1966) escribió un artículo sobre el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* en la literatura checa, que nos permite asomarnos a ese mundo. Babler reproduce y comenta ocho versiones al checo en 60 años (1883-1943), lo que es un verdadero hito (aumentado con el tiempo) para una poesía de un país tan distinto. Me limito a los checos que lo tradujeron en el Ochocientos. Por otra parte, como el checo tiene formas masculinas y femeninas en el verbo, si usa formas femeninas

[103] BOWRING 1823, p. 239.

[104] WADDINGTON 1886, p. 183.

[105] *Ancient Poetry and Romances of Spain*, selected and translated by John Bowring (London, Taylor and Hessey, 1824).

[106] GIBSON 1887, II, p. 144; GIBSON 1898 (2nd ed.), p. 434.

[107] FORD 1919, p. 186.

[108] ELIZALDE 1961, 91-92, también reproduce la traducción.

[109] MÖNCH 1955, p. 101: «Das Sonnet wanderte, in vielen Sprachen übersetzt, über die Erde. Koslow hat es als Gedicht der hl. Teresa ins Russischen übertragen».

es porque es Santa Teresa la que habla en el Soneto. De los cuatro autores siguientes tres se decantan por ella y uno por San Francisco Javier.

— *1883. Jaroslav Vrchlický*, seud. de Emil Bohuslav Frída (1853-1912), fue uno de los mayores poetas líricos checos, a cuya lengua tradujo las más importantes obras maestras de la literatura universal (*La Divina comedia*, *Fausto*, *Los Lusiadas*, Calderón). También fue el primero en traducir el Soneto, según Babler, y lo publicó en 1883: *Ne to mne pudí milovati tebe*. Usa las formas femeninas del verbo[110].

— *1890. Jan Vránek*, llamado Pohořský (1863-1925), bohemio, sacerdote católico, emigrado a Estados Unidos para atender a los emigrantes checos. Antes publicó en Bohemia traducciones de poetas ingleses y españoles, sin llegar al nivel del anterior. Su traducción, aparecida en 1890, se titula «La oración de San Francisco Javier» y empieza así: *Ne pro nebe, kde ctnost a lásku splatí*[111].

— *1894. Jiří Karásek ze Lvovic* (1871-1915), poeta, novelista y dramaturgo. Publicó su traducción del Soneto en 1894, traducción que fue reeditada varias veces, con este comienzo: *Mne, Bože, nepohnul jsi nebem svým*. Supone que la autora era Santa Teresa, pues usa las formas femeninas del verbo. Es una traducción de mérito. También tradujo a San Juan de la Cruz[112].

— *Antonín Pikhart* (1861-1909), gran hispanista, traductor del *Lazarillo* y del *Quijote*. Atribuye el Soneto a Santa Teresa, con este comienzo: *Ne proto jsem já láskou k Tobě vzplála*. Babler encontró su traducción en un periódico de 1922, aunque está seguro de que Pikhart la publicó en vida[113].

D) España

En España nos encontramos con dos niveles, el de los doctos en literatura española (en estudios literarios y antologías) y el del pueblo llano. Empecemos por el grupo de los primeros, pero solo por los que se pronunciaron por una autoría concreta. Pues es sabido que el más sabio de todos, Menéndez Pelayo, se limitó a apuntar a «algún fraile oscuro»114. Significativamente, entre los primeros encontraremos afrancesados, aunque no nos interesa el sentido político del término, que también se dio, sino el cultural.

— *1819. Pablo Mendíbil y Manuel Silvela* (1781-1832). En la antología de literatura española que publicaron ambos se incluyen el Soneto bajo el epígrafe «Santa Teresa de Jesús. A Cristo crucificado»[115]. El mismo título que

[110] BABLER 1966, p. 4-6.

[111] Ib., p. 6-7.

[112] Ib., p. 7-8.

[113] Ib., p. 8-9.

[114] MENÉNDEZ PELAYO 1881, p. 41. Reeditado en la *Edición Nacional* de sus Obras Completas, VII (1941), p. 93-94.

[115] MENDÍBIL & SILVELA 1819, III, p. 170.

hemos visto en autores franceses del siglo XIX. Manuel Silvela y García de Aragón (no el célebre político, que nació después de esta obra) era llamado «el afrancesado», murió en Francia y publicó esta obra en Burdeos[116]. Con lo que la influencia francesa está clara.

— *1825. Juan Nicolás Böhl de Faber* (1770-1836). El alemán, gran hispanista e hispanizado Böhl de Faber, padre de Fernán Caballero, miembro de la Real Academia Española, fallecido en Cádiz, publicó una importante antología de la poesía castellana con el Soneto, atribuyéndoselo a San Francisco Javier[117]. Contrasta con los críticos literarios de esta sección por su atribución javeriana, pues no tuvo ninguna relación con Francia.

— *1826. Juan María Maury* (1772-1845). El malagueño Juan María Maury tuvo que emigrar a Francia por sus simpatías por José Bonaparte, fue cónsul en Ruan y murió en París. «Escribía el francés con la misma corrección que el castellano»[118]. Así, no nos extraña que tradujera el Soneto bajo este título: «Sainte Thérèse, au Christ crucifié», y con este comienzo: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, je ne suis excitée / ni par le sentiment des biens que te dois*[119]. Nótese el femenino de «excitada», que solo se puede aplicar a la santa. Además lo publicó en París. Es la única poesía de Santa Teresa que Maury selecciona y traduce en su antología.

— *1844. Antonio Gil y Zárate* (1793-1861). Se educó durante nueve años en un colegio de París, de modo que, al volver España, había olvidado casi por completo su idioma nativo. En España desempeñó una cátedra de francés[120]. Su *Manual de literatura* reproduce el Soneto como de Santa Teresa. Ofrece una singularidad en el verso 8.º: *Múevenme las angustias de tu muerte*[121], variante o errata que se encuentra en alguna versión antigua y que fue repetida por varios autores de este apartado, lo que indica que dependían de él conjuntamente: en el verso y en la atribución a la santa. Pues su *Manual de literatura* fue muy usado y reeditado.

— 1844. *Obras de Santa Teresa*. Contiene el soneto «Á Cristo crucificado» con la misma variante *las angustias de tu muerte*[122]. ¿Lo tomó de Gil y Zárate o de un precedente? Pues es del mismo año. En cualquier caso, los

---

[116] *Enc. Espasa*, t. 56, p. 277.

[117] BÖHL DE FABER 1821, III, p. 88 (Nº 735), con el Soneto; y la asignación a San Francisco Javier en las páginas finales, nuevamente numeradas, de «Autores y fuentes» (p. 2 y 12). La 2.ª ed. (1827-1843) parece que solo reprodujo los dos primeros volúmenes, por lo que no contenía el Soneto.

[118] *Enc. Espasa*, t. 33, p. 1234.

[119] MAURY 1826, I, p. 164-165, en páginas enfrentadas publica el Soneto en francés y español. Reproducen también la traducción FOULCHÉ-DELBOSC 1895a y ELIZALDE 1961, p. 95-96.

[120] *Enc. Espasa*, t. 26, p. 42.

[121] GIL Y ZÁRATE 1844, p. 265.

[122] *Obras de Santa Teresa* 1844, p. 387.

que después adoptaron este verso lo tuvieron que tomar del muy difundido manual de Gil y Zárate y no de esta edición popular.

— *1847. Eugenio de Ochoa* (1815-1872). Vivió varios períodos de su vida en París, donde publicó muchas obras, originales y traducidas, así como ediciones de clásicos españoles[123]. Entre estos a Santa Teresa de Jesús. A ella le atribuye —en París— el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* bajo el título «A Cristo crucificado»[124]. El verso 8.º es igual al de Gil y Zárate.

— *1855. Justo de Sancha*. El *No me mueve, mi Dios, para quererte* es la poesía que abre honoríficamente su *Romancero y cancionero sagrados* con la firma de «San Francisco Javier»[125]. Es el único erudito español de esta sección con atribución javeriana. Y con el texto del Soneto sin anomalías.

— *1860. Carlos de Ochoa (y Madrazo)* (n. 1836), hijo del académico D. Eugenio de Ochoa[126]. «Residió en París durante mucho tiempo, colaborando allí en *La Presse*, *La Liberté*, *La France*, etc., y en 1866 fundó en Madrid el periódico internacional *L'Espagne*»[127]. Publicó el Soneto como de Santa Teresa y, como su padre, en París, con el mismo título y el mismo típico verso 8.º de Gil y Zárate[128].

— *1872. Antonio de Góngora y Fernández* (n. 1842). Reproduce el Soneto como de la santa del Carmelo, «Á Cristo crucificado», con el mismo verso 8.º inusual de Gil y Zárate[129].

— *1875. Carolina Michäelis de Vasconcelos* (1851-1925). Nacida y casada en Berlín con un portugués, por lo que se fue a vivir a Oporto, filóloga, medievalista e hispanista, publicó en Leipzig una *Antología española* con el Soneto como de Santa Teresa, «A Cristo crudificado», y con las *angustias* en el verso 8.º[130].

— *1877. Kempis*. Recuerdo la edición del Kempis de Valencia, ya mencionada, que repite el texto del Soneto de Witte y su encabezamiento: «Soneto. Sobre el amor de Dios de Santa Teresa».

— *1882. Fidel Domínguez Páez*. En una nota al Soneto «A Jesús crucificado» advierte que no es definitivamente segura su pertenencia a Santa Teresa, pero lo incluye entre sus poesías. Sigue el texto de Gil y Zárate (*las angustias de tu muerte*)[131].

[123] *Enc. Espasa*, t. 39, p. 672.

[124] OCHOA 1847, p. 537.

[125] SANCHA 1855, p. 43.

[126] *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, t. 14 (Barcelona 1894), p. 80.

[127] *Enc. Espasa*, t. 39, p. 675.

[128] OCHOA 1860, p. 511. La edición de París tuvo una emisión (o sea, la misma edición con cambio de pie de imprenta) en Madrid y con el mismo año.

[129] GÓNGORA Y FERNÁNDEZ 1872, p. 44-45.

[130] MICHAËLIS DE VASCONCELOS 1875, p. 143.

[131] DOMÍNGUEZ PÁEZ 1882, p. 46-47.

— *1882*. *Angel Lasso de la Vega* (1831-1899). Entre las poesías de la santa pone el Soneto «A Cristo crucificado» con las conocidas *angustias*[132].

— *1887*. *José María Roa Bárcena* (1827-1908). En una antología publica el soneto como anónimo[133], el único que conozco entre los publicistas del siglo XIX. Pero era mexicano.

— *1889*. *Juan García Al-Deguér & Hermenegildo Giner de los Ríos* (1847-1923). En un manual de literatura ponen como de Santa Teresa el soneto «A Cristo crucificado», repitiendo las *angustias* del verso 8.º[134].

Con esto se termina el muestrario de especialistas sobre la literatura española respecto al Soneto. La gran mayoría atribuye el Soneto a Santa Teresa. Solo un erudito español se lo asigna a Javier. Llama la atención un hecho así en España. Pero la influencia francesa es clara en los primeros autores: Silvela, Maury, Gil y Zárate, Ochoa padre y Ochoa hijo. Todos vivieron en Francia, e incluso cuatro de ellos publicaron sus libros «teresianos» en Francia. Y, en cuanto a los demás, los arrastraron. Es de notar que varios de ellos repiten el anómalo verso 8.º, en el que se cambia el original *afrentas* por *angustias*, lo que confirma que se copiaban unos a otros. Hay que notar que ninguno de estos editores de las obras de Santa Teresa con el Soneto es carmelita.

Sin embargo, si pasamos a los libros de devoción con el Soneto, el panorama es completamente distinto. De 36 devocionarios localizados del siglo XIX, 34 atribuyen el Soneto a San Francisco Javier y solo dos lo ponen como anónimo. Ni uno solo se lo adjudica a Santa Teresa[135]. Y ni uno solo de los 36 tiene la lectura *angustias*. En el pueblo español el Soneto seguía siendo del Apóstol de la India, siguiendo los documentos antiguos, y solo entre los «sabios» había entrado la atribución francesa teresiana, una mera especulación sin base documental.

Respecto a los críticos extranjeros y españoles, unos repiten a los anteriores, como veremos en Vicente de la Fuente y dice crudamente Foulché-

[132] LASSO DE LA VEGA 1882, p. 456.

[133] ROA BÁRCENA 1887, p. 41.

[134] GARCÍA & GINER 1889, p. 171-172.

[135] FERNÁNDEZ-ESPINO 1856, p. 624, dice: «En las diversas publicaciones del Egercicio Cuotidiano, y en las infinitas de los Devocionarios en que [el Soneto] se halla inserto, aparece como autor, ya la divina Escritora, ya el Santo Misionero». FERNÁNDEZ-ESPINO 1871, p. 562, nota 1, repite la misma frase. Sin embargo la afirmación no corresponde a mi experiencia. Tras buscar cualquier devocionario del siglo XIX, de los 36 localizados, ninguno atribuye el Soneto a Santa Teresa. En cuanto al *Exercicio quotidiano* de Manuel Martín, es cierto que Palau señala hasta 45 ediciones entre los siglos XVIII y XIX, que desde luego no son todas, pues he localizado una docena más, pero las cuatro que he visto (de 1767, 1788, 1791 y 1815) le atribuyen el Soneto a San Francisco Javier, y sabemos que las reediciones se copiaban unas a otras, por lo que se supone que no cambiarían la atribución del Soneto. Además las dos ediciones de 1766 y 1804 de la *Guia del christiano, y exercicio quotidiano* de Francisco Mariano Nifo (1719-1803) también reproducen el Soneto como de Javier.

Delbosc: «Je m'abstiens d'énumérer les noms de ceux qui ont répété que le sonnet est de sainte Thérèse sans faire de la question une étude spéciale et simplement parce que d'autres l'avaient dit avant eux. La liste en serait trop longue, car, dans ce siècle, cette croyance s'est généralisée d'une étonnante façon. Da quand date cette attribution?»[136]. Como dice Foulché-Delbosc, es una atribución expandida de un modo sorprendente en el siglo XIX. Y muerta en el siglo siguiente.

E) Cambio total con el cambio de siglo

No es este el momento de detenerse en la opinión de los especialistas sobre el autor del Soneto en el siglo XX. Al principio de siglo los estudiosos se enzarzaron en polémicas, pero limitadas generalmente a San Francisco Javier, al agustino fray Miguel del Guevara, recién descubierto, y al franciscano fray Pedro de los Reyes, con otras hipótesis completamente imaginarias, sin que entre Santa Teresa en el debate. Después de este período polémico e infructuoso, los críticos y los antólogos se limitan generalmente a reseñar escépticamente los diversos candidatos o a decir simplemente que se trata de un soneto anónimo cuyo autor se desconoce. Pero la historia de este período se podría dejar para otra ocasión. Santa Teresa casi desaparece, como no sea por inercia en obras no críticas, o, entre los críticos, en la lista de las atribuciones que ofrecen los estudiosos como mera información. Es que ya estamos en el siglo XX.

Por poner un ejemplo, un francés de principios de siglo (1908), Ernest Merimée, ha cambiado respecto a sus connacionales de décadas anteriores. Después de exaltar el contenido y el estilo de la prosa de la santa, dice de sus poesías: «Sainte Thérèse n'était d'ailleurs poète qu'en prose: ses poésies sont généralement médiocres, car il n'y a aucune raison de lui attribuer, comme on le fait d'ordinaire, l'admirable sonnet *Au Crist crucifié: No me mueve, mi Dios, para quererte*»[137]. Gibson en el siglo anterior no dudaba en adjudicar el Soneto a Santa Teresa, pero unas décadas después Ford reproduce la misma traducción de Gibson, pero diciendo que su «authorship still remains an enigma»[138]. Otros lo siguen colocando por inercia entre las poesías de la santa, pero advirtiendo que el soneto no es de ella. Lo hemos visto en la edición francesa de las poesías de Santa Teresa que hizo Pólit en 1910; a pesar de que le incluye el Soneto, advierte: «l'attribution semble toute gratuite et ne repose sur rien de sérieux»[139]. Sería fácil multiplicar las declaraciones en este sentido.

[136] FOULCHÉ-DELBOSC 1895b, p. 126.
[137] MÉRIMÉE 1908, p. 248; ID. 1922, p. 303; ID. 1930, p. 268. ID. 1931, p. 201.
[138] FORD 1919, p. 186.
[139] PÓLIT 1910, p. 110.

A este cambio copernicano contribuyó la polémica sobre la autoría de la Santa que se produjo principalmente al acabar el siglo XIX. Polémica que, como hemos visto, había empezado como protesta en el siglo XVIII con el carmelita Andrés de la Encarnación, en el siglo XIX con el jesuita Roque Menchaca (1804) y el bolandista Vandermoere (1845), y, no ya como protesta sino como seria investigación, con Lieber (1863). Pero la opinión del primero no se hizo pública hasta el final del siglo XX (1993) y el estudio de Lieber quedó desconocido en nuestra patria. De modo que la polémica empezó *ab ovo* a fines del siglo XIX y dentro de España. Lo vamos a ver.

El debate. Por la autoría de Santa Teresa

Un constante defensor de la autoría de Santa Teresa fue el presbítero gaditano José María Sbarbi (1834-1910). Su primera disquisición, de 1872, está escrita como carta al académico de la Española Juan Eugenio Hartzenbusch. Empieza diciendo que «el amor es poeta» y «nunca existió alma de serafín tan abrasada en el amor divino ni más dignamente correspondida que Santa Teresa de Jesús»[140]. De donde se deduciría que un alma tan abrasada de amor divino tendría una facilidad espontánea para expresarlo, ya que «el amor es poeta». Pero la mayor, en mi opinión, es errónea. Tener sentimientos no significa saber manifestarlos artísticamente. Un creyente mediocre pero buen pintor pintará un cuadro religioso con más acierto que un hombre fervoroso que no sepa manejar un pincel. Ser una persona muy religiosa no implica que pueda expresar sus sentimientos en una escultura. Es cierto que, como todos hablamos y escribimos, creemos que la literatura es más fácil y que está más al alcance de la gente, pero es un don tan peculiar como los anteriores. Pues la lectura frecuente de poesía religiosa nos muestra que un creyente mediano pero buen escritor hará una poesía religiosa mejor que un hombre muy espiritual que no tenga cualidades de expresión. Más bien es lo contrario de lo que piensa Sbarbi. Una gran experiencia religiosa desborda al individuo de tal manera que le deja sin habla, pues siente que no la puede expresar ni remotamente. El autor del *No me mueve, mi Dios, para quererte*, aparte de tener unas cualidades excepcionales de expresión, sentía un amor hondísimo hacia Dios, pero no escribió este Soneto en el momento de una gran experiencia mística, sino en un tiempo posterior de sosiego espiritual. Y el estilo poético de la Santa es más de vehemencia que de sosiego. Aquí entra el estilo. La santa tiene poesías justamente famosas como el *Vivo sin vivir en mí*, pero no tienen el tono reposado del *No me mueve*. Al final de su artículo Sbarbi señala unos versos de la santa que parecen «dignos de la misma pluma». En el fervor sí, en el estilo, no.

[140] SBARBI 1872, p. 451.

No vale la pena detenerse demasiado en los argumentos posteriores de Sbarbi. Como que algunos autores, como los ya conocidos Gil y Zárate, Latour o Maury, le atribuyan el Soneto, argumento, reconoce, que no basta, pero que, unido a los otros, contribuye al principio que afirma que «la unión constituye la fuerza». Peregrina demostración, pues dice la lógica que mil argumentos probables no hacen uno cierto. O, como comenta Foulché-Delbosc, es el sufragio universal aplicado a la erudición[141]. Y aún es más cáustico Drebitka sobre la fuerza de este razonamiento[142]. Después se dedica Sbarbi a desmontar la autoría de San Francisco Javier, pero demostrar que el Soneto no es de él no demuestra que sea de tal o cual autor particular. Que un cuadro no sea del Greco no aporta ningún dato a favor de Murillo. Hay que dar datos concretos a favor del autor.

Tampoco la similitud de sentimientos con el Soneto es una prueba. San Ignacio de Loyola, que manifestó claramente su puro amor a Dios[143], no era el autor del *No me mueve*, según el que esto escribe[144], a pesar de que existen documentos antiguos que lo señalan como tal (testimonios que faltan en la santa). Castro y Rossi arguye que si el Soneto se atribuye a Santa Teresa por razones de afinidad en las ideas, también se le podría atribuir al jesuita Venerable Jerónimo López (1589-1658), cosa que a nadie se le ocurre, a pesar de que se encuentran en sus sermones las mismas ideas e incluso las mismas palabras del Soneto[145]. Y el P. Silverio de Santa Teresa: «Dicen que el fondo del celebrado soneto es muy teresiano; y podríase replicar a los que tal afirman, que la idea bellísima que encierra, de tan primorosa forma adornada, es patrimonio común de todos los amadores de Dios, que entre los vates nacionales, y más en tiempo de la Santa, afortunadamente, cuéntanse muchísimos»[146]. También San Juan de Ávila tiene frases afines al Soneto, pero no se sabe que fuera poeta.

Su segundo artículo lo publicó Sbarbi en la revista *El Averiguador Universal*, revista en la que los lectores proponían preguntas esperando que un lector les sacara de sus dudas. Y una de las respuestas versó sobre el autor del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. La contestación es de Sbarbi en 1881, transcribiendo «en su casi totalidad» la carta-artículo anterior dirigida a Hartzenbusch, pues salió a luz «con más erratas por cierto de las que fueran de desear»[147]. Se supone que ahora sin ellas, pues él era el director de la re-

[141] Foulché-Delbosc 1895b, p. 127: «C'est le suffrage universel appliqué à l'érudition».

[142] Drebitka 1899, p. 11, nota 3: «In mentem mihi venit: Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas».

[143] Verd 2012, p. 135-154

[144] Ib., p. 158: «Para terminar, ¿pudo ser San Ignacio el autor del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*? Creo ciertamente que no».

[145] Castro y Rossi 1883, p. 365-366.

[146] Silverio de Santa Teresa 1915, t. 6, p. LXIX.

[147] Sbarbi 1881, p. 19.

vista. (A Sbarbi le replicó en el número siguiente de la misma revista Vicente de la Fuente, como se verá después). En una recopilación de artículos de Sbarbi de 1897 se reproduce el artículo anterior[148] y, aunque parezca igual, sería la *editio princeps* por ser la última en vida del autor.

Los textos son casi idénticos en los tres escritos, pero ahora es el momento de recoger un argumento que dejé de lado al tratar del primer artículo, porque se veía claro que no tenía sentido por una errata. Sbarbi, sin colación de manuscritos, sino por intuición, nos ofrece el texto del Soneto que tuvo que ser el original. Y escoge uno que en el verso 8.º dice la frase agramatical «*Muéveme* tus afrentas y tu muerte», con dos sujetos y el verbo en singular. Está claro que es una errata. Y argumenta Sbarbi que el Soneto no solo es característico de Santa Teresa por su espíritu sino también por su forma. Pues el *muéveme* por *muévenme* «¿no es muy propio de quien, como la Mística Doctora, concertaba a cada paso en sus escritos dos sustantivos con un verbo en terminación singular?»[149]. (En el primer artículo la argumentación no tenía sentido al faltar el signo de interrogación, por lo que era formalmente una aserción, aunque se adivinaba la intención del autor). Es sabido que Santa Teresa abundaba en anacolutos, o faltas de concordancia, tan propios del lenguaje hablado, porque ella escribía como hablaba, aunque con una expresividad extraordinaria. No nos fijamos en la gramática cuando escuchamos cautivados a un hablante de gran viveza, ni siquiera en una simple conversación. El mismo Cervantes incurría en anacolutos. Ahora, bien, volviendo a Sbarbi, me parece claro que su argumento carece totalmente de solidez. Primero porque se inventa el texto base del Soneto, y, segundo, porque no se puede decir que un anacoluto cualquiera sea una argumento formal. Un argumento formal sería una frase (no un sentimiento) del Soneto que coincidiera textualmente —no espiritualmente— con otra frase de la santa.

Para el año 1882 se convocó un *Certamen literario y artístico en honor de la insigne doctora Santa Teresa de Jesús, con motivo de las fiestas con que en el año de 1882 se ha de celebrar el tercer Centenario de su gloriosa muerte en Alba de Tormes*. La convocatoria y los temas se publicaron en el *Boletín Eclesiástico de Salamanca*[150], pero en la revista *La Estrella de Alba*, título que aludía a Alba de Tormes, y que era una publicación anexa del *Boletín Eclesiástico*, se publicaron las mismas bases del Certamen[151], aunque con este añadido final:

[148] SBARBI 1897, p. 132-146.

[149] SBARBI 1881, p. 23. SBARBI 1897, p. 142.

[150] Boletín eclesiástico de los obispado de Salamanca y Ciudad-Rodrigo, Año 28, N.º 6 (9 de mayo de 1881) p. 109-119.

[151] La Estrella de Alba, Año I, núm. 1 (14 de octubre de 1881) p. 5-15. Parece que el último número que se publicó de esta revista fue el 18, del 15 de octubre de 1882.

«ADICIONES. Habiéndose manifestado dispuesta la Junta organizadora del Certámen á proponer los nuevos temas que deseasen los devotos de la Santa, el Ilustre Señor Dr. D. Francisco Herrero y Bayona, Dignidad de Tesorero de la Iglesia Metropolitana de Valladolid ha pedido se anuncie el siguiente: Datos y razones para probar que el acto de contricion *No me mueve mi Dios para quererte*.... atribuido por muchos á San Francisco Javier, sea de Santa Teresa de Jesus.– Estudio crítico»[152].

Parece natural que el ponente fuera el mismo Herrero y Bayona, escritor teresianista. Además la carmelita Lecornu, después de traducir el Soneto al francés, se hace eco de este estudio propuesto por Herrero y Bayona y aceptado por el comité correspondiente[153]. Naturalmente había que buscar esta ponencia para conocer sus argumentos. Además existe una relación bibliográfica sobre los «Certámenes literarios y concursos» del III Centenario de la muerte de Santa Teresa[154], lo que ofrecía las fuentes para localizarlo.

Pero todos los esfuerzos han resultado inútiles. Parece que los premios del Certamen se concedieron, pero que no llegaron a publicarse conjuntamente, sino algunos de modo aislado. El P. Luis Martín, que sería General de la Compañía de Jesús, tuvo que participar en la comisión por empeño del señor obispo, trabajó activamente en ella y nos dejó una relación[155], relación que no es positiva sobre sus resultados. Aunque se comprende: la orden carmelitana, a causa de la exclaustración, estaba por aquellas fechas apenas renaciendo y los principales promotores no fueron ellos.

Parece, en fin, que el estudio sobre Santa Teresa y el Soneto no se realizó, pues no aparece en el Índice de los 162 trabajos presentados[156] y, lo que es más sorprendente, no aparecen datos en el *Boletín Eclesiástico* de 1882 sobre los premios del Certamen. Por último, en la bibliografía carmelitana citada de Manuel Diego Sánchez no aparece ningún escrito sobre el Soneto entre las obras teresianas de Herrero y Bayona.

Después de este estudio propuesto y no realizado de 1882, pasamos a tiempos muy recientes. Torcuato Luca de Tena, en una antología de «poesía cristiana» de 1999, adjunta una extensa nota al *No me mueve, mi Dios, para quererte*, defendiendo la autoría teresiana[157].

---

[152] Ib., p. 15.

[153] Lecornu 1882, II, p. 362, nota 1. También en Álvarez 1997, p. 235, nota 23.

[154] Diego Sánchez 2008, p. 970-973.

[155] Martín 1988, I, p. 559-576.

[156] Según me comunica quien lo ha consultado. En cuanto a su localización, Diego Sánchez 2008, p. 971, n. 10598, pone: «*Índice de las composiciones o trabajos que, con destino al Certamen en honor de Santa Teresa de Jesús, se han recibido en la Secretaría de Cámara*, in *La Estrella de Alba*, 2 (1882) 343-360. (Un total de 162 trabajos)»; pero mi comunicante, carmelita, concreta la referencia así: «n.º 18, del 15.10.1882, pp. 343-360».

[157] Luca de Tena 1999, p. 201-204.

Empieza diciendo que el autor del Soneto tenía que ser un gran poeta y un gran santo. Y añade: San Francisco Javier no era poeta (desconoce, como he dicho, que escribió poesías, aunque fueran catequéticas[158]) ni San Juan de Ávila. Por lo que los críticos se inclinan por San Juan de la Cruz y Santa Teresa, concluye Luca de Tena. Ahora bien, no conozco ningún estudio crítico a favor del primero, aunque ya hemos visto que la autoría teresiana tuvo en su época un gran respaldo. En cuanto a su premisa de que el autor del Soneto tenía que ser un gran santo, él mismo debilita este argumento al decir a continuación que «la devoción religiosa puede inspirar a grandes pecadores como Lope de Vega»[159]. ¡Y vaya que si le inspiró!

De los dos santos carmelitas se decide por la fundadora. «Aunque el primero es harto mayor poeta que la doctora mística, pretendo probar en estas líneas que el soneto es puramente teresiano de la cruz a la fecha porque he aquí que la totalidad de los conceptos en él expresados están contenidos en el texto de "El castillo interior o las Moradas"»[160]. Cosa que intenta mostrar en las páginas siguientes. Sin embargo, al final matiza que «el soneto "A Cristo crucificado" es teresiano de la cruz a la fecha, aunque fuese otra la mano que lo escribió», para terminar diciendo que «no es imposible que Juan Yepes fuera el amanuense poético, en este soneto, de la doctrina de Teresa de Ahumada. Mas la doctrina es de ella. Y de ella la inspiración. Sin descartar que fuese también de Teresa la mano que lo escribió. Pero, al no poder afirmarlo taxativamente, más vale dejarlo como han hecho la mayor parte de sus recopiladores: soneto anónimo: "A Cristo Crucificado"»[161].

Al final su demostración ha quedado en nada. Es fácil mostrar que la doctrina del puro amor a Dios, que Luca de Tena destaca en *Las moradas*, ha sido un patrimonio común de la espiritualidad cristiana a los largo de los siglos. Ahora bien, él pone la doble condición de santo y poeta. Y santo y poeta podía ser el «fraile oscuro» que insinuaba Menéndez Pelayo[162].

Contra la autoría de Santa Teresa

Podemos empezar por don Vicente de la Fuente (1817-1889), prolífico historiador y teresianista. En 1861-1862 publicó los *Escritos de Santa Teresa* en la prestigiosa Biblioteca de Autores Españoles. Pero en la sección de «Poesías»[163] no incluyó el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Es más, ni

[158] VERD 2008, p. 493-496.

[159] LUCA DE TENA 1999, p. 201.

[160] Ibidem.

[161] Ib., p. 204.

[162] MENÉNDEZ PELAYO 1881, p. 41. Reeditado en la *Edición Nacional* de sus Obras Completas, VII (1941), p. 93-94.

[163] FUENTE 1861, I, p. 501-518.

trata de él en la introducción a las poesías de la santa[164], donde se discuten autenticidades, y ni siquiera se menciona el Soneto al tratar de sus poesías apócrifas[165]. Todo ello en el siglo XIX, cuando era doctrina común atribuirle el Soneto (entre los estudiosos, no en los libros de devoción, como hemos visto), no dejó de llamar la atención y algunos críticos lo censuraron.

Por eso en 1881, a punto de salir su edición de la *Obras* de Santa Teresa, respondió a Sbarbi, que ese mismo año había reproducido en *El Averiguador Universal*, como hemos visto, su artículo de 1872 a favor de la autoría de la santa. Vicente de la Fuente le respondió en el número siguiente de la misma revista[166]. Su refutación se puede resumir en estos puntos. Primero, no existe ningún manuscrito original de Santa Teresa con el Soneto ni noticia de que lo haya habido. No hay ninguna copia del soneto que se lo atribuya a Santa Teresa ni noticia de que la haya habido. Para la edición que hizo de los *Escritos* de la santa en 1861 examinó los originales y copias de los escritos de la santa y en ninguno aparece el Soneto. «De donde resulta que ni en vida de santa Teresa, ni después de muerta, ni en el siglo XVI, ni en el XVII, se dijo ser de santa Teresa esa poesía»[167]. En segundo lugar, «no se conoce ningún soneto de santa Teresa; ni usaba tal forma de versificación; ni áun el endecasílabo». Solo aparece este en una octava dudosa, la que comienza *Dichoso el corazón enamorado*, que, según él, ni es probable que sea suya[168]. (Añado que hoy se tiene esa octava por apócrifa) y raramente aparece en las ediciones científicas de la las poesías de la santa, y que lo del endecasílabo lo repetirán los críticos). Ningún escritor antiguo, añade Vicente de la Fuente, atribuyó esta poesía a Santa Teresa, ni aun los padres carmelitas, ni sus monjas la copiaron entre las poesías que decían ser de ella. «¿Cuáles son los argumentos que se aducen en pro del origen teresiano de ese soneto?», se pregunta. «Las autoridades de los señores Arteaga, Gil y Zárate, Ochoa, Latour y Maury, y demás que quieran seguirles». «Sabido es lo que acontece en esto. Un escritor suelta una frase sin prueba ni dato. Ótro la copia, fundándose en el dicho y autoridad del primero. El tercero sienta ya como inconcuso lo dicho por los anteriores, y ya está hecha la prueba»[169]. Vicente de la Fuente cree que el primero en afirmarlo fue el ex jesuita Esteban de Arteaga en 1789, y aun de un modo dudoso («atribuido por algunos á Santa Teresa, y por otros

[164] Ib., p. 501-508.

[165] Ib., p. 533.

[166] Fuente 1881b, t. 3, p. LIII, nota 2: «Véase el número 50 del *Averiguador* correspondiente al dia 31 de Enero de 1881, y la respuesta que di en el núm. siguiente del dia 15 de Febrero, negando que sea de Santa Teresa tal soneto».

[167] Fuente 1881a, p. 37.

[168] Ib., p. 38.

[169] Ibidem.

á San Francisco Xavier», dice Arteaga). (Hoy sabemos que antes estuvieron las ediciones del Kempis de Witte desde 1713, sin fundamento ninguno y con la oposición del carmelita fray Andrés de la Encarnación; pero este solo fue publicado en 1993, por lo que entonces era difícil de saber). Por último menciona Vicente de la Fuente el argumento de que «esos conceptos [del Soneto] son *peculiares* de santa Teresa», respondiendo que son «*comunes*, y muy comunes en todos los ascéticos, y en los mismos contemporáneos de la Santa escritora. ¿Qué ascético no se ha inspirado en la contemplación de la Pasión de Jesucristo?»[170].

El mismo año, pero después del artículo anterior, porque lo cita[171], hizo Vicente de la Fuente una edición más completa, tras dos décadas, de las *Obras de Santa Teresa* (1881), en seis volúmenes, y se vio obligado a tratar sobre la atribución del Soneto. Solamente hace un resumen en el prólogo de los argumentos dirigidos a Sbarbi[172], y reproduce el Soneto entre los escritos «atribuidos» a Santa Teresa, remitiendo en una nota a los argumentos en contra que había dado en el prólogo[173].

José Fernández-Espino publicó en 1856 un artículo, en el que, a propósito de Latour, que hemos visto, repasa la autoría del Soneto. Disiente de Latour y de Gil y Zárate respecto a la atribución a la santa del Carmelo[174], pero tampoco cree probable la de San Francisco Javier. Repite su exposición en 1871[175], pero, habiendo aparecido ya la edición de las *Obras* de la santa por Vicente de la Fuente, antepone estas palabras: «El Sr. Lafuente, no ha incluido entre sus versos [de Santa Teresa] el tan sabido soneto que comienza: *No me mueve mi Dios para quererte, etc*. y ha hecho bien, á pesar de haberlo atribuido á la Santa, algunos escritores: no se necesita mucha meditacion para conocer que el estilo es muy diverso del suyo y áun del usado en la edad en que vivia»[176].

Foulché-Delbosc publicó un artículo muy importante sobre la autoría del Soneto, breve pero contundente sobre las cuatro atribuciones principales: las de Javier, Ignacio, Teresa y Pedro de los Reyes, negando las cuatro. En cuanto a la santa[177], se dedica sobre todo a refutar a Sbarbi, porque es el único

---

[170] Ib., p. 39.

[171] FUENTE 1881b, t. 3, p. LIII, nota 2.

[172] Ib., t. 3, p. LIII-LIV. Hizo una transcripción de este texto (al que se le han añadido una notas) URIARTE 2005, p. 118-120; aunque hay que advertir que en la impresión del artículo el compaginador de la revista desbarató el sangrado del texto de Vicente de la Fuente, por lo que no es fácil darse cuenta de que ocupa las tres páginas.

[173] Ib., p. 241. Por cierto, el verso 8.º de Vicente de la Fuente tiene doce sílabas: «Muéveme *el ver* tus afrentas y tu muerte», en lugar de «Muévenme tus afrentas y tu muerte».

[174] FERNÁNDEZ-ESPINO 1856, p. 624.

[175] FERNÁNDEZ-ESPINO 1871, p. 562, nota 1.

[176] Ib., p. 561.

[177] FOULCHÉ-DELBOSC 1895b, p. 124-128.

que da argumentos, mientras que los otros críticos se limitan a afirmar sin dar ninguna prueba. No hace falta repetir los puntos débiles de Sbarbi. Termina de acuerdo con Vicente de la Fuente.

No vale la pena aducir autores del siglo XX en los que la opción teresiana es refutada. Pero no se debe omitir al mexicano Alberto María Carreño (1875-1962) por la extensión de su exposición. Carreño descubrió un manuscrito del agustino mexicano fray Miguel de Guevara (ca.1585-ca.1646), fechado en 1638, que contenía dos copias del Soneto, y escribió una larga investigación, amén de otros escritos menores, defendiendo su atribución. Después se supo que el Soneto ya había sido impreso en Madrid en 1628, pero eso no impidió que Carreño siguiera defendiendo persistentemente la paternidad guevariana del Soneto. En su obra primera y principal, antes de defender la autoría de Guevara, dedica varios capítulos a refutar, ciertamente con mucha erudición, las otras atribuciones: la de San Francisco Javier, la de San Ignacio, la de fray Pedro de los Reyes y, la más larga de todas (más de sesenta páginas), la de Santa Teresa[178]. Aquí salen a colación autores que ya hemos visto, como Sbarbi, Gil y Zárate, Latour, Maury, Fernández-Espino, Arteaga, Vicente de la Fuente, Menéndez Pelayo, y analiza los textos de Santa Teresa. Aunque también desconoce muchos datos que se exponen en el presente artículo, pues se limita al siglo XIX y prácticamente a España. No es cuestión de volver sobre argumentos que ya conocemos, sino de no dejar en el olvido un merecido estudio sobre el Soneto y la fundadora del Carmelo.

Termino con dos carmelitas, autoridades máximas en su excelsa fundadora, cuyos juicios se pueden dar por definitivos. El P. Silverio de Santa Teresa, en su gran edición de las obras de la santa, dice acerca del Soneto algo que ya hemos leído en parte:

«Dicen que el fondo del celebrado soneto es muy teresiano; y podríase replicar a los que tal afirman, que la idea bellísima que encierra, de tan primorosa forma adornada, es patrimonio común de todos los amadores de Dios, que entre los vates nacionales, y más en tiempo de la Santa, afortunadamente, cuéntanse muchísimos. No el fondo, sino la veste externa es la que me resisto a suponer de la Doctora de Avila. Me parece de artífice más consumado en la técnica de cincelar versos que Santa Teresa. No hay tampoco códice antiguo, de los conocidos hasta ahora, que recoja escritos suyos, que se le atribuya»[179].

[178] Carreño 1916, p. 61-126. No trata específicamente de Santa Teresa, a pesar del título, su otro escrito A. M. Carreño, *Sobre el soneto atribuído a Santa Teresa*: Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Bogotá), vol. XV, n. 141, 1º de febrero de 1920, 13-36.

[179] Silverio de Santa Teresa 1915, t. 6, p. LXIX-LXX.

En la nota siguiente aduce el testimonio negativo, que ya conocemos, de fray Andrés de la Encarnación. El P. Silverio recopila 31 poesías de la santa, de cinco, siete y ocho sílabas. Ningún endecasílabo. Su poesía era popular y no *al italico modo*.

El segundo carmelita es Manuel Diego Sánchez, que publicó una bibliografía por materias de más de mil páginas sobre Santa Teresa. Los estudios que tratan sobre el *No me mueve, mi Dios, para quererte* están en la sección de los *apócrifos* teresianos[180]. Las ediciones modernas de las obras y poesías de la santa, y por supuesto las realizadas por los carmelitas, no contienen el *No me mueve, mi Dios, para quererte*[181]. La importante monografía y edición crítica sobre *La poesía de Santa Teresa* del agustino Ángel Custodio Vega no tiene rastro del Soneto[182]. Por otra parte, los editores no se ponen de acuerdo con el corpus de sus poesías[183].

Hay que reconocerles a los padres carmelitas que, entre las controversias de principios del siglo XX sobre la autoría del Soneto, ellos no entraron en polémicas para defender la atribución a Santa Teresa[184]; se mantuvieron al margen. Y es que los hijos de la santa doctora veían claro, con toda serenidad, que no había ni fuentes ni datos objetivos para ello.

Podemos resumir este itinerario histórico en unos poco pasos. No existen manuscritos ni impresos del siglo XVII que atribuyan el Soneto a la doctora del Carmelo, mientras que hay muchos que se lo asignan a San Francisco Javier y alguno a San Ignacio de Loyola. En las fuentes carmelitas y en los manuscritos recogidos en sus conventos no hay ninguno que contenga el Soneto. En el siglo XVIII la atribución javeriana sigue siendo la opinión común en manuscritos e impresos, pero aparece entonces la atribución a Santa Teresa, principalmente en las ediciones del Kempis salidas en París de la imprenta de Pierre Witte. Es lo que se puede llamar el invento francés. En el siglo XIX se produce una explosión en Francia a favor de Santa Teresa, o, como dirá Foulché-Delbosc, «dans ce siècle, cette croyance s'est généralisée

---

180 DIEGO SÁNCHEZ 2008, p. 129-130, nn. 688-696.

181 Por ejemplo en la colección Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 212, con las *Obras completas* de Santa Teresa.

182 VEGA 1972.

183 Si el P. Silverio acepta 31 poesías, Ángel Custodio Vega se queda en 25, y así en los demás. La famosísima letrilla *Nada te turbe* a veces viene con una glosa y otras veces es rechazada del todo (VEGA 1972, p. 105). La igualmente famosa poesía *Veante mis ojos*, que algunos ponen entre las de la santa, en la Biblioteca Castro (2009) viene entre las dudosas y para el carmelita EMETERIO DE JESÚS MARÍA (1949, p. 38) es de la novicia Isabel de Jesús, «de propia inspiración».

184 Sí circunstancialmente, como en GABRIEL DE JESÚS 1912, p. 450-451; ID. 1926, p. 450-451, que atribuye el Soneto a Santa Teresa, apoyándose, inexactamente, en Esteban de Arteaga, que ya conocemos. O bien en una postal de 1998 de las MM. Carmelitas de Ronda con la mano de Santa Teresa, que tiene en el reverso el *No me mueve* como si fuera suyo.

d'une étonnante façon»[185]. Esta atribución se expande, aunque no unánimemente, a Alemania e Inglaterra. En España entra también en el siglo XIX por medio de críticos literarios con vínculos personales con Francia, aunque popularmente seguía siendo considerado el Soneto como de San Francisco Javier. En el siglo XX aparece en México la atribución a fray Miguel de Guevara, que vuelve a remover las aguas y seduce a algunos críticos, sobre todo mexicanos. Pero, aunque en las obras de divulgación se puede encontrar de todo, al final se ha impuesto entre los especialistas la opinión a favor de la anonimia del mayor soneto religioso de la lengua española.

Referencias bibliográficas

Alberto de la Virgen del Carmen 1972 = Alberto de la Virgen del Carmen (O.C.D.), «Andrés de la Encarnación, OCD», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I (Madrid, C.S.I.C., 1972), p. 63-64.

Alet 1885 = V. [Victor] Alet, S. J., *L'esprit et l'oeuvre de Sainte Thérèse, à l'occasion de son III^e^ centenaire* (Lille, Desclée de Brouwer, 1885).

Álvarez 1997 = Tomás Álvarez, O.C.D., *María del Sagrado Corazón, Lecornu (1852-1901) y su biografía de Sta. Teresa de Jesús (1882)*: Monte Carmelo, 105 (1997) 227-240.

Andrés de la Encarnación 1993 = Andrés de la Encarnación, [O.C.D.], *Memorias historiales*. Edición y coordinación: M^a^ Jesús Mancho, 3 vols. (Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993).

Babler 1966 = O. F. Babler, *Le sonnet «No me mueve, mi Dios» dans la littérature tchèque*: Rencontres. Revue littéraire. Numéro spécial (1966) 1-16.

Batllori 1966 = Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos y filipinos* (Madrid, Gredos, 1966).

Bellettini 1983 = Pierangelo Bellettini, *Finanze e riforme. Ravenna nel secondo Settecento* (Ravenna, Longo, 1983).

Bellettini 1998 = Pierangelo Bellettini, *Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento*, en *Il libro in Romagna*, a cura di Lorenzo Baldacchini e Anna Manfron (Firenze, Olschki, 1998), p. 557-657.

Böhl de Faber 1821 = Juán Nicolás Böhl de Faber, *Floresta de rimas antiguas castellanas*, ordenada por don Juan Nicolás Böhl de Faber, de la Real Academia Española, 3 vols. (Hamburgo, Perthes y Besser, 1821-1825).

Bowring 1823 = John Bowring, *Matins and Vespers: with Hymns and occasional devotional pieces* (London, Printed for the author, 1823).

Brentano 1889 = Franz Brentano, *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1889).

Brentano 1921 = Franz Brentano, *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2. Aufl. (Leipzig, Felix Meiner, 1921). Han seguido otras reediciones de esta obra en alemán.

[185] Foulché-Delbosc 1895b, p. 126.

BRENTANO 1927 = FRANCISCO BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*. Traducción de Manuel G. [García] Morente (Madrid, Revista de Occidente, 1927). Naturalmente no ofrece el Soneto en alemán, sino el original español. Esta versión de García Morente ha sido reimpresa por diversas editoriales en 1941, 1990, 2002 y 2013.

CARREÑO 1916 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Joyas literarias del siglo XVII encontradas en México. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte»* (México 1916). NOTA: 1916 en el colofón, aunque en la portada, que es un grabado, aparece 1915, fecha con la que se le suele citar indebidamente (se talló el grabado con el año, pero la edición se retrasó). Cito por esta primera edición, la publicada en vida del autor.

CARREÑO 1965 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Joyas literarias del siglo XVII encontradas en México. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, 2.ª ed. (México 1965). NOTA: Se repite como portada el mismo grabado de la 1ª ed., con la fecha de 1915. Esta segunda edición, póstuma, coincide página por página con la 1ª, a pesar de haberse compuesto tipográficamente de nuevo. Sin embargo no coincide en la paginación, a causa de los preliminares y por paginar las láminas.

CASTRO Y ROSSI 1883 = ADOLFO DE CASTRO Y ROSSI, *Sobre el soneto No me mueve mi Dios para quererte...*: La Ciencia Cristiana, Serie segunda, 1 (1883) 362-366.

Catálogo Kempis 1968 = DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE BARCELONA. BIBLIOTECA CENTRAL, *Catálogo de la Colección bibliográfica de la «Imitatio Christi» (Kempis) reunida por D. Ignacio de Janer y Milá de la Roca y donada a la Biblioteca por sus hijos D. Enrique y D.ª M.ª de los Dolores de Janer y Durán* (Barcelona 1968).

CLARUS 1851 = LUDWIG CLARUS (seudónimo de Wilhelm Gustav Werner Volk), *Werke der heiligen Theresia von Jesus. Zum ersten Male vollständig aus dem spanischen Originale übersetzt, von Ludwig Clarus*, 5 vols. (Regensburg, G. Joseph Manz, 1851).

Cölestina 1837 = *Cölestina. Ein Weihgeschenk für Frauen und Jungfrauen* (Aschaffenburg, Theodor Pergay, 1837).

COLLOMBET 1836 = F.-Z. [FRANÇOIS-ZÉNON] COLLOMBET, *Vie de Sainte Térèse* [sic] (Lyon-Paris, Perisse frères, 1836).

DEMOGEOT 1880 = J. [JACQUES] DEMOGEOT, *Histoire des littératures étrangères considérées dans leurs rapports avec le développement de la littérature française. Littératures méridionales: Italie, Espagne* (Paris, Hachette, 1880).

DESCOUVEMONT 1995 = PIERRE DESCOUVEMNOT & HELMUTH NILS LOOSE [fotógrafo], *Sainte Thèrese de Lisieux. La vie en images* (Paris, Cerf, 1995).

DÍAZ DÍAZ 1980 = GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, 7 vols. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980-2003).

Dicc. Hist. C.J. = Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001).

DIDOT 1834 = FIRMIN DIDOT, *Poésies* […] *suivies d'observations littéraires et typographiques sur Robert et Henri Estienne* (Paris, Firmin Didot frères, 1834).

DIEGO SÁNCHEZ 2008= MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, [O.C.D.], *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús* (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008).

DIEPENBROCK 1829 = MELCHIOR VON DIEPENBROCK, *Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichter-Gärten, den Freunden der christlichen Poesie dargebeten* (Sulzbach, J. E. von Seidel, 1829).

DIEPENBROCK 1852 = MELCHIOR VON DIEPENBROCK, *Geistlicher Blumenstrauß, aus spanischen und deutschen Dichter-Gärten, den Freunden der christlichen Poesie dargebeten*. Zweite vermehrte Auflage (Sulzbach, J. E. von Seidel, 1852).

Diz. Biogr. Ital. = Dizionario biografico degli italiani, en curso de publicación, con 78 vols. hasta el momento (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960ss.).

DOMÍNGUEZ PÁEZ 1882 = FIDEL DOMÍNGUEZ PÁEZ, *El centenario teresiano. Rasgos biográficos, poesías y documentos notables de Santa Teresa de Jesús* (Plasencia, Pinto Sánchez, 1882).

DREBITKA 1899 = FRANCISCUS XAV. DREBITKA, S.J., *Hymnus Francisci Faludi eiusque origo hispano-lusitana et «O Deus, ago amo te, nec...», scripsit Franciscus Xav. Drebitka S.J., professor Gymnasii Colocensis* (Budapestini, Typis Societatis Franklinianae, 1899), 48 pp. Se volvió a publicar igual el año siguiente en la revista: *A Jézus-Társasági Kalocsai érseki Főgymnasium Értesítője az 1899-1900. iskolai évre* (= «Anuario del Liceo arzobispal de Kalocsa de la Compañía de Jesús para el año escolar 1899-1900») ([Kalocsa], Franklin-Társulat, 1900), p. 5-48.

ELIZALDE 1961 = IGNACIO ELIZALDE, S.J., *San Francisco Xavier en la literatura española* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961).

Enc. Espasa = Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, 70 tomos en 72 vols., más 10 de apéndices (Madrid, Espasa-Calpe, 1907-1933), y suplementos anuales.

EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1949 = EMETERIO DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *Ensayo sobre la lírica carmelitana hasta el siglo XX*: El Monte Carmelo, Año 50, tomo 54 (abril-septiembre 1949) 5-176.

FERNÁNDEZ-ESPINO 1856 = JOSÉ FERNÁNDEZ-ESPINO, *Antonio de Latour. Estudios sobre España. Sevilla y Andalucía:* Revista de Ciencias, Literatura y Artes, 3 (1856) 617-629. Se refiere a LATOUR 1855, del mismo título.

FERNÁNDEZ-ESPINO 1871 = JOSÉ FERNÁNDEZ-ESPINO, *Curso histórico-crítico de literatura española* (Sevilla 1871).

FITZMAURICE-KELLY 1898 = JAMES FITZMAURICE-KELLY, *A History of Spanish Literature* (London, William Heinemann, 1898).

FORD 1919 = J. D. M. FORD, *Main Currents of Spanish Literature* (New York, Henry Holt, 1919).

FOULCHÉ-DELBOSC 1895a = [RAYMOND FOULCHÉ-DELBOSC], *Le sonnet au Christ Crucifié* (Macon, Protat frères, 1895). Este folleto de 14 hojas sin paginar lo editó Foulché-Delbosc, aunque su nombre no aparece, ni por tanto en los ficheros de

las bibliotecas[186]. La tirada fue de 50 ejemplares. Uno de ellos está en la Biblioteca de Cataluña (Barcelona).

FOULCHÉ-DELBOSC 1895b = R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Le sonnet A Cristo crucificado*: Revue Hispanique, 2 (1895) 120-145. Continuado en el siguiente.

FOULCHÉ-DELBOSC 1899 = R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Le sonnet A Cristo Crucificado. II*: Revue Hispanique, 6 (1899) 56-57.

FUENTE 1861 = VICENTE DE LA FUENTE, *Escritos de Santa Teresa, añadidos é ilustrados por don Vicente de la Fuente,* 2 vols.: col. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 53, 55 (Madrid, Rivadeneyra, 1861-1862). Múltiples reediciones.

FUENTE 1881a = VICENTE DE LA FUENTE, *No me mueve, mi Dios, para quererte*: El Averiguador universal, Año 3, n.º 51, de 15 de Febrero de 1881, p. 37-39. Contesta a SBARBI 1881.

FUENTE 1881b = VICENTE DE LA FUENTE: *Obras de Santa Teresa de Jesús, novísima edición, corregida y aumentada conforme a los originales y a las últimas revisiones, y con notas aclaratorias, por D. Vicente de la Fuente*, 6 vols. (Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1881).

GABRIEL DE JESÚS 1912 = GABRIEL DE JESÚS (O.C.D.), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio y Santa Teresa para religiosas* (Madrid, Juan Pérez Torres, 1912).

GABRIEL DE JESÚS 1926 = GABRIEL DE JESÚS (O.C.D.), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio y Santa Teresa para religiosas* (Madrid, Hijos de Gregorio del Amo, 1926).

GARCÍA & GINER 1889 = JUAN GARCÍA AL-DEGÉR & H. [HERMENGILDO] GINER DE LOS RÍOS, *Curso de literatura española. Apuntes crítico-biográficos y trozos selectos* (Madrid, Biblioteca Andaluza, 1889).

GENELLI 1848 = CHRISTOPH GENELLI, S.J. (1800-1850), *Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu. Mit Benutzung der authentischen Acten, besonders seiner eigenen Briefe* (Innsbruck, Wagner, 1848).

GENELLI 1857 = CHRISTOPH GENELLI, S.J., *La vie de Saint Ignace de Loyola*, par le Père Genelli, de la Compagnie de Jésus, traduite de l'allemand para M. Charles Sainte-Foi, 2 vols. (Paris, Jacques Lecoffre, 1857).

GENELLI 1894 = CHRISTOPH GENELLI, S.J., *Leben des hl. Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu*. In neuer Bearbeitung herausgegeben von Viktor Kolb, Priester derselben Gesellschaft (Wien, Mayer, 1894).

GIBSON 1887 = JAMES YOUNG GIBSON, *The Cid Ballads and other poems and translations from Spanish and German*, 2 vols. (London, Kegan Paul, Trench & Co., 1887).

GIBSON 1898 = JAMES YOUNG GIBSON, *The Cid Ballads and other poems and translations from Spanish and German*, 2nd edition (London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898).

[186] Para su autoría, véase ISABEL FOULCHÉ-DELBOSC y JULIO PUYOL, *Bibliografía de R. Foulché-Delbosc (1864 † 1929)*: Boletín de la Real Academia de la Historia, 97 (1930) 963-1125; para esta edición del Soneto véase el § 63 (reeditado también como folleto en Madrid, Tip. de la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 1931). La segunda edición, revisada y aumentada, apareció en Revue Hispanique, 81/Première partie (1933) 70-192, en § 64 (reeditado también aparte en New York, Paris, 1933).

GIL Y ZÁRATE 1844 = ANTONIO GIL DE ZÁRATE[187], *Manual de literatura*. Segunda parte. *Resumen histórico de la literatura española*, Tomo I (Madrid, Boix, 1844). Parece que es la edición más antigua de este tomo de su conocido *Manual de literatura*, del que se hicieron muchas ediciones, de las que prescindo.

GÓMEZ GARCÍA 2007 = MANUEL GÓMEZ GARCÍA, *Diccionario Akal de Teatro* (Madrid, Akal, 2007).

GÓNGORA Y FERNÁNDEZ 1872 = A. [ANTONIO] DE GÓNGORA Y FERNÁNDEZ, *Curso práctico de literatura, ó Colección de trozos selectos de los mejores poetas y prosistas castellanos, ilustrados con noticias biográficas y bibliográficas* (Sevilla, Hijos de Fé, 1872).

HATZFELD 1932 = HELMUT HATZFELD, *Die spanische Mystik und ihre Ausdruckmöglichkeiten*: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 10 (1932) 597-628.

HEDERER 1962 = EDGAR HEDERER, *Geistliche Lyrik des Abendlandes* (Salzburg, Otto Müller, 1962).

HETTINGER 1853 = FRANZ HETTINGER, *Die Idee der geistlichen Uebungen nach dem Plane des heiligen Ignatius von Loyola. Ein Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß* (Regensburg, G. Joseph Manz, 1853).

HUFF 1948 = Sister MARY CYRIA HUFF, *The Sonnet «No Me Mueve, Mi Dios». Its Theme in Spanish Tradition*: col. Studies in Romance Languages and Literatures, vol. 33 (Washington, The Catholic University of America Press, 1948).

KRASIŃSKI 1861 = SIGISMOND [ZYGMUNT] KRASIŃSKI, *Deux elégies polonaises*: Revue des deux mondes, t. 36 (novembre 1861) 123-139. Firma la introducción Constantin (Konstanty) Gaszinski, que es el traductor. Se puede encontrar en Internet.

KRASIŃSKI 1863 = SIGISMOND [ZYGMUNT] KRASIŃSKI, *L'aube. Le dernier. Poèmes de Sigismond Krasinski, traduits du polonais et précédés d'une introduction par Constantin Gaszynski* (Paris, Dentu, 1863). También contiene, como se dice en la anteportada, la poesía *Sur la glose de S^te^ Thérèse* (p. 109-118), publicada dos años antes en francés (KRASIŃSKI 1861). Se encuentra digitalizado en Internet.

LASSO DE LA VEGA 1882 = *Santa Teresa de Jesús. Colección de las principales obras de la insigne fundadora* […] escrito por D. ANGEL LASSO DE LA VEGA, con ocasión del tercer centenario de la muerte de la santa (Barcelona, s. a. [1882]).

LATOUR 1855 = ANTOINE DE LATOUR, *Études sur l'Espagne. Seville et l'Andalousie*, 2 vols. (Paris, Michel Lévy frères, 1855). Véase FERNÁNDEZ-ESPINO 1856.

LECORNU 1882 = *Histoire de Sainte Thérèse d'après les bollandistes, ses divers historiens et l'édition complète de ses oeuvres*, 2 vols. (Nantes, Mazeau, 1882). Su anónima autora fue la carmelita Marie du Sacré-Cœur (1852-1901), de nacimiento Adelaide-Jéronyme-Zoe Lecornu[188]. Esta obra fue reeditada más de una docena de veces, hasta entrado el siglo XX.

[187] La forma original de sus apellidos y la que aparece en los diccionarios, obras de referencia y estudios literarios es Gil y Zárate, y por ella es conocido, aunque solía poner Gil de Zárate en sus obras, como en esta.

[188] Sobre ella, TOMÁS ÁLVAREZ, O.C.D., *María del Sagrado Corazón, Lecornu (1852-1901) y su biografía de Sta. Teresa de Jesús (1882)*: Monte Carmelo, 105 (1997) 227-240.

LIEBER 1863 = PHILIPP ERNST (MARIA) LIEBER, en: JOHANN FRIEDRICH HEINRICH SCHLOSSER (1780-1851), *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte*. Zweite, mit den Originaltexten vermehrte Auflage, 2 vols. (Freiburg im Breisgau, Herder, 1863). En I, p. 445-460, diserta sobre el himno *O Deus, ego amo te, / Nec amo te, ut salves me* paralelamente con el Soneto *No me mueve, mi Dios para quererte*. Como se dice en el «Vorwort zu der zweiten Auflage», firmado por su viuda, «Sophie Schlosser geb. du Fay», el autor de las ricas anotaciones de esta edición, completamente refundida, es el «Dr. iur. Philipp Ernst Lieber in Camberg»: «von ihm allein besorgte Herstellung der Noten, wie sie jetzt sind» (p. X). Ernst Lieber (1838-1892), nacido en Camberg (Bad Camberg desde 1981), fue un jurista y una personalidad significativa en el catolicismo político alemán del siglo XIX. La larga nota sobre el Soneto viene a propósito de su versión latina *O Deus, ego amo te*, que se había reproducido y traducido al alemán antes en el t. I, p. 273. La primera edición de Schlosser (sin el comentario de Lieber) fue de 1851-1852[189].

LUCA DE TENA 1999 = TORCUATO LUCA DE TENA, *La mejor poesía cristiana* (Barcelona, Martínez Roca, 1999). «El testamento espiritual de Torcuato Luca de Tena» se dice en la sobrecubierta, pues la obra apareció un mes después de su muerte, el 1 de junio de 1999.

MARMIER 1890 = XAVIER MARMIER, *Prose et vers, 1836-1886* (Paris, Lahure, 1890).

MARTÍN 1988 = *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, 2 vols.: col. Biblioteca Instituti Historici S.I., vols. 47-48 (Roma 1988).

MAURY 1826 = JUAN MARÍA MAURY, *Espagne poétique. Choix de poésies castillanes depuis Charles-Quint jusqu'à nos jours, mises en vers français* […] *par Don Juan María Maury*, 2 vols. (Paris, Mongie, 1826-1827).

MENDÍBIL & SILVELA 1819 = P. [PABLO] MENDÍBIL & M. [MANUEL] SILVELA190, *Biblioteca selecta de literatura española*, 4 vols. (Burdeos 1819).

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Edición Nacional de las Obras completas de Menéndez Pelayo*, 65 vols. (Santander 1940-1959).

MENÉNDEZ PELAYO 1881 = MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la pública recepción del doctor don Marcelino Menéndez Pelayo, el día 6 de marzo de 1881* (Madrid 1881). También en la *Edición Nacional*, VII (1941), p. 69-110, bajo el título: «La poesía mística en España».

MÉRIMÉE 1908 = ERNEST MÉRIMÉE, *Précis d'histoire de la litterature espagnole* (Paris, Garnier, 1908).

MÉRIMÉE 1922 = ERNEST MÉRIMÉE, *Précis d'histoire de la litterature espagnole*. Édition entièrement refondue (Paris, Garnier, 1922).

[189] En la primera edición de JOHANN FRIEDRICH HEINRICH SCHLOSSER, *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte*, 2 vols. (Mainz, Kirchheim und Schott, 1851-1852), se traduce el himno latino *O Deus*, sin reproducirlo en latín: *O Gott, von Herzen lieb' ich dich* (I, p. 244), y en I, p. 406-407, se da una nota sobre el mismo, pero muy breve, casi limitada a señalar su atribución a San Francisco Javier.

[190] No se trata de Manuel Silvela, el político (1830-1892), como se pone en algunas bibliografías, pues entonces habría publicado esta obra antes de nacer, sino del vallisoletano Manuel Silvela y García de Aragón (1781-1832).

MÉRIMÉE 1930 = ERNEST MÉRIMÉE, *A history of Spanish literature* (New York, Holt, 1930).

MÉRIMÉE 1931 = ERNESTO MÉRIMÉE, *Compendio de historia de la literatura española* (México, Hispania-Andrés Botas, 1931).

MICHAËLIS DE VASCONCELOS 1875 = CAROLINA MICHAËLIS [DE VASCONCELOS], *Antología española. Colección de poesías líricas. I. Poetas de los siglos XV-XVIII*: Colección de Autores Españoles, vol. 34 (Leipzig, F.A. Brockhaus – Verlag von Karl W. Hiersemann, 1875).

MIGNE 1840 = *Oeuvres très-complètes de sainte Thérèse* […] *publiées par M. l'abbé Migne*, 4 vols. (Paris 1840).

MÖNCH 1955 = WALTER MÖNCH, *Das Sonett. Gestalt und Geschichte* (Heidelberg, Kerle, 1955).

Obras de Santa Teresa 1844 = *Obras de Santa Teresa de Jesús. Segunda serie: El camino de perfección, El castillo interior o Las moradas, Conceptos del amor de Dios. Poesías*: col. Biblioteca Católica, tomo I (Barcelona, Juan Oliveres, 1844).

OCHOA 1847 = EUGENIO DE OCHOA, *Tesoro de escritores místicos españoles*, t. 1, *Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús, precedidas de su vida por Fray Diego de Yepes*: Colección de los mejores autores españoles, vol. 42 (Paris, Baudry, 1847).

OCHOA 1860 = CARLOS DE OCHOA [Y MADRAZO], *Antología española. Colección de trozos escogidos de los mejores hablistas, en prosa y en verso, desde el siglo XV hasta nuestros dias* (Paris, Carlos Hingray, 1860). De esta obra hay otra emisión (idéntica) en: Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1860.

PALAU = ANTONIO PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 36 vols. (Barcelona, 1948-1990).

PFANDL 1929 = LUDWIG PFANDL, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit* (Freiburg im Breisgau, Herder, 1929).

PFANDL 1933 = LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona, Juan Gili, 1933).

Philothea 1839 = *Philothea. Ein Sonntagsblatt für religiöse Belehrung und Erbauung*, III. Jahrgang, Nro. 38, 22 September 1839.

PÓLIT 1910 = *Poesies de Sainte Térèse* [sic] *de Jésus, détachées de ses Oeuvres Complètes* […] *avec la collaboration de M^gr^ Manuel-Marie Polit, évêque de Cuenca (Équateur)* (Paris, Beauchesne, 1910). Se dice en la portada que se trata de una edición aparte de la sección de poesías del último tomo de las *Oeuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, 6 vols. (Paris, Beauchesne, 1907-1910).

PUIBUSQUE 1843 = ADOLPHE DE PUIBUSQUE, *Histoire comparée des litteratures espagnole et française*, 2 vols. (Paris, G. A. Dentu, 1843).

RENOUARD 1995 = PHILIPPE RENOUARD, *Répertoire des imprimeurs parisiens, libraires et fondeurs de caractères en exercice à Paris au XVIIe siècle* (Nogent Le Roi, Jacques Laget, 1995).

ROA BÁRCENA 1887 = JOSÉ MARÍA ROA BÁRCENA, *Acopio de sonetos castellanos con notas de un aficionado* (México, Ignacio Escalante, 1887). Edición de 60 ejemplares.

SAINTE-BEUVE 1837 = CHARLES-AUGUSTIN SAINTE-BEUVE, *Pensées d'août. Poésies* (Paris, Eugène Renduel, 1837).

SANCHA 1855 = JUSTO DE SANCHA, *Romancero y cancionero sagrados. Colección de poesías cristianas, morales y divinas, sacadas de las obras de los mejores ingenios españoles*: col. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 35 (Madrid, Rivadeneyra, 1855). Como todos los volúmenes de la BAE, conoció muchas reimpresiones, durante más de un siglo.

SBARBI 1872 = JOSÉ MARÍA SBARBI, *Juicio crítico de la perla de nuestros sonetos ascéticos, emitido en una carta familiar, con visos de literaria, que dirige al señor don Juan Eugenio Hartzenbusch, su constante y más apasionado amigo don José María Sbarbi, presbítero*: La Ilustración Española y Americana, 16/n. 29 (24 de mayo de 1872) 451-454.

SBARBI 1881 = JOSÉ MARÍA SBARBI, *No me mueve mi Dios para quererte*: El Averiguador universal, Año 3, n.º 50, de 31 de enero de 1881, p. 18-25. Le responde FUENTE 1881a.

SBARBI 1897 = JOSÉ MARÍA SBARBI, *Ambigú literario* (Madrid, Viuda e Hija de Fuentenebro, 1897); en p. 132-146 el capítulo: «No me mueve mi Dios para quererte», que es una reedición del artículo de 1881.

SCHLOSSER 1863. Véase LIEBER 1863.

SERRA-BALDÓ 1945 = A. [ALFONS] SERRA-BALDÓ, *Une version française du sonnet "A Cristo crucificado"*: Bulletin Hispanique, 47 (1945) 133-138.

SILVERIO DE SANTA TERESA 1915 = *Obras de Santa Teresa de Jesús*, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C.D., 9 vols.: col. Biblioteca Mística Carmelitana, vols. 1-9 (Burgos 1915-1924).

SILVERIO DE SANTA TERESA 1935 = SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, 15 vols. (Burgos 1935-1944).

SINGER 1933 = SAMUEL SINGER, *Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen* (Bern, Franke, 1933).

SPERA 1997 = L. SPERA, «Figari, Pompeo», en *Diz. Biogr. Ital.*, t. 47 (1997), p. 547-548.

STORCK 1854a = *Todas las poesías de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús, escogidas y publicadas por W. [Wilhelm] Storck* (Monastero [= Münster], Theissing, 1854).

STORCK 1854b = *Sämmtliche Gedichte des heiligen Johannes vom Kreuze und der heiligen Theresia von Jesus, gesammelt und übersetzt von W. [Wilhelm] Storck* (Münster, Theissing, 1854).

SOMMERVOGEL = CARLOS SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruxelles 1890-1932).

URIARTE 2005 = JOSÉ EUGENIO DE URIARTE, S.J., *Apuntamientos y extractos para una disertación sobre el soneto: «No me mueve, mi Dios, para quererte»*. Edición, notas y comentarios de GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J.: Archivo Teológico Granadino, 68 (2005) 111-152.

VANDERMOERE 1845a = JOSEPH VANDERMOERE, S.J., *Acta Sanctorum Octobris* [...], *illustrata a Josepho Vandermoere, et Josepho Vanhecke, Societatis Jesu presbyteris theologis*. Tomus VII Octobris, quo dies decimus quintus et decimus sextus continentur. Pars prior (Bruxellis,Typis Alphonsi Greuse, 1845). Al P. Vandermoere se debe la parte *De S. Teresia virgine* de este tomo. Aparte de sus iniciales en los márgenes, véase SOMMERVOGEL, V, col. 1152, n. 3, y la obra siguiente.

VANDERMOERE 1845b = JOSEPH VANDERMOERE, S.J., *Acta S. Teresiae a Jesu, carmelitarum strictioris observantiae parentis, commentario et observationibus illustrata a Josepho Vandermoere, Societatis Jesu presbytero theologo, nonullis aliis ex eadem Societate operam conferentibus* (Bruxellis, Typis Alphonsi Greuse, 1845). Es una tirada aparte de la obra anterior, con paginación desplazada.

VANDERMOERE 1869 = JOSEPH VANDERMOERE, S.J., *Acta Sanctorum Octobris* [...], *illustrata a J. Van der Moere et J. Van Hecke, Societatis Jesu presbyteris theologis*. Tomus VII, quo dies decimus quintus et decimus sextus continentur. Pars prior (Parissis et Romae, 1869).

VEGA 1972 = ÁNGEL CUSTODIO VEGA, O.S.A., *La poesía de Santa Teresa*: col. BAC Minor, 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972).

VERD 2001 = G. M. VERD, S.J., *Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001); en IV, p. 3607-3610.

VERD 2004 = G. M. VERD, S.J., *El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 67 (2004) 109-145. Está digitalizado en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

VERD 2008 = G. M. VERD, S.J., *San Francisco Javier y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *Congreso Internacional Los Mundos de Javier, Pamplona, 8 a 11 de noviembre de 2006* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008), p. 487-508.

VERD 2012 = G. M. VERD, S.J., *San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 75 (2012) 99-166.

VEYRIÈRES 1869 = LOUIS DE VEYRIÈRES, *Monographie du sonnet. Sonnettistes anciens et modernes, suivis de quatre-vingts sonnets* (Paris, Bachelin-Deflorenne, 1869).

WADDINGTON 1886 = SAMUEL WADDINGTON, *The Sonnets of Europe. A Volume of Translations, Selected and Arranged, with Notes* (New York, Walter Scott, s.a.: Prefacio de 1886).

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 241-260

Dios trinidad en la experiencia de Ignacio de Loyola

Rogelio García Mateo

1. Búsqueda de una nueva identidad vocacional

Ningún indicio permite sospechar la vertiente místico-trinitaria que habría de adquirir la vida del convaleciente de Loyola cuando, después de unos meses de haber sido gravemente herido en la defensa de Pamplona (mayo 1521), a la edad de unos treita años, sale de su casa natal. Ha leído y anotado pasajes de la monumental obra del *Vita Christi Cartujano*[1] y de la vida de los santos, *Flos sanctorum*; siente devoción por San Pedro, San Francisco, Santo Domingo y otros santos, hasta el punto de ser atraído mediante ellos al seguimiento radical de Cristo, clarificando la diversidad de sentimientos y mociones que surgen en él (Au 8)[2]. Pero en el fondo es todavía un pricipiante que actúa según categorías de su mundo caballeresco: piensa competir con los santos en grandes hazañas. "Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer" (Au 7).

Durante el camino de Loyola a Barcelona, donde se quería embarcar como peregrino a Jerusalén, se acerca al monasterio benedictino de Monserrat para consagrarse a la Virgen, pero no muy lejos de allí se encuentra con un musulmán que negaba la virginidad de María después del parto, es decir, cometía un insulto tal a la Virgen que, según la mentalidad caballeres-

[1] Esta obra fue escrita originalmente en latín por el cartujo alemán Ludolf von Sachsen (+1378) y traducida al castellano por el literato Fray Ambrosio Montesino, publicada en 1502-1503 en Alcalá de Henares. Esta versión castellana, que fue la leída por Ignacio, está dividida en dos partes y repartida en cuatro tomos, con un total de ciento ochenta y un capítulos. La vida de Cristo se comenta con abundantes textos de la patrística y de la mística. Cf. R. García Mateo, El misterio de la vida de Cristo en los *Ejercicios* ignacianos y en el *Vita Christi Cartujano*. Antología de textos, BAC, Madrid 2002.

[2] Las citas ignacianas, de no indicarse otra cosa, se hacen según la edición manual de C. De Dalmases / M. Ruiz Jurado, San Ignacio Obras, BAC, Madrid 1997, con las siguientes abreviaturas: Au = Autobiofrafía, EE = Ejercicios espirituales, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús. Des =Diario espiritual.

ca, debería pagarse con la sangre. Aquí surge un conflicto en su conciencia, que muestra cómo Íñigo, ya en los primeros momentos de su conversión, ha descubierto que el ser cristiano implica la no violencia. Dos modos de vivir la fe se enfrentan en su interior: el común de aquel tiempo, que afirmaba la fe, si es necesario, con la fuerza de las armas, y el que acaba de descubrir del seguimiento de Cristo a la manera de los santos, como un Francisco de Asís.

> "Y así, después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a qué se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían lo caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar. Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que… la mula tomó el camino real" (Au 16).

Este modo de tomar una decisión, que visto desde hoy puede parecer incluso ridículo, muestra en realidad la sincera disponibilidad que ya está en el ánimo del principiante Íñigo. Según la mentalidad del mundo caballeresco, el instinto del animal puede manifiestar, en determinadas circustancias, lo que Dios quiere. Por ejemplo, Don Quijote soltó a Rocinante, porque mejor lo condujera a aquellas aventuras que eran las más importantes[3]. Por otra parte, en el AT se encuentra el pasaje en que Yahvé muestra su voluntad a través de las asnas de Balán (Núm 22,22). Visto así, la actitud que aquí se perfila es, pese a toda apariencia de simpleza, la de una entrega incondicional a la voluntad de Dios por encima de toda lógica esperanza, en la línea de la actitud de un Abraham (Gn 22, 1-13).

Una vez que ha llegado al monasterio de Montserrat hace, según el ceremonial caballeresco, una vela de armas ante el altar de la Moreneta, "adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo" (Au 18). Con esta clara alusión a la metáfora paulina del revestimiento de Cristo (Col 3, 9-10), Ignacio manifiesta cómo su vida quiere ser un despojarse del "hombre viejo" para revestirse del "hombre nuevo". Se trata de un seguimiento de conformación a Cristo, o sea, de una auténtica conversión en sentido

[3] M. de Unamuno, en el paralelismo que establece entre San Ignacio y Don Quijote, dice: "Y conviene veamos también en esto de dejarse llevar por el caballo uno de los actos de más profunda humildad y obediencia a los designios de Dios. No escogía como soberbio las aventuras, ni iba hacer esto o lo otro, sino lo que el azar de los caminos le deparase, y como el instinto de las bestias depende de la voluntad divina más directamente que nuestro libre albedrío, de su caballo se dejaba guiar" (*La vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid 1942, Ensayos II, 13). Esta reflexión parte de la ley natural como expresión de la ley divina; pero como el animal no está afectado por el pecado original como el hombre, la razón se considera en general más lejana del querer divino que el instinto del animal.

neotestamentario ("metánoia"), reconocimiento profundo de la realidad del pecado, del "hombre viejo", "según la carne" (Gál 5,16-21), como muestra la confesión general hecha en el mismo Monserrat, que duró tres días (Au 17).

Se podría pensar que, después del cambio experimentado en Loyola (junio 1521-febrero 1522), la vela de armas y la confesión general, Ignacio haya realizado plenamente su "gran mutación", como él llama a su cambio de vida (Au 12).

Deja Monserrat y se retira a la vecina ciudad de Manresa. Pensaba estar allí sólo unos días (Au 18), pero su estancia se prolongó por casi un año (marzo 152 - febrero 1523). Durante este tiempo se realiza la verdadera "metanoia" de Íñigo. Se distinguen unos primeros meses de tranquilidad y de alegría interior por su nueva vida. Pero a los comienzos optimistas siguió una profunda crisis existencial y religiosa, con un acentuado alternarse de experiencias de desolación y consolación, semejantes a los que tuvo en Loyola, pero ahora más intensos, en particular cuando tenía una visión similar a una serpiente con "muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuantas más veces la veía, tanto más crecía la consolación"(Au 19).

Pero en medio de tales consolaciones, le asaltó un "pensamiento recio que lo molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánima: - ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?" (Au 20). Se trata, por tanto de una tentación de seducción que lo quiere apartar del camino emprendido, poniéndole como imposible e iluso su cambio de vida. Un reflejo de esta tentación se encuentra en la segunda regla de la discreción de espíritus. Si en la primera se refiere a "las personas que van de pecado mortal en pecado mortal" (EE 314) y puede remitir a su propia vida antes de la conversión, la segunda, que trata de aquellos que ya han iniciado un camino de conversión, van "purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro de bien en mejor" (EE 315), es una clara referencia al momento de Manresa que estamos comentando, pues, en estas personas es propio "del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante".

Los deseos de penitencia por su vida de pecado agravaron la situación. La fama y la honra habían sido valores determinantes en él. "Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con grande y vano deseo de ganar honra" (Au 1). Un orgullo desmesurado que busca lo mejor y lo *más* grande estaba muy arraigado en su modo de ser[4]. Con la conversión él quiso hacer,

[4] R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural, Bilbao 2000, 30-46.

en sentido espiritual, algo semejante para encontrar la reconciliación con Dios. "Y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y placer a Dios" (Au 14). Aquí el orgullo caballeresco aparece espiritualizado, pero sigue siendo orgullo. Esto le llevó a un ascetismo exagerado, queriendo hacerse digno delante de Dios, "distinguiéndose" por sus obras de penitencia, de modo semejante a como un caballero lo hace ante su señor:

> "Y en estos pensamientos tenía toda sus consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era la humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir esas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia" (Au 14).

2. Hallar a Dios como Trinidad

Iñigo no había encontrado todavía el Dios misericordioso del Evangelio. La expresión "obras grandes exteriores" deja entrever cómo él, en su retrospectiva autobiográfica, se da cuenta de que su vida penitencial de entonces, en Manresa, se situaba dentro de una actitud de tipo pelagiano, que cree que la justificación, el perdón de los pecados, se consigue autónomamente, sin la gracia, a través de las obras de penitencia; "y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a media noche continuamente, y en todos los demás ejercicios; mas en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos" (Au 13); tampoco en las repetidas confesiones encontraba la paz de la conciencia, de la reconciliación con Dios, llegando incluso a dudar de encontrarla, cayendo en un estado de desesperación; le venían

> "muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: –Señor, no haré nada que te ofenda– replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces" (Au 24).

Aquí el abismo entre la santidad de Dios y la experiencia pecadora de Íñigo se dilata hasta el paroxismo, como consecuencia de una idea vindicativa de Dios, que exige compensación penitencial por los agravios de los hombres. Íñigo no percibía aún que el Dios de Jesucristo ofrece una salvación incondicional a todo ser humano. En la penitencia no se realiza algo que esté fuera de Dios, de lo cual tendría necesidad para recompensar al pecador. La posibilidad de un acto meritorio y su realización son dones de la gracia: "Es

Dios quien con su benevolencia obra en vosotros así el querer como el obrar" (Fil 2,13). Los esfuerzos humanos no significan acciones autónomas, independientes de lo divino, sino que es Dios el que suscita y concede el actuar del hombre para el bien. Esto finalmente lo captó Íñigo:

> "en la fin de estos pensamientos la vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejarla; y con esto quiso el Señor que despertó como de un sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las licciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido.Y así determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día en adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido liberar por su misericordia" (Au 25).

No por los méritos de penitencias y de ascesis extrema, sino por la misericordia divina es como se hallan el perdón y la paz de la conciencia. De esta manera Ignacio descubrió personalmente una actitud fundamental de la vida cristiana. Es Dios quien se acerca al hombre, quien lo justifica y éste puede solamente disponerse con sus obras a recibirlo gratuitamente, a esperarlo desde su incapacidad de llegar a él[5]. Se siente una iniciativa superior ante la cual no cabe otra postura que la escucha y la acogida en el sentido más auténtico de estas expresiones, es decir, como un niño. "En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole"(Au 27).

De este modo se dice a la vez que tal experiencia se inscribe dentro de los parámetros más específicos del Evangelio: el hacerse como niños para entrar en el reino de los cielos (Mc 10,13-16), y el discurso de la última cena: "El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os hará recordar todo lo que os he dicho"(Jn 14,25).

Hasta ahora Ignacio ha hecho cuanto estaba en su mano como respuesta a su nueva identidad vocacional: cambio de vida, profunda purificación de su relación con Dios, que en no pocos aspectos recuerda a la "noche oscura" sanjuanista[6], y disponibilidad a la acción divina concreta en él. Así, por me-

[5] Es cierto que en este buscar ignaciano se pueden encontrar puntos de encuentro con la conocida actitud de Lutero a la búsqueda del Dios misericordioso (gnädiger Gott), como autores protestantes han resaltado. Cf R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural, Bilbao 2000, 228 ss.

[6] A. Haas ha comparado la purificación manresana de Ignacio con la doctrina de san Juan de la Cruz, resaltando cómo en Ignacio se da una unidad entre la purificación de los sentidos y la del espíritu, de manera que el creyente se siente afligido con dudas, escrúpulos y perplejidades, aumentando en la "noche del espíritu", en la que el conocimiento de la pecaminosidad

dio de mociones y visiones, sobre todo durante la oración, recibe, al final de su estancia en Manresa, un hondo conocimiento del misterio de la salvación, en particular, de la Trinidad:

> "Y estando un día rezando en las gradas del mesmo monasterio las Horas de Nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión que de allí salía nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer, ni después de comer podía dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad" (Au 28).

Por todo ello, se constata cómo la llamada "conversión" de Ignacio, lejos de consistir en un hecho puntual que afectara sólo a la esfera moral o ascética, es todo un complejo proceso, fundamental y fundante para su vida, caracterizado sobre todo por una nueva experiencia de Dios, trasformando a Íñigo en un auténtico místico. Esto se ve en la ilustración del Cardoner, agosto o septiembre de 1522, apenas 15 meses después de la herida de Pamplona y al final de su estancia en Manresa. Fue a visitar una iglesia apartada del centro de la ciudad, que pertenecía al antiquísimo monasterio de San Pablo. El camino iba al borde de una alta escarpada a cuyos pies corre el río Cardoner.

> "Y yendo así en sus devociones, se sentó así con la cara hacía el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración grande que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se pueden declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una gran claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" (Au 30).

El relato de esta experiencia, un año antes a su muerte, o sea, a distancia de treinta y tres años en que tuvo lugar, muestra que ella no cesó de inspirar su vida, que no fue una visión pasajera de tipo imaginario, sino con "los ojos del

entendimiento", que obviamente no significa un conocer por medio de razonamientos. "Entendimiento" remite aquí al don del Espíritu Santo, del que Tomás de Aquino dice, hablando de la visión de Dios, que hay una que es perfecta, por la que se ve la esencia de Dios, y otra imperfecta, que no ve a Dios, pero se hace consciente de que Dios excede cualquier cosa que el entendimiento pueda comprender[7]. El don de entendimiento no sólo purifica los afectos desordenados, sino también la inteligencia –"los ojos"– de los errores que provienen del conocer imperfecto[8]. Lo cual concierne no sólo a la cualidad del conocimiento, sino, como resalta Ignacio, también a la cantidad, de manera que en esa ilustración recibió más conocimiento que en toda su vida. Todo ello le produjo, a su vez, una nueva percepción de la realidad, "le parecían todas las cosas nuevas".

Aunque no explica en qué consiste esa novedad, en cualquier caso se da a entender que su mística difiere del apofatismo de aquellos místicos que insisten en la eliminación de todo contenido. Así, hablando de la veracidad de sus experiencias, declara: "Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese la Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente porque las ha visto" (Au 29). Aquí no hay incompatibilidad entre Escritura y mística, como algunos teólogos, principalmente protestantes, han declarado y defendido. La teología dialéctica (K. Barth, E. Brunner) ha considerado la mística incluso opuesta a la revelación bíblico-cristiana, porque se traspasan los límites de las criaturas respecto al creador, promoviendo la autodivinización del hombre[9].

Sin duda, hay ciertas formas de mística que pueden directa o indirectamente tender a esto. Pero ésa no sería una mística cristiana. Los místicos cristianos no quieren autosantificarse, sino afirmar la santidad divina y, a la vez, superar el esquema cosificante que reduce Dios a un objeto, aunque sea el más noble. Jesucristo es el modelo de toda mística cristiana. La experiencia que Jesús tiene de Dios –"el Padre y yo somos una misma cosa"– es también aquella en la que el cristiano, mediante el Espíritu Santo, participa[10].

3. Padre-Hijo-Espíritu Santo

Aunque no se dispone de los documentos autobiográficos necesarios para poder seguir todo el íter místico-trinitario del santo de Loyola, no obstante,

humana se hace mucho más intenso, sintiendo como un rechazo de Dios, que la tentación aprovecha para separar al orante definitivamente de Dios. Cf. A. HAAS / P. KNAUER, Das Geistliche Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola, Einführung , Freiburg 1961.

[7] Sth II-II, q.8, a.7.

[8] Ibid.

[9] E. BRUNNER, Die Mystik und das Wort, Tubinga 1929.

[10] H. DE LUBAC, Mistica e mistero cristiano, Milán 1979, 7s.

se poseen, como estamos comprobando, testimonios valiosos que proporcionan datos fundamentales a este respecto. Junto a la ilustración del Cardoner, sobresale la llamada visión de La Storta, a unos 15 kilómetros de Roma[11]. Ignacio desde su ordenación sacerdotal (Venecia, 24 junio 1573) rezaba a María "para que lo pusiera con su Hijo"(Au 96). En una pequeña capilla de la ciudad, La Storta, "haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo"(Au 96).

Esta es la descripción sintética del hecho que Ignacio dio 18 años después, al contar su relato autobiográfico. Pero P. Laínez y Fabro, que lo acompañaban, recibieron sin duda una confidencia inmediata, mucho más detallada, como se expresa en un escrito de Laínez en el que dice que Ignacio tenía la sensación de que el Padre lo animaba a no tener miedo de entrar en la ciudad: "Yo os seré propicio en Roma", y cómo también le pareció "ver a Cristo con la cruz al hombro y junto a él el Padre que le decía: quiero que tomes a éste por servidor tuyo. De modo que Jesús lo tomó diciendo: yo quiero que tú nos sirvas. Por esta razón, cogiendo gran devoción a este santísimo nombre, quiso que la congregación se llamase Compañía de Jesús"[12].

El Dios trinitario comprende tres Personas distintas pero subsistentes en la unidad esencial divina, lo cual implica de parte del creyente una relación tripersonal con Dios, no sólo con el Padre, sino también con el Hijo y el Espíritu Santo. Evidentemente, no era Ignacio el primero en relacionarse así con Dios. Los libros de Horas, con uno de los cuales Ignacio ha dicho arriba que rezaba, ofrecen diversos ejemplos de este tipo de oración: "Potentia Patris, confirma me; Sapientia Filii, illumina me; Consolatio Spiritus Sancti, consola me. Pater est pax, Filius est vita, Spiritus Sanctus es remedium consolationis et salutis. Divinitas Dei benedicat me"[13]. El propietario de este libro, impreso en Flandes en 1505-1514, era Rodríguez de Fonseca, coetaneo de Ignacio. En otro de estos libros, procedente del siglo XV, se dice:

> "Adoro te, Pater; adoro te, Fili; adoro te, Spiritus Sancte: tres in personis, unus in substatia Deitatis. Adoro te, Pater, qui misisti Filium tuum in mundum propter nos pecatores; adoro te, Fili, qui venisti redimere nos; adoro te, Sancte Spiritus, qui reples corda

[11] Los votos, que Ignacio y sus primeros seis compañeros hicieron, al terminar los estudios de París, en Montmartre, prometían, junto a la pobreza y la castidad, ir a Jerusalén para visitar los Santos Lugares y ayudar a los necesitados, pero si el embarque para Tierra Santa se hiciera imposible, irían a Roma a ponerse a disposición de lo que el Papa les ordenara. Visto que el año 1537 pasaba sin tener una posibilidad de embarque, decidieron ir a Roma. Ignacio iba acompañado de P. Fabro y D. Laínez, los demás compañeros en grupos de dos.

[12] P. LAÍNEZ, Fontes Narrativi, Monumenta Historica Societatis Iesu, vol II, 133.

[13] P. LETURIA, Estudios Ignacianos, vol. II, Roma 1957, 122ss.

tuorum fidelium igne tui amoris. Adoro te, Sancta Trinitas, in individua unitate; adoro te, sancta Unitas, in personarum Trinitate."

Estos textos no sólo dan un contexto al modo de orar ignaciano, sino que expresan a su vez cómo el misterio trinitario enriquece la oración. Sin olvidar las dimensiones metafísicas del dogma (trinidad inmanente), resaltan su realidad económico-salvífica. Pero a diferencia del formalismo, de las especulaciones y exageraciones logicistas que surgen por este tiempo con el nominalismo, el misterio trinitario aparece aquí lleno de vida y profundidad espiritual, con referencias a la Escritura.

Se afirma claramente la identidad de cada persona divina con la esencia del único Dios y se resalta cómo este misterio es sobre todo un misterio no de especulación, sino de adoración. La Divinidad debe ser adorada en sí misma y en cada una de las tres Personas: *Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitatem veneremur*, decía ya el Símbolo *Quicumque* (Dz 75). En el Credo (Nicea-Constantinopla), que se sigue recitando hoy, cuando se confiesa al Espíritu Santo, se dice: *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*. El encuentro personal con el Dios trinitario está marcado, tanto en Manresa como en La Storta, precisamente por una profunda devoción, por la actidud de veneración y adoración contemplativa, que lo llevó incluso, como se vio antes, a las lágrimas.

El escrito, que más amplia y detalladamente pone de manifiesto su vida místico-trinitaria, es el llamado *Diario espiritual*, en el que se recogen las experiencias espirituales que Ignacio tuvo al determinar el régimen de pobreza de la Compañía[14]. Se trata de un escrito muy personal, redactado para el uso de su autor, sin ánimo de que un día pudiera ser publicado. Su estilo es de frases breves, telegráficas, a veces escritas en clave no fácil de descifrar. Entre los intentos realizados para dilucidar su contenido, después de la primeras consideraciones de J. de Guibert, que resaltaba que aquí aparece "una vida mística en el sentido más estricto de la palabra, conducida por vías de la contemplación infusa en el mismo grado, si no de la misma manera, que un San Francisco de Asís o un San Juan de la Cruz"[15], hallamos las interpreta-

[14] Fue unos años después de la visión de La Storta, ya elegido Superior general de la nueva orden, cuando estaba redactando sus Constituciones. La forma de hacerlo era la oración y la reflexión (Au 101). En relación al voto de pobreza, Ignacio se decidió por no admitir rentas ni para las casas de los jesuitas profesos ni para las iglesias en que ellos ejercitan sus ministerios. Pero una vez tomada la decisión se presenta a Dios, "para que su divina Majestad la quiera rescibir y confirmar" (EE 183). A ello Ignacio dedica la celabración de la misa durante más o menos un año: el primer cuaderno comprende del 2 de febrero hasta el doce de marzo de 1544; el segundo comienza el 13 de marzo del mismo año hasta febrero del año siguiente.

[15] La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Roma 1953, 27. Aquí hay que subrayar que la publicación del Diario (1934) inició un cambio cualitativo en la apreciación de la figura del Santo de Loyola, valorada hasta ahora principalmente desde categorías ascético-militares.

ciones de A. Haas, C.M. Abad e I. Iparraguirre. Mientras los dos primeros se centran en el proceso místico-trinitario, como veremos después, Iparraguirre destaca sobre todo que en el Diario se trata, como en los Ejercicios, de una *elección*, pero Dios, como remarca Iparraguirre,

> "se ha propuesto otra cosa: enseñarle a someterse de modo más pleno y radical a Él […]. Al principio San Ignacio busca confirmación del objeto de la elección. Pero pronto se preocupa de algo más hondo: no la elección, sino la actitud interna. De si no hay "avidez" y "desorden" en su afán de buscar la confirmación. Y paulatinamente va haciendo menos de su parte y dejando más la iniciativa divina […]. Le acompañan lágrimas, visiones, visitas. Pero ya Ignacio ha probado algo mucho más íntimo: esa seguridad interna que ha puesto Dios directamente en su alma. No a través de la voz indirecta de la consolación, que busca el principio, sino de la más íntima y divina de la 'loqüela'"[16].

Mientras ofrece su elección acude a los "mediadores", en particular a María: 2-14 de febrero. Esto lo llama Abad el "Ciclo de los mediadores", al cual sigue el de "Trinidad", sin recurrir a los mediadores: 15-21 de febrero. En el tercero aparece Jesús, Mediador único ante el Padre: 22 de febrero-5 de marzo. Y por último, distingue Abad el "Ciclo de acatamiento" (14 de marzo al 4 de abril) y el de la "loqüela" (11-28 de mayo). En todas estas vivencias el misterio trinitario constituye el centro en torno al cual giran las experiencias anotadas en el Diario[17].

A. Haas ve, por su parte, en las experiencias trinitarias del Diario un desarrollo de las tenidas en Manresa, donde de un modo gráfico Ignacio afirma que veía "la Santísima Trinidad en figura de tres teclas de un órgano", unidad de melodía y diferencia de tonos, que, expresado teológicamente, significaría unidad de la naturaleza divina en la diversidad de las tres personas[18]. La doctrina teológica del misterio trinitario la conoció Ignacio, después de la experiencia manresana, haciendo los estudios de teología, sobre todo en París[19]. De este modo adquirió unos conceptos trinitarios, como, por ejemplo, "esencia divina", que le ayudaron a precisar algunas de sus experiencias.

"Al *Te igitur* sentiendo e viendo, no en oscuro, mas en lúcido *y mucho lúcido*, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece y de esta esencia parecía ir o derivar el Padre; de modo

[16] Introducción, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, 351.

[17] Diario Espiritual de San Ignacio de Loyola, Santander 1956,

[18] A.HAAS / P. KNAUER, Das Geistliche Tagebuch, Einführung, Freiburg 1961.

[19] Estudió teología según los dos manuales fundamentales de aquella época: las Sentencias de Pedro Lombardo y la Suma teológica de Santo Tomás. Cf R. GARCÍA VILLOSLADA, San Ignacio de Loyola. Nueva biografía, Madrid 1986, 334-337.

que al decir: *Te*, id est, *Pater* primero se me presentaba la esencia divina que el Padre. Y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción o sin división de las tres Personas, tanta intensa devoción a la cosa representada" (Des 121).

Explicar la unidad de la Trinidad es una cuestión muy debatida. Se puede pensar que Ignacio resalta aquí sobre todo la unidad esencial divina, ya que antes se le "presentaba la esencia divina que el Padre", "sin distinción o división de las tres Personas". Aquí conviene precisar que "esencia divina" no se debe entender una "forma" que limita el ser infinito de Dios. Dios, por definición, no tiene otra esencia que su propio existir[20]; lo cual, lejos de calificarlo como algo vago o abstacto, supone un dinamismo vital constante e inconmensurable hacia su propia finalidad (*acto puro*, *amor puro*). Por tanto, el término "esencia" se interpretaría mal si se aplicara a Dios de la misma forma como se aplica a los seres finitos a los que, al constituirlos, los limita con una cualidad o cualidades propias, esenciales para la identidad de ellos. Con todo, Ignacio tiene la impresión de que su experiencia supera con creces todo tipo de estudio: sus "inteligencias de la santísima Trinidad" ilustraban su entendimiento, "a tanto que parecía que con buen estudiar no supiera tanto, y después mirando más en ello, en el sentir o ver entendiendo me parecía aunque toda mi vida estudiara"(Des 52).

El texto antes citado, "primero se me presentaba la esencia divina que el Padre", no afirma que la esencia divina sea anterior al Padre, esto llevaría a una cuaternidad; es más bien una percepción subjetiva ("se me presentaba"). Lo que sí se puede decir es que la esencia divina, en cuanto realidad sustancial, es común a las tres Personas, subsistiendo en cada una de ellas, de manera que la Trinidad no deriva en tres conciencias divinas separadas, esto significaría triteísmo. Las tres Personas son esencialmente iguales y eternas, sólo el Padre, el no engendrado, el ingénito, el principio sin principio, es el origen personal del Hijo y del Espíritu. Pero no por ello es persona absoluta. El mismo nombre de "padre" implica una relación indisoluble con un hijo. No hay padre o madre sin hijo. Esto, que en el ser humano se puede quedar sólo en una posibilidad, en el Dios trinitario, en cambio, es esencial. "Hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la únca fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a él"[21].

Para Ignacio no existe, pues, una deidad a la que se añadirían luego las Personas. Él experimenta que el único Dios es "Padre", sin por ello quebrantar la igualdad ontológica eterna de las tres Personas: "Después, al preparar

[20] Sth I q.6, a.3.

[21] L. LADARIA, El Dios vivo y verdadero, Salamanca 1998, 312.

el altar y al vestir, un venirme: Padre eterno, con [firma me]; Hijo eterno, con [firma me]; Espíritu Santo eterno, con [firma me]; santa Trinidad con [firma me]; un solo Dios mío con [firma me]" (Des 48). Pese a toda unidad e igualdad eterna, el Padre posee una prioridad personal, está constituido por sí mismo, porque no procede de ninguna otra persona, por eso la eternidad del Hijo y la del Espíritu están ligadas a la esencial relación con el Padre, que es la primera persona y principio (*archê*) del que las otras dos proceden. En un texto, al que tal vez por encontrarse en sus enseñanzas catequéticas no se le ha prestado la atención que se merece, Ignacio recoge con sencillez y maestría estos aspectos fundamentales de la teología trinitaria:

> "Al hacer la señal de la santa cruz, nos llevamos la mano a la cabeza que significa Dios Padre, que de nadie procede; cuando nos ponemos la mano en el vientre, significamos al Dios Hijo, nuestro Señor, que procede del Padre, y bajó al vientre de la Santísima Virgen María; cuando llevamos la mano de un lado al otro, significamos el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo; cuando ponemos las manos juntas significamos que las tres Personas son en verdad una esencia"[22].

Principio y base de la Trinidad es el Padre. Esto lo vive Ignacio en diversas formas y circunstancias: "Fuera de casa, en la iglesia, antes de la misa, un ver la patria celeste o el Señor de ella, in modo de inteligencia de tres Personas, y en el Padre la segunda y la tercera" (Des 89). La índole peculiar de la unidad de las tres Personas la siente Ignacio igualmente desde la oración. Era el momento en que él deseaba hallar devoción expresamente en la Trinidad, pero sólo la encontraba en las oraciones al Padre, lo cual no le parecía

> "ser consolación o vistación en la Santísima Trinidad. Mas en esta Misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit*, que en hablar al Padre, en ver que era una Persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda Ella; cuanto más que las otras personas eran en ella esencialmente. Otro tanto sentía en la oración del Hijo. Otro tanto, en la del Espíritu Santo; gozándome de cualquiera en sentir consolaciones, atribuyendo y alegrándome en ser de todas tres" (Des 63)".

Las palabras de Jesús: "Yo y el Padre somos una misma cosa" (Jn 10,38). O: "El Padre está en mí y yo estoy en el Padre" (17,21). "Y yo rogaré al Padre y él os dará otro paráclito" (Jn 14,16), constituyen el punto de partida de la

[22] Monumenta Ignatiana Societatis Iesu, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae e Instrutiones, vol XII, 666.

peculiar relación trinitaria, que la teología llama "*perikhoresis*"[23], como expresión de la interacción mutua o recíproca inhabitación de las tres Personas. Esto, lejos de quedarse en una especulación teológica, expresa la más profunda solidaridad y amor que puede haber entre distintos seres, sin que uno sea absorbido o anulado por el otro. El amante encuentra su felicidad estando plena y eternamente en el amado, pero sin dejar de ser él mismo y sin eliminar al amado. El amado, a su vez, halla su dicha recibiendo en sí mismo total y para siempre al amante, pero sin perder su propia identidad. Esto que toda forma de amor humano desea y vive, aunque sólo parcialmente, es lo que plena y eternamente caracteriza a Dios como "perikhoresis" trinitaria, como amor íntimo e infinito, que se difunde a los seres creados. Así, del Padre con el Hijo, en comunión de vida compartida, procede el Amor eterno del Espíritu. La primacía y vitalidad intratrinitarias del Padre lo constituyen, a su vez, *ad extra*, en creador del universo y en fuente de todo amor y misericordia:

> "queriendo prepararme para la misa dubitando a quien me encomendar primero y cómo; me puse de rodillas con este dubio, mirando por dónde comenzar, me parecía que más se me descubría del Padre y me atraía a *sus misericordias*, sentiendo en mí más *propicio y más aparejado para impetrar* lo que deseaba…" (Des 32).

4. Creador

4.1 El Creador y su obra

En las ilustraciones de Manresa figura, junto al misterio trinitario, el de la creación: "Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que de ella hacía Dios lumbre" (Au 29). No deja de llamar la atención la semejanza de esta visión con lo expresado en el pasaje del Diario citado más arriba, cuando dice que al "*Te igitur*" se le presentó el ser divino "en lúcido y muy lúcido" y en "figura esférica, un poco mayor de lo que el sol parece".

La imagen esférica, según los arquetipos religiosos, refleja la idea de que Dios es el ser sin origen, sin principio ni fin, o sea, es plenitud en sí mismo. Su acción creadora, lejos de denotar una indigencia ontológica, muestra la voluntad de comunicar su plenitud divina a otros seres. La paternidad divina no es una consecuencia de la creación, sino al contrario, Dios crea porque es Padre, plenitud de vida que se comunica intratrinitariamente, como hemos

[23] El Dios Cristiano. Diccionario Teológico, Salamanca 1992, 1086-1094.

visto, y al externo creando, haciendo partícipes a otros seres de la *luz* de su divinidad. Crear en sentido bíblico es comunicar la corriente infinita de luz (de energía, de bondad y gloria) del ser divino: "Hágase la luz" (Gen 1,1). Junto al libro del Génesis y a los Salmos (Sal 36,10) está el Evangelio de Juan donde se habla de lo divino como luz (Jn 1,4-9).

A. Orbe, interpretando la deificación del hombre según Ireneo, resalta cómo Dios es comparado a la luz. Así como los que ven la luz se adentran en ella y participan de su claridad, del mismo modo los que contemplan a Dios se adentran en él y participan de su gloria. "La claridad del creador no ilumina por fuera. Es una luz que se adentra en quienes Le contemplan. En particular, al hombre. Sin perder su transcendencia e infinitud se hace asequible (en cuerpo y alma) y los vivifica"[24].

La luz intradivina y la luz creatural constituyen dos caras de la gloria de Dios. En este sentido, se dice en los Ejercicios: "mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba […], así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas" (EE 237). Estas comparaciones expresan una neta conexión de la luz con el bien. El bien es como la luz en cuanto que ilumina comunicando su bondad a lo que lo circunda. No se trata, por tanto, de la expansión natural de una luz primera que se multiplicaría en la diversidad de infinitos rayos divinos, como sería el caso de las emanaciones panteístas, en las que en el fondo Dios queda identificado con la totalidad del universo. El inmanentismo panteísta está tan lejos de la mente ignaciana como el transcendentalismo deísta que separa totalmente a Dios del mundo. "Hallar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Él" (Const 288), que es una de las frases más emblemáticas del pensamiento ignaciano, remite a lo que se podríamos llamar 'pan-en-teísmo" cristiano, que, al reflexionar sobre el hecho de la creación y, en particular, de la encarnación tuvo que plantear el problema de la relación que Dios mantiene con el mundo[25].

El origen divino del universo *ex nihilo sui et sujecti*, como dice el dogma cristiano[26], afirma que la acción creadora es del único Dios en su realidad tripersonal y que su acción se realizó sin materia preexistente y sin condicionamiento de ningún género, en absoluta libertad; lo que lleva consigo reconocer la contingencia de todo lo que no es Dios, abandonar toda

[24] A. ORBE, "Gloria Dei vivens homo" en *Gregorianum* 73 (1992) 243.

[25] Esto es uno de los elementos constitutivos de la teología de la creación. Cf. G.L. MÜLLER, Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia, Cinsinello Balsamo, 1999, 206-211.

[26] El concilio ecuménico Lateranense IV (1215) profesó que no hay más que un Dios verdadero, eterno, inmenso e inaccesible, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia. Los tres son consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, desde el

forma de panteísmo y toda concepción cíclica del eterno retorno. Dios no forma parte del mundo, sino que constituye una realidad inaccesible al ser humano: el totalmente Otro (qds)[27], que, al llamar a la existencia, comunica, según su voluntad, la energía de su potencia creadora; no hay nada que quede al margen de su acción creativo-salvífica, de manera que, como se dice en el *Epistolario* ignaciano, ella se refleja "en todo lo bueno que en las criaturas parece" (I, 100, 496)[28], "porque todo lo bueno ha de manar de su infinita y suma Bondad y liberalidad"(VI, 279). 'Bondad' es, sin duda, uno de los atributos divinos que Ignacio más utiliza, muchas veces unido al de 'infinitud'. La "su infinita e suma Bondad" se halla como una expresión bastante frecuente en el Epistolario. Que la bondad se entiende tanto del Padre, como del Hijo, del Espíritu o de toda la Trinidad, lo muestran frases como: "Plega a la altísima y santísima Trinidad, por su infinita y suma bondad" (I, 245)[29].

Partiendo de la diferencia ontológica entre la bondad divina y la pecaminosidad humana se dice en los Ejercicios:

> "considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia" (EE 59).

Y se podría añadir: su eternidad a mi finitud, su majestad a mi pequeñez, etc. La afirmación de los atributos divinos reclama en el creyente la comprensión de su condición creatural, de su contingencia y pecaminosidad,

---

principio del tiempo, creó a la vez, de la nada, a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, los ángeles y el mundo terrenal y después a la criatura humana, que, de alguna manera, pertenece a estas dos esferas de lo real, al estar compuestos de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos en su naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos (Dz 800).

[27] En la Escritura "santo" (qds) desiga la dimensión inefable, la total alteridad de lo divino respecto a los seres creados: Os 11,9; Is 6,3, etc.: el hombre es mortal, Dios es inmortal; el hombre es temporal, Dios es eterno, etc.

[28] MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Santi Ignatii de Loyola Epistolae e Instructiones*, XII volúmenes. Como en la cita de arriba, se citará en adelante el Epistolario ignaciano, indicando volumen y página.

[29] Resulta evidente que la experiencia ignaciana de Dios como bondad creadora encuentra todo un contexto espiritual y teológico.. Están en primer lugar las corrientes agustiniana y dionisiana, que fueron recogidas tanto por la espiritualidad como por la teología medievales. La mística renano-flamenca, la Cartuja, la *Devotio moderna* hablan de Dios preferentemente como bondad. En el *Vita Christi Cartujano* y en la *Imitación de Cristo* son numerosos los textos en que se habla de la bondad divina. Respecto a la teología observamos que el manual de teología de la época, las *Sentencias* del Lombardo resalta la "bonitas" como atributo trinitario, con especial referencia al Espíritu Santo (Lib I, dist 34). Después será Buenaventura quien más insista en Dios como Bien. Pero igualmente el mundo caballeresco se dirige a Dios como la "sua infinita bondad", así en el pasaje del *Amadís*, recordado en la vela de armas (Au 17).

pero la grandeza todopoderosa de Dios no se entiende en sentido abstracto o despótico, sino misericordioso:

> "Acabar con un coloquio de misericordia" (EE 61), dando gracias ("exclamación admirativa con crecido afecto"), porque a pesar de tantas infidelidades y pecados Dios sigue teniendo misericordia. Si ésta faltase, si Dios dejara de sostener por un momento los seres que él ha creado, faltarían el obrar, la respiración, la vida, desaparecería todo. El universo en su diversidad de seres existe porque Dios lo ama y quiere que sea expresión de su "divina majestad" [30].

Junto a la bondad destaca en los escritos ignacianos la denominación *divina majestad*. En los Ejercicios aparece unas veintiséis veces, con frecuencia asociada a "Criador y Señor" (EE 5, 16, 20); muy conocida es la expresión de la Contemplación para alcanzar amor: "en todo amar y servir a su divina Majestad" (EE 233). En las Constituciones, donde aparece unas veintitrés veces, por ejemplo, al tratar de los candidatos a la Compañía, se dice:

> "y porque quanto más aprobada fuere su constancia, tanto sean más estables y firmes en el servicio divino y vocación primera, para gloria y honor de su divina Majestad"(Const 18); o en el caso de que la acción apostólica requiera enviar más jesuitas, "sin perjuicio de otras cosas de más gloria divina y bien universal, podrá el Superior hacerlo como la unción del Santo Espíritu le inspirare o en la divina Majestad mejor y más conveniente sintiere"(Const 624)[31].

Con "majestad" se expresa la grandeza, la magnificencia, la soberanía[32]. Fue a los dioses a los que los romanos atribuyeron el máximo de *maiestas*. No es, pues, de extrañar que pasase al vocabulario cristiano para designar la magnificencia y la soberanía de Dios omnipotente, representado en la figura del *Pantocrator*; representación de Cristo triunfante y Juez, sentado, con ademán de monarca y con los Evangelios en la mano izquierda y la derecha en actitud de bendecir; es un tema iconográfico de origen bizantino, pasó en

[30] Sth. I, q.19, a.6

[31] Voz "Divina Majestad" en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, vol I, 652-656.

[32] Viene del latín *maiestas*, sobre la raíz indoeuropea *meg-*(grande); también dio los adjetivos latinos *magnus, maior, maximus*. Se aplicó como título a los reyes y emperadores; pero su origen romano no tiene nada que ver con la realeza, sino que define la grandeza y autoridad del pueblo romano y de sus instituciones.Cf. Voz "Majestad" en *Enciclopedia Universal* Espasa-Calpe, vol. XXXII, 384.

el arte románico a imágenes que representan a Cristo en la cruz, vestido con túnica y brazos extendidos casi horizontales; tales imágenes son conocidas como Cristo Majestad, se pueden ver en los tímpanos de las fachadas de las iglesias románicas, góticas y renacentistas[33]. Todo ello da un idea del denso significado religioso que tenía el tema de la majestad en la época de Ignacio.

"Majestad", aplicada a Dios, comprende un amplio campo semántico de propiedades divinas: dignidad, gloria, soberanía, santidad, o sea, en la expresión ignaciana "divina majestad" se incluyen la absoluta dignidad, santidad y trascendencia del ser divino, que lo sitúa en el rango supremo de poder y de gloria, propio del "Deus semper maior". El enlace de la "divina majestad" ignaciana con el "Deus semper maior" agustiniano lo puso de relieve E. Przywara en varios escritos[34]. La expresión "majestad" está incluso etimológicamente, como ya se ha dicho, relacionada con los adjetivos "más" y "mayor" que son elementos constitutivos del "magis" ignaciano[35]. De este modo, el lema "omnia ad maiorem Dei Gloriam" integra la "divina Majestad" y el "magis"; en consecuencia, la gloria divina, lejos de significar un estado fijo o estático, se convierte en la "mayor gloria", en una realidad llena de dinamismo, que nunca acaba de manifestarse plenamente, porque representa la excelencia de la misma vida del Dios trinitario, "las riquezas inenarrables de su gloria" (I, 577)[36].

4.2 Creación en Cristo

La convicción de que la obra de Cristo supone una nueva creación se expresa claramente en la manera como empieza el evangelio de Juan. El autor tiene conciencia de escribir una réplica al Génesis, en el que se dice que "al principio la tierra estaba desierta y vacía y las tinieblas cubrían el abismo" (Gén 1,1); Juan, en cambio, declara: "Al principio era el Verbo; y el Verbo estaba con Dios; y el Verbo era Dios…Todo fue hecho mediante él" (Jn 1,1-3). Es decir, al principio, antes de que ninguna cosa existiera, desde toda la eternidad, era Dios con su Hijo (Verbo) en el amor infinito del Espíritu. La creación es obra común de las tres Personas. Los tres son un solo Dios y un único creador. O, como dice Ignacio: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, un solo mi Dios y mi Creador" (III, 303). Los tres crean pero cada uno según su característica propia. El credo no dice sin más que el creador es Dios, sino el *Padre* y que lo hace por medio del Hijo "por quien todo fue hecho" y en su Espíritu que "todo lo vivifica".

---

[33] J. PIJOÁN, Historia general del arte, vol. IX-XII, Madrid 1949.

[34] Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 3 tomos, Friburgo 1935, 1938, 1940.

[35] Voz "Magis" en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol II, Madrid 2007, 1156-1167.

[36] Voz "Gloria" en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol II, Madrid 2007, 905-913.

En este sentido hay un conjunto de textos ignacianos en los que "Criador", o "Criador y Señor" se refieren directamente a Cristo; así en el coloquio de la primera meditación: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre" (EE 53)[37]. Aquí se declara en sintonía con el Evangelio, donde Jesús dice varias veces que ha venido "del cielo" (Jn 3,13) o "de arriba"(Jn 8,23) y que ha salido del Padre (Jn 8,42), la preexistencia de Cristo, que el prólogo del cuarto evangelio anunciaba. Cristo aparece como mediador ya en la obra de la creación, aunque de modo diverso a como lo será en la redención.

La creación de todo en Cristo aparece con dimensión cósmica en Col 1,15-20. Todo gira en torno a Cristo, "imagen del Dios invisible, engendrado antes que toda la creación, pues en él fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra; las visibles y las invisibles, principados, potestades. Todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él". Cristo es mediador, cabeza y meta de la creación. En efecto, según su naturaleza divina, el Verbo es principio por el que Dios crea y, según su encarnación, será principio y origen por el que Padre mediante la acción del Espíritu redima y reconcilie en su gloria todo lo creado; entonces Cristo será plenamente el "Eterno Señor de todas las cosas"(EE 98), el reino de Dios en persona.

Al hablar de la creación, Pablo ha mencionado seres visibles e invisibles, espirituales y materiales, y en los espirituales distingue la criatura angélica (principados, potestades) de la humana. La existencia de los ángeles muestra cómo la obra de la creación cuyo centro es Cristo, es mucho más vasta de lo que la percepción humana puede llegar a alcanzar. Siguiendo la doctrina teológica[38], Ignacio establece que los ángeles fueron creados con anterioridad al resto de la creación; constituyen la primera obra y la más perfecta que Dios creó, "criados en gracia" (EE 50), dotados de virtudes y saber infusos. Se caracterizan por ser espíritus sin componente material, pero dotados, como el ser humano, de memoria, entendimiento y voluntad, aunque en un grado muy superior al hombre y, por tanto, mucho más conscientes y libres de elegir entre el bien y el mal, sin que, a diferencia del hombre, sean tentados o incitados a ello. En su conocimiento del bien y del mal no cabe engaño, por ello su pecado es imperdonable, pues conociendo plenamente la malicia del acto pecaminoso lo llevan a efecto con plena voluntad.

Fueron creados "para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor" (EE 50), pero muchos de ellos se rebelaron, "no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, veniendo

[37] Voz "Creador" en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* vol I, Madrid 2007, 497-503.

[38] P. LOMBARDO, Sentencias ,Libro II, dist 1-11.

en soberbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados al infierno". Aunque hay diversas opiniones sobre cuál fue el tipo de pecado, la afirmación más común es que fue de soberbia. El Aquinate afirma que fue orgullo respecto a Dios y envidia respecto a los hombres[39].

Desde aquí está ya muy claro que ni para la Biblia ni para Loyola el diablo es una especie de antidiós. Por consiguiente, no hay dos proyectos divinos sobre el mundo, uno bueno y otro malo, como dice el maniqueísmo, sino que hay una sola creación, hecha buena por un solo Dios (Gén 1,31; Sab 11,26). El pecado y el mal tienen su origen en la libertad del ser creatural ("no se queriendo ayudar con su libertad"), no es una necesidad natural o fatídica, no es simplemente una secuela de la finitud o de la imperfección, sino consecuencia de una opción libre del ser racional. Sería contradictorio ser libres y no poder optar por un proyecto de vida distinto al divino.

Al igual que los ángeles, el ser humano ha sido creado asimismo "para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" (EE 23), dicho según la expresión clásica, "para su gloria"; o dicho con el mismo Ignacio: *ad maiorem Dei gloriam*[40]. Y no puede ser de otro modo, pues si Dios es Dios, no existe un ser superior a él, todo lo que existe tiene el fin supremo en el mismo Dios. De esta manera todo lo creado, y particularmente el hombre, queda definido por un dinamismo radical –*ser para*– que lo relativiza como creatura pero a su vez lo enaltece al máximo por su esencial apertura al ser infinito, por su finalidad divina.

Adán y Eva fueron creados en estado de "justicia original" (EE 51), es decir, en perfecta ordenación de todas las facultades y fuerzas del ser humano entre sí y de éstas con Dios [41], de suerte que hubiesen sido trasladados del paraíso terrenal al celestial, si hubiesen superado la prueba, pero "siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia y ellos comiendo y asimismo pecando". El hecho de la "prueba", lejos de ser algo ingenuo, es un momento esencial, en el que se resalta la libertad del hombre para aceptar o no la voluntad divina. Sin la libre aceptación de ésta la salvación se convertiría en algo mágico o mecánico, de manera que se quiera o no, todos se salvan.

---

[39] Sth I, q.21.

[40] Aunque la Escritura no lo exprese tan contundentemente, no deja lugar a dudas de que la gloria de Dios es aquello por lo que todo existe, a quien todo pertenece por estar todo creado y gobernado por Dios (1Cor 3,21-23; 8,6; 15,22-28) y a quien, por tanto, se ha de glorificar en todo (Eclo 17,8-10; 1Cor 10,31).

[41] En la controversia sobre el pecado original en los años en torno al concilio de Trento, teólogos como el cardenal Contarini (1481-1542), cuyo apoyo y buenas relaciones con Ignacio son conocidas, afirman que la naturaleza humana, después del pecado original, no quedó totalmente corrompida, conserva el libre albedrío, no peca sin su consentimiento, aunque sienta una gran inclinación a obrar el mal. Cf. L. PENAGOS, La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento, en *Miscelanea Comillas*, 4 (1946) 164.

Esto, por otra parte, destruiría la identidad del ser humano en cuanto racional y libre.

La pérdida de la "justicia original" no significa la carencia de un don o de una gracia particular, sino la causa de que en el hombre estén tan presentes la alienación, el mal, la injusticia y la muerte. "Y cuánta corrupción vino al género humano, andando tantas gentes para el infierno" (Ej 51). En efecto, se constata que en el ser humano hay algo que lo lleva al mal, a extraviar el bien. En los Salmos es recurrente la idea de que no hay nadie que haga el bien, no hay ni uno solo (Sal 14,3). En los escritos paulinos se desarrolla toda una visión de la necesidad de salvación[42].

Aun así, constatar los males del mundo, en el tiempo y en el espacio, no debe inducir a hacer de la historia humana una crónica negra. No solamente porque en la historia del género humano, ya antes de Cristo, se hallan tantas cosas positivas, sino, sobre todo, porque hay una realidad más original que el pecado original, que se anuncia como promesa ya en el mismo momento de la caída original (Gén 3, 15), y orienta el acontecer de la humanidad dándole un sentido de esperanza salvífica:

> "Las tres personas miraban toda la planicie y redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano" (EE 102).

La redención de Cristo no es una especie de medida de emergencia para encontrar una salida al pecado, sino que estaba diseñada por Dios desde "la su eternidad", es decir, el acontecimiento redentor tiene un "antes", una pre-existencia en la mente divina, que comienza a realizarse ya en el hecho mismo de la creación. El NT, como antes se vió, es muy claro a este respecto: todo ha sido creado por Dios, pero mediante su Hijo (Jn 1,3-10; 1Cor 8,6; Col 1,15-20). La íntima relación entre creación y redención es fundamental en la concepción ignaciana de salvación, como pone de manifiesto su modo de denominar a Cristo "Criador y Redentor nuestro"(EE 229), "Criador y Señor crucificado" (Const 66). En el Epistolario se hallan a menudo frases como: "Por la misericordia del que le crió y redimió con su sangre" (VIII, 183). "Mucho nos lo tiene merecido quien a todos crió, a todos redimió, dándose a sí todo" (I, 514); frase que tiene una lectura tanto cristológica como pneumatológica y trinitaria, pues el Padre crea por medio del Hijo en la fuerza del Espíritu; el Hijo redime por voluntad del Padre con la acción del Espíritu; y en el amor infinito del Espíritu se dan, santificando a todos, el Padre y el Hijo.

[42] En particular en los capítulos uno y cinco de la Epístola a los Romanos.

Archivo Teológico Granadino 76 (2013) 261-317

Universidad de Salamanca. Manuscrito 272

[f.1]

Expositio libri Job

LUIS DEL ALCÁZAR, S.J.

Per P. L. de Alcázar Societatis Iesu

decembris mense 1588

1. Genebrardus[1] in Chronologia ait neminem dubitasse de huius historiae auctoritate aut veritate. Sed oppositum constat ex allatis ab Olympiodoro[2] in Catena, Xisto libro 1 super Job, Belarmino[3], libro 1, c.5, haeresi 5.

Notandum tamen est non esse quaestionem eandem de veritate historiae et de libri divina auctoritate, aliqui enim forsam recipientes librum ut canonicum parabolam censuere, contra quos Belarminus supra optime, Titelmanus[4], Stumica, Eugubus.

2. Omnes interpretes conveniunt cum geographis, husitas, temanos, sucheos, naamatitas, buzitas, quorum meminit hic liber fuisse populos vicinos

[1] Cfr. GILBERTUS GENEBRARDUS. *Notae Chronicae,* Paris 1584, f.17.

[2] OLYMPIODORI ALEXANDRINI, *In Beatum Job proemium*, PG 93,14.

[3] BELLARMINO, *Controversiarum l.1, c.5, haer.5*. VivPs, Opera omnia,1870, t.1, p.76.

[4] TITELMANUS, FRANCISCUS, O.M., *Paraphrastica elucidatio in librum b.Job, Solutiones quorumdam dubiorum*. Parisiis 1547.

in Idumea vel Arabia vel prope. Et sat constat has regiones ab incolis nominari. Certum est etiam Job et eius amicos fuisse reges sindinatas, ut habetur Tobia, 2,15, unde textus graecus appellat Eliphaz Themanitem regem, et Baldad sanchiorum tyrannum.

Adhuc tamen sub iudice lis est unde genus ducat Job. Eugubus c.1, initio, ait hebraeos inde arguere fuisse Job de stirpe Abrahae quia fuit de genere Hus, et Hus (a quo husitae) fuit Esau filius. Sed toto coelo aberrat, tres enim tantum invenimus in Sacra Scriptura quibus nomen Hus tribuatur: -1º, filium Sem, Paralip 1,17. -2º, filium Nachor fratris Abrahae Gn 22,21; -3º, filium Samma filii Seir, Gn 36,28, et nullus istorum est de stirpe Abrahae. Unde inde potius probat Hieronymus[5] in traditionibus in Gn. tomo 3, Job non esse de stirpe Abrahae quia fuit husita sicut scriptum est in exordio voluminis eius atque ita facit illum de stirpe Nachor, et sequuntur Philpus et Beda; verum haec opinio est satis incerta, non enim nititur alio fundamento nisi in illis verbis *vir erat in terra Hus* et forte in media regione husitarum habitabat alius populus cum suo rege alterius stirpis sicut idumaei dicuntur habitasse in regione Seir, Gn 36, et dato Job esse husitam vere, non sequitur esse de stirpe Nachor; sunt enim etiam alii husitae ut vidimus. Quod si forte Hieronymus nititur traditione hebraeorum, Respondeo huiusmodi traditiones tantum valere quntum probant. Sed licet haec opinio sit incerta, minus verisimilis est illa quam sequuntur Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Gregorius[6], Augustinus Titelmanus[7], Stumica, scilicet Job idumaeum fuisse et illum eundem qui appellatur Jobab Gn 36. Verum praeter magnam nominis in hebraeo differentiam, cui utcumque Respondet Titelmanus, duo habet incommoda haec opinio: -1º illum Jobab non fuisse husitam sed filium Sarae qui fuit Rahuel filii Esau, Gn 36. -2º, Jobab fuisse regem universae gentis idumaeorum et ita videtur regnasse in *denauo,* quomodo cohaeret ut de rege idumaeorum dicatur fuit vir in terra Hus. Quod si contra, obiicias textum graecum quendam quem sequuti sunt Origenes etc putantes esse parten libri canonicam. Respondeo hoc ipso excusari, praeterea quia putabant esse de fide, cum tamen constet iam eam clausulam esse apocripham cum ab Ecclesia non recipiatur, sublato fundamento corruit opinio. **[f.1v]** Ergo traditio Hieronymi non est adeo certa sed forte vera, grecorum vero traditio non videtur vera.

3. Eliphaz Temanites fuisse idumaeum sat videtur colligi Gn 36. Theman enim a quo temanites fuit filius alterius Eliphaz primogenitus Esau et verisimile est alicui de stirpe Theman inditum esse avi nomen et quidem Eugubus

[5] HIERONYMUS, *Quaest.in Gn, c.22, v.20-22*. PL 23,1021; *c.36, v.55*. PL 23,1045.

[6] GREGRIUS PAPA I, *Moralium Praefatio*. ML 75,515.

[7] TITELMANUS, *Solut. Dubiorum in librum Job*. Parisiis 1547.

ait similiter probari ab hebraeis Baldad et Sophat esse ex progenie Abrahae ut etiam docet Origenes, non tamen video unde id colligat. Hieronymus supra recipit hebraeorum traditionem quae facit Eliud buzitem eundem esse cum Balaam propheta de quo Num 22. Sed contra est quod Balaam omnino videtur fuisse madianita, Num 22 et 31, miror non magis placuisse iis qui Job faciunt de Stirpe Nachor, ut Eliud buzites sit etiam de eadem stirpe, quia ex Gn, Hus et Buz sunt fratres, filii Nachor.

4. Genebrardus in Cronologia ait uxorem Jobi fuisse Dinam filiam Jacob et citat testes Philonem Sudan et caldeum *Parapho*. Sed non sunt oculati. Graeci, iuxta id quod habetur in graeco eius uxorem fuisse arabem. Sed diximus eam clausulam esse apocripham, itaque nihil certi.

5. Patet ex dictis non constare quo tempore contigeret Historia Jobi. Graegorius[8] ratus eundem esse Job et Jobab existimat vixisse tempore Judicum. Gn 36[33] dicitur Jobab regnasse in Edom antequam essent reges in Israel. Sententiam bene impugnat Olympiodorus ad Eugubum. Titelmani[9] ratio vero ad nos nihil attinet. Genebrardus refert ex... Job esse natum quo tempore Israel ingressus est Aegiptum et obiisse paulo ante Exodum, sed non probat sed Erol... ex genere quidem Eliphaz themanites constat fuisse posteriorem tempore Themani nepotis Esau et ex longitudine vitae colligunt bene Chrysostomus[10] in Catena et Olympiodorus[11] in Eugubium Job fuisse ante legem, caetera non probantur.

6. De libri scriptore nihil certi habetur. In texto graeco in quibusdam codicibus habetur librum hunc ex syriaco fuisse traslatum. Origenes[12] explicat colloquium inter Job et amicos ab aliquo illorum fuisse fortasse scriptum. Postea vero huius consilio fuisse translatum in hebraeam a Moyse ad solatium hebraeorum, additis iis quae ad complementum Historiae deerant. Et sunt qui velint designare tempus quo haec meditabatur Moyses. Ego non audeo divinari. Gregorius[13] omnino vult librum scriptum ab ipso Job et Respondet obiectioni quae fieri solet Nazianzenus or. 9. Et Nizetas ibi Salomonem faciunt auctorem, et conjectat... eandem fuisse Athanasii etc, opinionem verum bilium memoriae lapsum fuisse credit. Qui Moisi opus adscribunt ex orationum caractere conjectant, ut ait Olympiodorus, sed invenio hic scrupulum quia stylus pentatheuci est omniino hebraicus, in nostro vero Job, ut fatentur qui noverint, multa sunt verba syriaca et frases obscuriores multo. Et ita crediderim id esse quod in textu graeco habetur nempe liber hic ex syriaco esse

[8] GREGORIUS PAPA I, *Moralium praefatio*. ML 75,517.

[9] TITELMANUS, *Dubiorum in librum Job*. Parisiis 1547, f.7.

[10] J. CHRYSOSTOMUS, *Expositio in Job*. Specimen. PG 64,503.

[11] OLYMPIODORUS, *In sanctum Job Prooemium,* PG 93,15.

[12] *Anonymus in Job commentarius*. PG 17,373.

[13] GREGORIUS PAPA I, *Moralium, Praefatio*. ML 75,517.

translatum. Scilicet, non in hebraicum sed in graecum. Hebraicum ipsum est paene siriacum et eadem ratio praeter alias probat non esse opus Salomonis, quare verisimilius est esse Jobi aut alicuius ex quatuor amicis quibus etiam Deus dicitur loquutus.

[f.2] 7. De stylo poetico et carminibus huius libri bene multi ex Hieronymo[14].

8. De laudibus Jobi et utilitate libri latissime multi, praecipue Chrysostomus[15]. De praecipua intentione Spiritus Sancti in hoc libro, vere interim Titelmanus[16].

9. Quantum praestet in hoc libro lectio vulgata latina grecae, late Eugubus ex Hieronymo respondens Olympiodoro[17], et adhuc de libri obscuritate Stunica.

Caput 1 Lectio 1ª

1. Circa convivia filiorum Job Eugubus refert sententiam rabi Abrahan qui putat tametsi pater bonus esset, tales non fuisse filios delicias ubique prosequentes, et ipse historicus ait non videri divinae providentiae consentaneum ut propter patris probationem filii interficerentur nisi essent aliquo peccato implicati. Stumica vero sequutus quosdam hebraeos ut filios Jobi excuset conviviorum ordinem semel tantum singulis annis peractum esse credit. Affert etiam non nihil difficultatis in his epulis quod unicuique filio sua tribui videatur domus unde omnes videntur uxorati fuisse et tamen nulla fit mentio nepotum parvulorum quos non videtur verisimile adfuisse convivio.

Dico 1º: repentinam eorum mortem non eos arguere peccatores quia potest esse singularissimum beneficium homines in statu gratiae repente tollere *ne malitia* etc et valde consonum est textui, ut bene Titelmanus ostendit, filios Jobi proxime post expiationem et sacrificium sublatos fuisse e medio.

Dico 2º: contextum omnino postulare id quod caeteri omnes interpretantur, intelligunt nempe singulis anni hebdomadis expleri solituros a filiis Job orbem dictam et antequam de novo inciperent de mane offerri solita holocausta et re divina rite peracta statim vesperi revocata convivia, antiqui enim non prandebant ante vesperam.

Dico 3º, haec convivia non esse interpretanda iuxta communem morem *quorum deus venter est* et qui non tam amicitiae causa quam voluptatis studio conveniunt, cur enim non potius de philosophicis convibiis interpretemus in quibus caritatis gratia una cum urbanitatis sale et lepore conferendi

[14] HIERONYMUS, *Praefatio in librum Job*. PL 28,1140.

[15] J.CHRYSOSTOMUS, *In beatum Job Prooemium*. PG 64,506.

[16] TITELMANUS, *Dubiorum in l.Job*. Parisiis 1547, f.9.

[17] OLYMPIODORUS ALEXANDRINUS, *In beatum Job, Prooemium*. PG 93,15.

studio ea quae se singulis offerunt conveniunt ad manducandum sapientes ut placide postea in gratiarum actione philosophentur. Certe de filiis regis vix non est credibile convivari ut ventri serviant quid enim decet singulis si se explere curarent.

4º. In eiusmoddi epulis stupendam elucere fratrum concordiam quam patris institutionem maxime commendat, ut bene hic multi.

5º. Certum videri Jobo nullum nec filium aut nepotem superstitem relictum fuisse quod facile intelligetur si dicamus forsam patres solitos esse semper seni deducere filios cum uxoribus aut filios Job nondum fuisse uxoratos vel dici habere domos distinctas eo quod separata haberent domicilia in eadem domo patris. Si enim nihil remansit Jobo ergo et regia et filiorum domos cum omni supellectile periisse dum ipse cum uxore forte abesset amicum aliquem invisens. Alioqui quomodo postea in sterquilinio moerens et squalidus iaceret.

2. *Ne forte peccaverint* etc *et benedixerint Deum* etc. Bene Titelman probat nomen benedictionis accipiendum in malum ut omnes interpretes accipiunt etc. Hebraeismus similis **[f.2v]** phrasi latinae aderi sacra famosissima apud aliquos ex nostris solet accipi in utramque partem es un bendito. Volunt ergo plerique benedictionis nomen idem quod maledictio aut blasphemia sonet. Sed contra est quod nullum apparet verisimile periculum interius blasphemandi in conviviis bene institutae juventutis, maxime in iis quae tanta in laude fiebant; quare suspicor vehementer benedictionis nomen non pro blasphemia accipiendum sed in communi pro quacumque culpa. Nec mirum, quia benedictio cum in bonam partem sumitur saepe quamcumque beneficentiam significat, unde in Sacra Scriptura idem saepe est benedicere et benefacere. Ergo similiter benedicere in malam partem erit idem ac offendere, hacer de servicio. Et quia *in multis offendimus omnes* merito timebat Job filios per illam hebdomadam forte occulta aliqua peccata admisisse interius, de exterioribus enim non adeo timebat qui eorum mores optime norat. Et hinc etiam confirmo eum nihil fuisse de blasphemia suspicatum, imo quamvis sacrificia ad expiationem pertinerent, ut textus significat diserte, non tamen crediderim eam esse unicam causam, quamvis ea maxime explicanda videbatur a patre ut convocaret filios ad rem sacram magna cum humilitate peragenda. Per se tamen erat rationi consonum.

Pro quoque die ad Dei cultum externa aliqua professione conveniri et venturi Mesiae sacrificium holocaustis suis professare non nego quin aliqui sicut benedicere in bonum est laudare, ita in malum sit blasphemare, suspicor tamen aliquando esse idem quod abalienari ab aliquo quebrar con él y dejarle sicut dicitur hispane ya le eché la bendición, et sic videtur uxor dixisse Jobi: *benedic Deo et morere,* id est. Anda que vaya con Dios.

3. Magnam affert quibusdam difficultatem consilium illud in quo dicuntur astitisse filii Dei et Satan coram Deo et colloquium inter Deum et Satanam.

Quare, -1º tractabitur an vere posit intelligi ita simpliciter contigisse sicut narratur, nempe collatum fuise sermonem. -2º, an saltem per visionem propheticam bene expediatur difficultas dicendo Deum huiusmodi visionem alicui prophetae ostendisse qualis est illa quae habetur 3 Reg 22,19, et alia Zachariae 3,1, vel narratur in Apocalypsi.

-3º. Dato non ita contigisse sicut videtur narrari nec in re nec in visione, an posset figurata loquutione vere explicari textus.

Circa 1um non videtur, 1º quia ita omnes interpretes supponunt et latius Eugubus, Stumica, Titelmanus[18]. Olympiodorus[19] in Catena ait Sacram Scripturam hic figurata loquutione uti. Athanasius[20]: asistere est divinae voluntatis typis informari. Chrysostomu[21] quaevis munerum functio assistendi ratio nuncupatur et quae Sacra Scriptura narrat diabolum Deo dixise, non dixit sed cogitavit neque enim in eo tantum audaciae est. Author Catenae: quia angelus et diabolus de homine inter se pugnant, ideo dicuntur formula sistere, Deo interim cuncta gesta contuente et addit Deun dici presentem angelis archanis vocibus praecipiendo, diabolo vero tentandi facultatem tribuendo. Polichronius ait scriptores ad dialogorum consuetudinem oraculum traducere; ergo omnes supponunt non ita contigisse sicut narrari videtur et indignum esse theologo suspicari Deum cum daemone miscere colloquia.

Dico 1º negari non posse quin scriptor libri ad nostram consuetudinem sermonem accommodaverit dum daemonem inducit modo cum Deo colloquentem, modo a Dei conspectu discedentem. Si vero per conspectum Dei intelligamus colloquium daemonis cum Deo **[f.3]** ita ut discedere a conspectu sit cesare a colloquio et venire in conspectum sit colloqui cum Deo, tunc

Dico 2º forte nulli esse inconveniens si dicam rem simpliciter contigisse sicut sonat, nempe angelos assistere coram Domino vel insignem Jobi sanctitatem praesentando coram ipso vel eum adorando et advocatum daemonem interrogatum fuisse unde veniret, id est quid egisset et respondisse *circuivi terram* etc et deinde interrogatum quid ei videretur de Jobo, et tandem dictum ei fuisse concessam esse facultatem privandi Jobum omnibus externis bonis et ab hoc colloquio abiisse daemonem ad patrandum opere quod optaverat. Non vero esse inconveniens ita intelligere fortasse non valde obstrepet qui prius bene informaverit quomodo spiritus colloquantur, et cum certum sit in fide Michaelem cum diabolo disputasse ex epistula Judae, quid

[18] TITELMANUS, *Dubiorum in l. Job*. Parisiis 1547, f.1.

[19] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.1, v.7*. PG 93,23.

[20] ATHANASIUS, *Fragmenta in Job*. PG 27,1346.

[21] J.CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job,c,1,v.7*. PG 64,525.

est quod a daemonis colloquio simpliciter intelligendo nos deterreat an quod daemon nequeat Dei conspectu frui? atqui norunt theologi non opus esse angelum frui conspectu colloquentis sibi superioris angeli. Adde quod sicut se potest nobis Deus invisibilis aliqua ratione visibilem praebere ut olim patribus apparebat absque eo quod divinitatis conspectu fruerentur, ita forsam aliqua alia ratione posse fieri ut Deus se exhibeat praesentem daemoni.

Quod si cum Chrysostomo[22] dicas non esse tantum audaciae in daenone ut cum Deo colloquatur atque adeo non dixisse sed cogitasse, Respondeo quidvis audere daemonem et cogitatione profici loquutionem et non esse audatiae respondere interrogatum, nec est novum Deum interrogasse peccatores.

Si vero dicas non decere Deum loqui cum daemone, novimus Deum Gn 3 cum peccatoribus et daemone ipso loquutum. Quod si in eo loco et alibi sunt qui interpretentur angelum Dei nomine loqui, Olympiodorus[23] etiam hic ait existimari posse angelum quempiam divino mandato exhaurientem cum daemone loquutum. Et affert Zacharias 3[2] *dixit Dominus ad satan, increpet Dominus in te* et ait esse verba angeli ad daemonem. Vide etiam illud Judae 9 *imperet tibi Dominus,* unde colligitur angelum postulare ut Deum loquatur daemoni.

Sed adhuc obiicies Deum nihil frustra facere, et ad tentationem Jobi sat fuisse si daemon sineretur agere quia ipse per se est paratus ad male merendum de iustis quantum ei permittitur. Respondeo hinc ostendi opus fuisse ut daemonem Deus de sua permissione certum faceret vel per se vel per angelum quia cum daemon sciret omnia quae ad Job pertinerent vallata esse custodiae divinae muro, non est credibile illum ausurum fuisse in omnia illius externa bona tam crudeliter invadere nisi nosset id sibi permitti, quia alioqui crederet rem non posse succedere et valde verisimile est hoc loco nos doceri interdici solere daemoni ne comminus accedere ad ea quae amicorum Dei sunt et non solum nihil efficere sed neque tentare an posit efficere nisi prius illi innotescat divinae permissionis ordo, hoc enim est esse ligatum. Vide Apoc 20, et perpende multa quae in Sacrae Scripturae historiis narrantur, et vide an hoc magis spectet ad sanctorum gloriam et providentiam Dei, nam si melius Deo dignius.

4. Circa 2, an per visionem propheticam bene expediatur difficultas, nota eam explicationem maxime probare Eugubum quem dupliciter Stunica impugnat, 1°, quia afflictio Jobi non fuit visio prophetica ergo nec sermo Dei unde narratur orta fuisse afflictio; 2°, quia non cohaeret ut **[f.3v]** tunc visus fuerit Deus cum daemone loquens cum liber scriberetur et in ipsius gesta fuerint in libro narrata.

---

[22] J.CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.1,v.7*. PG 64,525.

[23] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.1,7*. PG 93,23.

Sed ad hoc facile respondetur: ad 1um est instantia manifesta 3 Regum, 22[23]. Achab vere deceptus est et tamen Micheas vidit in visione simile consilium. Adde si argumentum Stumicae esset efficax probaret plus quam intendit, nempe gestum esse consilium sicut narratur, afflictum enim Job contigit ut sonat. Ad 2um, non ait Eugubus tunc ostensam visionem quando liber conficeretur sed ita narrasse scriptorem libri quia noverat harum calamitatum huiusmodi fuisse primum visum ab aliquo sancto viro in animo in visione, itaque visionem videtur ponere ante Jobi afflictionem, adde nihil obstare quominus visum oculare repraesentetur prophetae in figura aliqua post eius eventum.

Adhuc tamen non placet haec visio: non enim ait scriptor visum esse Deum colloquentem sed ait Deum colloquutum, et videtur ad sinceritaten divinae Sacrae Scrpturae pertinere ut quae tantum in visione continguunt quasi visa tantum narrentur Is 6,3; Reg 22; Zach 3, etc.

5. Circa 3, an posit loquutione figurata textus explicari vere licet nec re nec visione ita contigerit sicut sonat. Sane plerique interpretes videntur eam explicationem magis probare et ne cui durum forte videatur in Sacra Scriptura reperiri fictiones poeticas, meminerit quaeso etiam apud prophanos auctores dicentes... non esse mentem autoris ut velit rem intelligi ita contigisse sicut sonat non enim adeo erat amens Virgilius aut Seneca inducens... Sed sicut in artificiosa tragedia etc sub cortice unius fictionis solet jocunda includi veritas, ita etiam in poemate. Hanc ergo gratissimam significandi rationem non debuit Sacra Scriptura pretermittere et locus aptissimus erat in aliqua parte huius libri qui valde poeticus est. Licet enim haec duo prima capita dicuntur in haebreo soluta oratione percurrere. Sed videas etiam ut aiunt dispecti membra poetae et tota historia poetice narratur. In hoc tamen sacrum poema antecedit prophana quod in illis multa sunt pro complemento narrationis fictae omnino inania, at in Sacra Scriptura nullus est apex non habens emphasim ut in praesenti multi optime expediunt.

6. Non igitur recuso quin hoc colloquium poeticum parabolicam explicationem contineat dummodo unum ex his quae emphatice significantur sit daemoni prius innotuisse divinanm permissionem quam auderet tantam stragem meditari, et ita videtur explicandus auctor catenae grecae dum ait Deum dici praesentem angelis vocibus arcanis praecipiendo, diabolo vere tentandi facultatem tribuendo, id est suam permissionem illi significando, sicut angelis sua praecepta significat. De caetero interrogationes illas et responsiones probabile est de suo addidisse poetam sacrum sed non absque nucleo, et ita verum erit daemonem non fuisse cum Deo loquutum, ut ait Chysostomus[24], sed scriptorem figurato et ad dialogorum morem traducta

[24] J.CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.1, v.7*. PG 64,525.

oratione, ut ait Olympiodorus[25] et Polichronius. Et simplicius est ita contigisse sicut modo exposuimus, licet prima non sit omnino improbabilis.

Sed in quavis illarum cavendum est ab eo quod refert Eugubus, et in quo sibi videtur arridere sibi. Per satan intellegi posse fictam quandam personam id est divinam probationem seu nemesim sive iustitiam omnia lustrantem et non patientem quemvis intumescere nec inter voluptates Dei oblivisci. Certe prosopopeia haec hebraeorum est deliramentum contra omnium christianorum theologorum communem sensum et contra orationis proprietatem **[f.4]** et similia sunt alia hebraeorum commenta quorum quidam per satan intelligit quendam hominem Jobo inimicum, alius angelum bonum Jobo adversantem in majus bonum ipsius, nec refert quod alioqui non abhorreat a phrasi Sacrae Scripturae ut satanae nomina tribuatur homini inimico. Sed non erat is locus. Porro ridiculum est quod ait Eugubus, scilicet clades illatas videri apertum praebere testimonium hunc non fuisse daemonem neque enim daemon latronum turbas incitasset nec in ignem coelestem potestatem habuisset etc. Videtur daemonis vires ex suis extimasse. Recte vero sentientes nihil inveniunt hic supra vires daemonis nec requirunt ut de novo sint vires daemoni collatae desuper. Sed ut acceperit licentiam exequendi suas.

7. Dubitatur forsam cur per daemones exerceatur Job occidanturque eius filii cum per coelestes angelos delatae sint Sodoma et Gomorra et sane quaestio late patet, et quaeritur cur iustitiae ministros faciat Deus nunc angelos nunc daemones. Forte dices non decere ut boni contra bonos pugnent et ita sapienter a Deo disponi ut angeli peccatores puniant, daemon vero iustos. Sed contra est quod Deus ipse beneficii loco flagellat quem diligit. Ergo non dedecet ut angeli id exequantur. Adde quod constat alioqui interfectos peccatores a diabolo, et hominem gratum Deo ab angelo.

Dices forte ea quae Deus non tam procurat quam permittit, per daemones excerceri, quae vero directe procurat Deus ad angelorum ministeria spectare. Sed contra est quod nihil prohibet Deum directe procurare ea quae daemon molitur et ita efficere quod eius prava voluntas, divino serviat instituto. Confirmatur quia potuit Deus procurare per angelos mortem filiorum Jobi etc et ita quaestio manet cur non procuraverit per angelos cum effectus sit valde conveniens, sed permisive se habuerit utens malitia daemonis ad effectum eundem.

Dico ergo non decere ut Deus omnia suaviter disponens dum utitur ministerio alicuius liberae voluntatis cogat eam, unde non est postulandum ut Deus nolentem volentem cogat daemonem, sed ut eius prava utatur voluntate et sane daemonis malitia potius vellet manere se... comburi, unde non est ad rem in quovis sumendo suplicio. Verum in iis omnibus quae daemon

[25] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.1, v.7*. PG 93,23.

libenter exsequetur putans se ea ratione contra Dei gloriam militare, in iis quidem melius est et honorificentius Deo daemonis uti malitia ad suam gloriam provehendam, ut patet in Jobi tentatione. Caetera vero quae aperte Dei gloriam continent et ita directe militant contra daemonis imperium ea Deus sive sint actus justitiae sive non, id aequum est ut per eos exerceat qui se famulos Dei profitentur et gloriantur in eo.

8. Circa calamitates Jobi dubitatur quomodo eodem tempore omnis calamitas evenerit et soli nuntii superstites remanserint, maxime igne coelesti et ruina domus. Eugubus hic audacter loquitur, ait enim hoc esse parabolice dictum, ut cum rex misit operarios vineae servos suos quos illi intefecerunt, et subdit parabolam esse exemplum fictum repraesentans aliud verum nam neque ad cogitandum aptum est eo modo quo habetur in textu graeco modestius dixere daemones se vertere in latrones potuisse unumque ex his misisse ut nuntium, et addit Chrysostomus[26] ut refert Eugubus forte non fuisse verum ignem aut ventum sed a daemone simulatos.

Dico 1º. Me nescire quorsum hic spectet parabola, quia cum constet vere Job orbatum filiis, facultatibus, etc, posset forte quis suspicari huius exagerationem hiperbolicam in eis verbis **[f.4v]** *et adhuc colloquente, et ego remansi solus*. Sed locum parabolae una cum veritate historiae nec ad cogitandum invenio.

Dico 2º, non esse admittendam hyperbolem hic, non enim decet Sacra Scriptura exagerare patientiam quam imitandam proponunt maxime cum omnes Doctores accepturi essent ut hactenus accepere sine hyperbole, et ita fefellisset eos Sacra Scriptura.

3º. Me non tan admirari calamitatum simul imgruentium ordinem et concursum nuntiorum quam eorum tarditatem quibus difficile apparet contigisse ut narratur. Cum enim sit certum hanc historiam non contigisse casu sed Deo concedente licentiam et diabolo vires et artes exercente, mirarer si quid minus contigisset nam neque suspicari possumus daemonibus deesse artem et potentiam ut simul contingant illa et unus evadat famulus semper et concurrant ad deferendum nuntium omnes. Si ergo Steucus concedit daemonem nosse et posse omnia sic disponere tantum restat dubitasse de eius voluntate.

4º dico nihil opus esse ad fictos nuntios aut ignem, etc confugere, ut patet ex dictis.

9. Incisione vestium et tonsione capitis aliter graeci dicunt quam nostri; simplicius est quod nostri dicunt licet verisimile sit Jobum alterius etiam philosophiae meminise.

10. Circa id *sit nomen Domini benedictum,* perpende pro tanto dolore gratias agere et ita certum est se accepisse beneficium et eodem spectat illa ratio

[26] J. CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.1,v.16*. PG 64,530.

si bona suscepimus de manu Dei quare mala non suscipiamus, ac si diceret certum est eum qui in nos tot beneficia congessit benefaciendi etiam voluntate flagellare. Paucorum est in mediis doloribus serio divinae providentiae suavitatem nosse. Sed aliud perfectius in Jobo elucet, scilicet magis curare de Dei beneplacito quam an sibi bene vertat, ait enim *Dominus dedit*. etc.

Caput 2

1. *Commovisti me ut affligerem eum*. Hebreo *ut absorverem seu reglutirem*.

2. *Ut affligerem eum frustra*. Nihil refert sive dicas *commovisti me frustra,* sive *ut affligerem frustra,* utrovis enim modo sermo est respectu intentionis daemonis qui non potuit Jobum loco divellere, et ita afflictus est Job. Et perpende an fortase Deus inducatur loquens per irrisionem quasi eandem haberet intentionem cum daemone, quamvis simplicius aliis videatur ut *fustra* ponatur improprie in eo sensu quo Sacra Scriptura ponitur *gratis* pro *absque merito*. Sic Gregorius[27]. Facit lectio... ut obrruerem eum gratis. Olympiodorus[28] utramque vim tangit et legit tu vero dixisti rem eius sine causa perdere. Sed primus sensus est Origenis[29] et Chrysostomi[30].

3. *Pellem pro pelle* etc. pro anima sua. Eodem modo explicant hebraei, graeci et latini. Vere Eugubus, Titelmanus[31] et Catena. Addit Philipum eam videri proverbialem loquutionem et constructio eorum est pelle alterius pro pelle sua, id est vitam pro vita quasi diceret a trueque de quedar con el pellejo no es mucho sufra con paciencia que quede sin los ganados, hijos, etc. Forte tamen latet hic hebraismus similis hispanismo quo utilitatis gratia emphatice dicimus una por una, alhaja por alhaja, sin que le quede ninguna, et in hoc sensu bene videtur opponi pelli animam cum omnia **[f.5]** salutem et vitam designet, pellis vero externa quamtumvis chara. *Animam eius serva*. Philosophi graeci simplicius explicant. Vere Titelmanus et Catena.

4. De *ulcere pessimo* late et bene multi.

5. De *sterquilinio* vero non una omnium sententia, quidam enim volunt sterquilinium pro cinere ponatur et sedere in cinere sit habitus lugentis et sua humilitate Dei opem implorantis, et eodem referunt quod testa samen radat, alii ad morbi gravitaten pertinere putant quod extra urbem ut Septuaginta addunt ne urbem inficeret, in agro, atque ideo in sordibus et squalore jaceret, et forte in sterquilinio ut locum apricum eligeret. Alii vero in his circumstan-

[27] GREGORIUS MAGNUS, *Morolium, lib.3, c.3*. PL 75,600; c.14. 612.
[28] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.2,v.3*. PG 93,38.
[29] *Anonymus in Job, lib.2*. PG 17,458.
[30] J.CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.2, v.3*. PG 64,547.
[31] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job c.2*. Parisiis 1547, f.11v.

tiis summam egestatem significari credunt, ad quam sanctus Job pervenit sicut videmus pauperes miseros aegrotos ad stabula divitiorum confugere. Et facit quod additur in graecis quibusdam de uxoris mendicitate scilicet ego vaga et ancilla locum ex loco circum errans domunque ex domo sub dio etc. Sed nihil horum placet: primum non est verisimile Job ad tantam inopiam devenisse ut non haberet melius domicilium. Etsi enim omnes subditi cum suis opibus periissent et integra eius civitas ei subdita conflagrasset, quod non est asserendum gratis. Sed eo dato, aut amici et vicini eum de lecto et linteis et domo accommodassent aut eum ad sua detulissent; quomodo enim cohaeret ut non desint reges qui invisant eum et nullus sit qui in tanta miseria ei de necesariis provideat et quis morbus potuit adeo terribilis esse ut derelinquatur rex sub dio in agro cum tres vel quatuor alii reges ut minimum septem dies cum ipso permaneant et disputando persistant. Certe graecum aditamentum in quibusdam codicibus nonnullis imposuit, nobis tamen non est de apocrifa lectione curandum.

Iam vero quod in tan gravi morbo poenitentiae gratia Job lectum respuerit et eligerit in cinere iacere et non molli viso blande abstergere sed testa aspere radere, hoc inhumanum apparet et desperationis potius quam poenitentiae humilis signum. Adde durum esse sterquilinium pro cinere poni et in varietate graecorum non debemus eligere eam quae a nostra discedit cum enim graeca quaedam habeant in cinere, alia in sterquilinio, ex latina constat spuriam esse ex alicuius commentario eam quae cinere aspersit lectum Jobi. Cum ergo regia dignitas et regum amicitia ostendat non defuisse Jobo in calamitate summa lecti gratiae et domus commoditatem et cum dolorum acerbitas et aegritudinis vehementia non patiatur penitus voluntariam asperitatem certe eum dicitur sedere in sterquilinio et testa saniem radere, explicatione molliendum, etc, et ni fallor praecedentia verba commodam explicationem sugerunt in quibus describitur ulcus pessimum a planta pedis etc; sicut enim si vermibus scateret etiam inter purpuram diceretur jacere in sepulcro sic foetidissima sanie undique redundante et lectum maculantem merito dicitur in sterquilinio sedere, et sedebat forte super lectum ut se aliqua ratione assumeret vir patiens et tam largiter saniem fluebat ut quandoque eius fuerit commoditatis et munditiae gratia non iam lintheolum adhibere sed levem luthei vasculi particulam.

6. *Benedic Deo et morere*. Video varias explicationes. Sed cum constet Jobi uxorem ex daemoniorum sugestione loquutam omnino id illa dixit Jobo quod daemon objecerat Deo **[f.5v]** nempe Jobum suae propriae saluti consulere et non blasphemare ac illum Deus interficiat, ait ergo *adhuc tu permanes in simplicitate tua* todavía te estás en tus negras fuerzas de callar y sufrir, porque no te mate Dios, mira que seria menos mal morir, benedic iam Deo

et morere, quiebra ya con él o blasfema y mátete ac si diceret aunque no sea sino para que te mate. Vide c.1. Porro hinc constat cur daemon non occideret Jobi uxorem licet ei sit permissum dicente Domino *universa quae habet* etc *tamtum in eum non extendas* etc unde constat non id fuisse daemoni prohibitum, contra Titelmanum ex Origene[32], nimirum dicentem virum probum magis debere dolere ex amissione uxoris licet improbae quam caeterorum omnium. Sed si ita esset daemon non parceret summo dolori; et viros optimos videmus non adeo egre ferre viduitatem, sed credere magno onere liberatos at egregia ratione putat se niti Titelmanus[33], scilicet probus vir uxorem plus quam caetera debet diligere, ergo magis dolere de eius amissione. Respondeo distinguendum esse amorem amicitiae et concupiscentiae et amorem legalem ab eo qui sponte nascitur. Stat enim propter legem potius velle bonum uxori quam filiis et nihilominus quod ad me attinet parum commoveri de morte illius propter senectutem et ingenium alienum, gravissime vero dolere de gratiossorum immatura morte filiorum.

7. *Quasi una de stultis*, poterat esse sensus que habló como quien era verum hoc est afflictam uxorem vehementius increpare. Aptius ergo est ut severe admoneat eam ne stultorum morem sequatur sed retineat solitam prudentiam.

8. *Si bona suscipimus*, vide dicta c.7 nostro.

9. *In omnibus his non peccavit Job labiis suis*. Caldeus apposuit labiis non sed cogitatione contra Deum blasphemasse, ridiculum sane hebraei dicunt hactenus non peccasse, et in hoc convenimus, an vero deinceps peccaverit...

10. *Sederunt in terra septem diebus*. Quod non in solio sed in solo sedeant, non arguit sellarum defectum sed morem gentis exprimit in luctu. Scimus hodie africanos non uti sellis sed humi recumbere aut sedere, ditiores tamen sternunt solum peristromate et forte id significatur reges Jobi amicos luctus gratia super pavimentum nudum sedere voluisse. Quomodo septem dies tacuerint, vere Titelmanus[34].

Caput 3

1. Dubium occurit in liberando Jobo a calumniis hebraeorum et innocentia eius examinanda et videtur non posse omnino excusari:

-1º, iterum atque iterum maledicit diei.

-2º, quia optat non fuisse natum etc.

-3º, videtur Dei providentiam accusare dicens *cur misere data est lux et vita iis* etc.

---

[32] *Anonymus in lib.2*. PG 17,481.

[33] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.2*. Parisiis 1547, f.22v.

[34] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.2*. Parisiis 1547, f.23.

-4º, reprehensus ab Eliphaz non habuit quid responderet sed obmutuit ut ait Julianus in Catena in id continens... fol.217 et auctor Catenae in proteoria capitis 27 ait Job tacuisse ut Eliud orationem eam probaret, et facit quod Eliud non repraehenditur a Deo. **[f.6]**

-5º, Deus videtur accusare Jobum imperitiae seu stultitiae, c.38,2, *quis est iste involvens* etc.

-6º, alioqui quorsum tam longa Dei disputatio de sua Providentia si Job nihil de ea disputabat.

-7º, videtur omnino grave peccatum contendere cum Deo et illum arguere, et hoc impingitur Jobo adeo c.39, *numquid qui contendit cum Deo* etc, utique qui arguit Deum debet respondere ei.

-8º, Job fatetur leviter esse loquutum et *unum fuisse loquutum quod utinam non dixissem* et *alterum quibus ultra non addit* c.39, et c. 42 ait se fuisse insipienter *loquutum* et ideo se repraehendit et *agit poenitentiam in favilla et cinere*.

Sed contra est quod Dominus ait ad Eliphaz c.42,v.7, *iratus est furor meus in te* etc, *quia non estis coram me loquuti* etc *sicut servus meus Job* etc, et Tob 2[15] meminit regum insultantium Jobo, et tamen dicitur propositum esse in exemplum patientiae. Quod si quis dicat non mirum esse ut qui exemplar patientiae proponitur aliqua leviora impatientiae signa dedise maxime in calamitatibus excedentibus omnem pene modum, saltem arguere non poterit quin esset ridiculum patientiae typum dicere qui afflictus blasphemaverit vel de Providentia Dei dubitaverit. Quare certum est eam esse meliorem explicationem quae illustret magis patientiam Jobi locis Sacrae Scripturae conciliatis et ad alia suo loco aptius respondebitur. Ad 3ª postea dicemus...

2. Ut plerique Jobum excusent adducunt in theatro omnes calamitates hominum et ideo licere non fuisse propter eas et praecipue ob paucitatem salvandorum miramur excusationes Stumicae late. Gregorius: si Jobus communem hominum sortem plorat cur uni solum diei et uni nocti maledicit an quia propter mala communia optat ipse non fuisse et non curat de aliis, si ergo de caeteris non curat cur eorum deflet fortunam. Parumne ei facessit propinae miseris ut alienas suscipiat lugendas. Facetum est pene obrutum domenticis laboribus cum flentes videas de alieno dolore interpretari primum. Rogo item an omnibus malis perpensis cadentibus in hominum vitam Jobo sapienti et amico Dei et resurrectionem ad vitam speranti satius videri posit non fuisse, nam quod Salomon feliciores existimat non natos prorsus inter eos intelligo ad quos spes futurae felicitatis non pertinet, sed quem in tot laboribus anteactae vitae conscientia consolatur et suam innocentiam justisime defendit et confidentissime dicit *in carne mea videbo* etc non esset insipiens si adhuc considerata multitudine eorum quos majoris miseriae manent haec post vi-

tam optaret non fuisse, quasi vero aliorum miseriae posint beatum de felicissimo statu deturbare.

Dices, forte yuxta diversas considerationes diversos affectus laudabiliter gignere et in eodem quod attenta specie esset absurdum attento presenti labore probari. Ad haec ego non nego doloris vim sine causa posse hominem abripere ad dicenda ea quae alias non diceret sed aliud est quod eliciat dolor, de quo antea, aliud quod liceat omnbus perpensis, rationes enim Stumicae videntur probare absolute non esse absurdum non optare damnatorum multitudine quasi se de eorum numero fore Jobus putaret.

[f.6v]

3. Alii dicunt deplorari peccatum originale. Cum enim melius sit non esse quam esse peccatorem ideo potuit optare merito non fuisse natum quia natus est Dei inimicus. Sed toto aberrant coelo, 1°, quia sequeretur Jobum in detestationem originalis optare se fuisse mortuum in originali, ait enim *quare egressus de vulva* etc *non statim perii* numquid in vulva aut puncto nativitatis moriens liberaretur ab eo peccato?

Sed dices optabat liber fuisse si non a peccato saltem a malis quae ab ipso procedunt; ergo poenam non culpam execratur et non propter ipsam culpam quandoquidem non magis optabat liber fuisse ab illa nam *propter quod unumquodque* etc. Deinde postquam per Dei gratiam liberatus tamdiu fuerat ab originalis labe magis consonum rationi esset in eius memoria gratiam agendo liberatori laetari quam adeo affligi, quia nec de originali potest quis proprie poenitere nec de illo dictum est *de propitiato peccato noli esse sine metu* et saltem Jobus certus erat nihil iam ab ea labe timendum sibi esse quod ad culpam attinet.

4. Patet ex dictis nihil nunc curare Job nec aliorum condemnationem neque peccata nec originalem labem, quare si adhuc contendat quis non decere tanti animum viri in poenarum calamitatibus quae acciderant tot excitare quaerelas solum videtur relinqui ut conferas stimulis propriae et afflictionis magnutudine oppresus sibi suspicaretur Deum inimicum et poenas aeternas sibi paratas. Licet enim si esset ab omni perturbatione liber nulla ratione id suspicari posset ex adversitatibus quae illi evenerant, sed potius pro eis ut coeperat gratias ageret, verum non deerit qui credat permisisse Deum ad probandam Jobi patientiam ut post mala diserte narrata interior desolatio illum excerceret quae adeo sanctissimos viros afflixit, ut facultatum amissionem filiorumque cruciatos et morbos in eius comparatione pro nihilo ducant; si ergo Deus voluit Jobum speculum patientiae proponere non solum opus erat ut in eum omnia mala externa velut impetu facto invaderent sed multo magis ut interior ille cruciatus prope tartareum mirum in modum omnes animae vires penetraret et ad ima deprimeret. In hoc ergo velut patibulo fixan Jobi

animam eius plurima verba declarant, nam quae prius in narratis capitibus 1 et 2 se exhibuit adeo invictum et fortem, et hoc in 1° incursu malorum quando suapte natura dolor est acerbior, ille ipse cum nihil postea exterius de novo accidat videtur tam diversus ab eo qui fuerat ut magno argumento sit occultam aliquam maiorem potentiae machinam ad eius fortitudinem deturbandam admotam esse, etsi enim Jobi patientia non corruat, vehementer tamen commovebatur et prope minabatur ruinam.

Et sane in hac *infirmitate proficiscitur virtus*, ex Paulo. Sed magnus aliquid denuo experitum Jobum adeo ut videatur hactenus daemonem suas omnes tentasse vires ut nihil omnino efecisse. Nunc vero Deum delectatum Jobi fortitudine voluisse per se ad pugnam descendere cum eo et urgere vehementius quam daemon poterat, ita tamen ut Job non caderet sed experiretur quo cum res ei esset et diceret *quare posuisti me contrariun tibi* etc sic manet Jobus invictus sed humilis et honorem maiorem adeptus quam antea, gloria vero manet penes Deum et deinde Jobi beneficia confert.

5. Perpende quid Job dicat c.6, n.4 *sagittae Domini in me sunt quarum indignatio* etc, et *terrores militant* etc si de expressis doleret malis non terrorem appellaret quia non **[f.7]** timemus praeterita et non diceret c. 7[14] *terrebis me per somnia et per visiones horrore concuties*; [20] *peccavi, quid faciam tibi cur non tollis peccatum meum,* et c.10[2] *dicam Deo noli me condemnare numquid bonum tibi videtur si calumnieris me et quaeras* etc. [14] *Si peccavi et ad horam pepercisti mihi cur ab iniquitate mea mundum esse me non pateris? instauras testes tuos contra me et multiplicas iram, dimitte me ut plangam* etc. ecce videtur interioribus stimulis agitari conscietiae, adeo ut non reliquatur locus exterioribus malis deflendis. Vide c.9, v.34 *auferat a me virgam suam, et pavor eius* etc et *tunc loquar et non timebo eum neque enim possum metuens respondere*. Et c.13[20] *duo tantum ne facias mihi et tunc a facie tua non abscondar manum tuam longe fac a me et formido* etc quasi dicat non renuo quin daemoni me cruciandum permittas modo tu per tuam manum non velis me singulariter flagellare etc, his enim sublatis quantumvis me calamitatibus *opprimas non abscondar a facie tua,* et subdit *cur faciem tuam abscondis et arbitraris me,* etc, *scribis enim contra me amaritudines et consumere* etc, et c.14 [5] *quis potest facere mundum de inmundo* etc. et postea *quis mihi ttribuat ut in inferno* etc, *et abscondas me donec pertranseat,* et c.17 [4] *libera me,* scilicet ab hac ansietate et *pone me iuxta te* ut non contra te sed iuxta te me esse sentiam et *cuiusvis manus pugnet contra me*.

6. Dices quomodo cohaeret ut adeo cruciet interius conscientia et condemnationis formido, eum qui in hac ipsa disputatione simplici animo et ex corde loquens totius suae innocentiae Deum testem citat et verissime audet

dicere c.6 [2] *utinam appenderentur* etc, c.16 [18] *haec passus sum absque iniquitate manus meas cum haberem ad Deum mundas preces, ecce enim in coelo testis meus*. Et c.17 [2] *non peccavi et in amaritudinibus* etc. et c.23[11] *viam eius custodivi* etc. et 27 [6] *non repraehendit me cor meum in omni vita mea* et 29, 30 et 31 late docet non solum fuisse iustum sed sanctissimum et iustissimum.

Respondeo nihil magis proprium esse eorum qui dicta afflictione animi excercentur. Sicut enim iis qui mari tempestate jactantur ascendunt usque ad coelos et ad abyssos descendunt etc inter inaequalium procellarum periculum fluctuantes misere tabescunt turbati et moti sicut ebrius et omni sapientia eorum devorata, sic quos illa periculosior et horribilior spiritualis tempestas exercet, nunc sibi videntur ad profundum peccatorum venisse et adeo damnationis metu terrentur ut ad desperationis ianuas accedat, nunc velut ab infernis subito cito revocantur et eo altius evehuntur quo magis fuerant ad ima depressi, partim enim ipsa procellae vis eos altius extollit ut ex alto deturbet partim ipsi per se ab illa desperatione fugientes statim ac respirare licet se consolantur anteactae vitae conscientia testem invocantes Deum et quae boni egerunt in memoriam adducentes et praesertim si aliquis se opponat et afflictionem interpretetur in deteriorem partem tunc magis acuitur animus ad sui defensionem et ad Dei gloriam pertinere iudicat et proximorum utilitatem; et cum deinde similibus procellis obruuntur in illa tetra caligine superior illa defensio sui, incredibilis superbiae larvam objiciens animo et crescens per nebulam. Videtur cete paratum a Domino ad Jonam devorandum, imo non devorandi sed devorato et assumpto prope ex cavernis viscerum opem implorant et se graviter deliquisse fatentur sed reclamat simplex conscientia et instauratur de novo tempestas et in varias partes **[f.7v]** distracti misere torquentur. Inter haec sonant clamores et quaerelae et laudantur mortui et feliciores non nati, acusatur natalis dies. Et tamen nihil horum asserendo dicitur neque tan assensionem quam sensum doloris exprimit et dicere quodanmodo putat damnatorum voces imitari qui poenas eorum quodammodo luit.

7. Nota 1, saepe verba affectuose loquentis non esse accipienda secundum scholarum formalitates nec secundum rigorem logicae constructionis. Sive grammaticae ut dixi late Rom 9 lectio 1[35] et in Joannem de Passione Domini nº 15. Et ne hoc in Jobi maledictionibus novum videatur constat in graecos omnes, in Catena advertere Jobum ideo non de sequenti dici sed praeterito male precari ut maledictio cadat in rem non iam futuram, et hac ratione vim ostendat aegritudinis et consolationem aliquam malis sui quaerat et tamen vere nulli rei maledicat et quidem miserabilium vocum usurpari solet dolores aliquantulum mitigare sed viri erat religiosi dolorem suum sine

[35] ATG nº 73 [2010], pág.196.

alterius rei laesione lenire et exprobari rei potius imaginariae quam verae: nec tamen adeo haec adduxerim quod certo credam has Jobi imprecationes in praeteritum detorqueri sed quod ex ea graecorum interpretatione constet illos non constructionis formalitatem sed affectum perpendisse.

8. Nota 2, injuriossum esse in Jobum et iniquum qui has imprecationes asperius prolatas interpretatur ut impatientem animum modum dicendi prae se ferat, cum aequius et verisimilius sit si animo concipiamus Jobum modeste et mansuete non iratum sed humiliatum, non indignantem sed dolentem, non elata sed miserabili voce illa proferre etsi rigorem verborum, toni mansuetudine temperemus compasionem potius quam admirationem in nostris animis generabunt facilique explicabuntur. Contingit enim plerosque has quaerimonias indignanter prolatas putare et tunc valde admirari quod Jobus ita loquatur, quod sibi potius debent imputare quam Jobo.

9. Nota 3. Ex amicitia cum Deo et confidentia et conscientia rectae intentionis oriri solere ut homo audeat in vehementi afflictione veluti accusare Deum tunc maxime cum maxime vult esse subiectus, unde Policronius et Chrysostomus in Catena, in praefatione, aiunt ea quae a Jobo dicta videntur esse asperius ubi cum Deo disceptat quasi immerito diversatur. Hanc habere solatii plenam explicationem, si quis enim justi vetigia prosequtus et perturbante metu superato ad perfectam charitatem pervenerit doloresque cum cruciatu fuerit expertus videre poterit qua fiducia in Deo ad hunc modum loquatur fretus iudicio iusto illius a quo solo postulat iudicari. Quare et ipsum Deum complexus est cum intelligeret qua mente verba exponerent. Haec ille.

Et Chrysostomus c.2 [9] in id *perseverat autem in simplicitate et puritate* aut si quid deinceps audatius loquutus fuerit simpliciter esse adscribendum simplici et purae intentioni praesertim cum Jobus postea dicat *videt Dominus simplicitatem meam,* homini vero simplici et a nequitia prorsus remoto verbum aliquod non ducitur fraudi, quandoquidem non ex factis sed ex animi consiliis iudicare soliti sumus. Iniuriam filius adfert patri res plena impietatis et quasi parricida **[f.8]** est condemnatus quoniam nefariam vocem in patren iactaverit suamque stirpem est ausus dedecorare. Quod si puer simplex ab omni improbitate alienus patrem matremque verberavit fuerit injuria illa quamvis voluptate obtabilior, quin etiam parentes saepenumero filios ad injuriam urgent atque sollicitant, sane non injuria verum mentis simplicitate integritate et innocentia delectati, ita Deus cum non ab improbitate ulla Jobi orationem proficisci intelligeret iudex ab eo delectus sanctum Jobum eundem judicat. Haec ille. Possentque multa afferri ad hoc, sed difficilius intelliguntur haec ab inexpertis specialem cum Deo amicitiam, expertis vero et in doloribus versatis pauca sufficiunt ut bene intelligentibus. Quare sat sit indicasse quam explicationem sanctissimi viri judicaverint solatii plenam.

10. Sed dices si in magnis adversitatibus non solum licet sed continent egregiam confidentiam in Deo eiusmodi quaerelis lenire dolorem, cur opus fuit ad interiorum procellarum tempestatem confugere cum expraesse narratae a Sacra Scriptura tantae sint ut quaevis licita quaerimonia videatur in eis legitimum habere locum, quaevis licita quaerimonia. Si enim rusticitas est in miseris rebus non flere, ex Euripide, ergo in maxime miseris non est extra rem maxime flere et quaerimonia, precipue cum Jeremias, c.20 similia et forte asperiora verba usurpet in calamitate externa Hierosolymae neque enim dici soli vel nosti maledicere videtur sed etiam homini. David etiam 2 Regum 7, in morte Saulis et Jonatae male precatur montibus Gelboe.

Respondeo summum luctum non decere nisi in summa miseria et ita aptius esse calamitatem intelligi esse majorem quam cernitur quando patientissimum Jobum videmus vehementius conqueri quam debuisset si solum de expressis doleret malis, alioqui enim quid hic objecero omnibus interpretibus facessit et quid est quod omnes admirantur nisi prima facie videretur Jobum excedere. Unde sapienter Origenes[36] ait nisi ita amare fleret Job nullus homo crederet adeo amara fuisse suplicia quae pertulit et tormenta; et Chrysostomus ait hunc quaerimoniarum excessum ad admirationem proponi non ad imitationem.

Et tamen in simili dolore sane non esset repraehensione dignum similiter lamentari, alioqui enim non proponeret nobis Sacra Scriptura aptum patientiae exemplum. Si ergo in morte filiorum et gravissimo cruciatu corporis indignum esset eiusmodi quaerelas edere ut videtur fateri Chrysostomus, ergo signum est Jobum alia majori multo tempestate jactatum, id quod postea ex disputationis contextu liquido apparet ex supra, n.4 et 5.

Dico ergo eos qui in easdem procellas inciderint licere et posse imitari Jobi exemplum, et hunc librum videri inter alios ad hunc etiam finem esse scriptum ut eiusmodi afflictis tribuat conquerendi audaciam et solamem in laboribus. Sicut enim illae Christi Domini voces *Deus meus ut quid dereliquisti me* confidentiam praebent eis qui sibi videntur derelicti a Deo similiter loquendi ita etiam Jobi quaerelae confidentiam praebent similiter lamentandi, equum est enim de Dei bonitate sentire horum afflictorum maxime curam gerere et eis peculiariter **[f.8v]** de hoc libro providisse, et hac ratione inter alias illos urgere ut eas injurias quibus ipse delectatur contra ipsum proferant ut verbis relatis nº 9 Chrysostomi utar. Adde hanc explicationem mire deservire contextus sequentis ordinationi in quo multa sunt inexplicabilia meo iudicio si Jobus de morte filiorum aut de corporis aegritudine solum conqueratur; et praeterea haec explicatio semel admissa maxime valet ad perpendendam peccati malitiam quandoquidem eius umbra tanto vehementius Jobum afflixit quam corpus omnium aliarum calamitatum ut in iis pa-

[36] *Anonymus in Job, lib.3*. PG 17,513.

tientissime gratias egerit in illa miserabilissime sit conquestus. Porro quod de Davidis implicatione aducitur valde diversum est.

Ad Ieremiae exemplum Respondeo illum etiam videri conturbatum prevídentia peccatorum quae populus in captivitate illa admissurus erat praeter alios sensus propheticos quales hic etiam Gregorius[37] et Philipus et Severianus in catena meditantur, sed non debuissent litteram contemnere. Severianus ad litteram descendens explicat utinam numquam essem in lucem susceptus ne mea causa Deus accusaretur. Sed non esse sibi placet explicatio et subdit Jobi excusationem, nempe ipsum ante tempora gratiae fuisse et adeo non mirum esse quod tantam molestiam ex humanarum rerum incommodis susceperit. Sed non cohaeret hoc cum tanta viri perfectione et cum animi aequitate quam in dolorum initio exhibuerat.

Sed dices: si verum est Jobum post expressas calamitates in spiritualem maiorem incidisse cur non numeravit eas Sacra Scriptura ante querelas. Respondeo quia vix poterat intelligi nisi ex ipsis querelis, et satis significatur novum exarsisse bellum quandoquidem adeo perturbatur qui omnia prius tanta aequitate pertulerat et res tota ex verbis postea Jobi erat satis manifestanda, et ita invenitur aliquid in nostro poemate eius artificii, quod in Virgilio laudatur qui principium historiae reliquit narraturo Eneae.

11. Descendendo ergo ad contextum optime notat Titelmanus[38] quod quamvis ex ratione Jobus verba illa loquatur non tamen explicat quid deliberate velit sed quem affectum sentiat ita ut pro affectu loqui videatur ratio; itaque si formalitas queratur perinde est dicere pereat dies ac si diceret adeo me praesens affligit dolor ut occurrat animo satis fuisse non fuisse nec solum occurrat sed fere vincit huiusmodi affectus, iste est sensus si adamusim explicanda sit quid vere potuerit dicere ex deliberatione sine peccato; sed hoc ad quod disertis verbis frigide dicitur multo vehementius melius dicitur per illam imprecationem et querelam lamentabilem atque ut suum dolorem significaret merito audet ea ratione loqui ut qui de sua simplicitate coram Deo confidit.

12. Circa singulos deinde versus multa sunt notata ab interpretibus. Sigillatim quae nolo transcribere sed brevi indicare quomodo simplicius et facilius littera ordinetur **[f.9]** in qua videtur suponendum Jobum fuisse de die natum, de nocte conceptum ad finem unius mensis et principium alterius. Ordina textum:

-1 et 2, post eos dolores alia saevior multo tempestas afflixit interius Jobum adeo ut in has quaerelas prorruperit.

-3. ¡ o me miserum et infelicem, numquam fuisset dies illa in qua natus sum nec nox in qua dici potuit me fuisse conceptum!

---

[37] GREGORIUS MAGNUS, *Moralium, In c.3 beati Job*. PL 75,637.

[38] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.3*. Parisiis 1547, f.28v.

-4.5. quoties per anni circulum dies illa redierit densissimis obscuretur tenebris

-6. Et cum nox redierit occupetur horrendo turbine et adeo infausta habeatur ut nulli adnumeretur diei nec mensis nec praecedenti nec subsequenti.

-7. Atque ita solitaria maneat et omnibus detestabilis.

-8. Adeo ut illi etiam qui odio persequuntur lucen et tenebras amant et in eis daemonis auxilium implorant nihilominus huiusmodi noctem perhorrescant et maledictione congerant in eam.

-9. Et ad horrores eius et caligines accedat nimia prolixitas ut videas numquam ei susceptura lux nec aurora.

-10. Nec enim fas est noctem esse placidam quae locum praebuit meae conceptioni infelici quem si non praeberet nunc nihil tantae calamitati experiret.

-11 et 12. Iam vero si omnino decretum erat me esse concipiendum cur Domine non sum in vulva mortuus aut saltem cur non perii in egressu ex utero matris. Utinam non fuissem genibus exceptus nec uberibus lactatus. -13. Ut haec mala non me invenirent sed nunc requiescerem.

-14,15 et 16. Sive cum regibus sepelirer et principibus, sive nullum existeret mei sepulcrum sed cum abortivis absconderer aut cum eis qui concepti non viderunt lucem.

-17. Certe ubicumque homo jaceat ab impiorum tumultum liberatur et ab huius vitae molestiis requiescit.

-18.19. Oppresi liberantur a tyrannis, parvi a magnis, servi a dominis, has enim omnes fortunae inaequalitates tollit mors et omnibus huius vitae miseriis finem ponit.

-20.21.22.23. Cur ergo Domine huius lucis conservas et vitam praebes ei qui vehementer optat mortem et viro cuius abscondita est via.

-24. Certe adeo me taedet vitae ut aegerrime feram cum ad eam sustentandam cogor manducare.

-25. A magna enim felicitate, sicut timebam incidi in magnam miseriam et video me adeo derelictum.

-26. Nonne patienter tuli priores, adversitates, quomodo ergo post ease venit super me indignatio Dei.

Caput 4

1. Hic incipit disputatio inter Job et tres amicos et omnes interpretes conveniunt hos tres bono celo esse incitatos tum ut Dei providentiam defenderent, tum ut Jobum revocarent ad sanctiorem mentem, in quo pietatem suam in Deum et sinceram amicitiam in Jobum ostendunt constatque etiam hunc zelum non fuisse secundum scientiam sed ignorantia culpabili vitiatum, dum

Jobi verba in malam partem accipiunt et forte suspicantes illum fuisse hypocritam in quo Deus permittebat eos a daemone deludi ut sic etiam Jobus exerceretur. Certum ergo est hos tres deceptos in sinistra opinione de Jobo concepta sed an secundum quas adducunt ad defensionem providentiae divinae et **[f.9v]** amici correptione an istae sententiae sint in universum verae difficile est. Ex hoc pendet dictorum expositio et auctoritas.

Dubitatur ergo an liceat contemnere aliquam doctrinam horum trium, et videtur licere.

-1. Qui non potest errare in doctrina habet auctoritatem infallibilem in omnibus sive pertineant ad doctrinam sive non, aliter sacris scriptoribus non teneremus in omnibus credere, ut cum de cane Tobiae meminere. Cum ergo hi amici errarint in opinione quam proferunt de Jobo, ergo non est certum non errare in doctrina.

-2. Deus autem ad Eliphaz c.42, v.7, *iratus est furor meus* etc *quia non estis loquuti coram me rectum sicut servus meus Job*. Sed Jobus dicitur miscere sententias sermonibus imperitis, ergo Eliphaz plus quam imperitis, ergo vera falsis miscet.

-3. Multi interpretes dicunt Eliphaz et socios insipienti studio concitatos, in divinae providentiae rationibus prorsus hallucinari, quod mala quibus hominum vita tentatur in scelus referunt universim. Ita Olympiodorus[39] in Protheoria capitis 4, confirmat ex textu *recordare obsecro quis unquam innocens periit* etc quae doctrina videtur omnino falsa, ut patet in morte Abeli. Ergo etiam in doctrina decipitur Eliphaz.

2. Ego tamen non auderem falsam doctrinam tribuere amicis, Paulus enim 1 Cor 3,19, ut probet *sapientiam mundi stultitiam esse apud Deum* ex equo probat id ex dicto Eliphaz et Ps 93 et ita citat non solum Eliphaz sed etiam eo modo citat ut ostendat clare se scitare divinam Scripturam, ait enim *sapientia huius mundi* etc *scriptum est enim comprehendam sapientes in astutia eorum* et iterum *Dominus novit cogitationes sapientum quia vanae sunt* [Ps 93,11]. Respondebit forte ob id Paulus addidisse alterum testimonium ex Psalmis quia videbat non esse sat firmum adductum ex Eliphaz.

Verum textus Pauli non ab hac suspicione removet, si enim ita esset non diceret *scriptum est enim*, nec per ly *iterum* aequaret auctoritatis pondus utriusque. Adde saepe sacri doctores et concionatori exemplum Pauli imitati horum dicta ut Sacrae Scripturae adducunt et exponunt ut id *in angelis suis reperit pravitatem* etc.

3. Item amicitia cum Jobo sapientissimo certificat illos esse sapientes et ita apellantur saepe a graecis, et ex eorum disputatione sat constat eos esse valde instructos in arcana theologia maxime cum negari non posit Deum

[39] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.4,* PG 93,71.

cum Eliphaz loquutum unde non est verisimile illum falsam opininem de divina Providentia habuisse nec cohaeret ut sciens *Deum in angelis reperisse pravitatem* ignorat mortem justi Abel etc et ita Jobus suam defendit innocentiam numquam tamen amicorum theologiam contradicit sed subscribit c.9,v.2, *vere scio quod ita sit*, c.12,v.3, *et mihi est cor* etc *quis enim haec quod nostis ignorat*, quien os lo niega aquí.

Ad 1 Respondeo Eliphaz et socios non proponi in Sacra Scriptura ut scriptores sacros quibus in omnibus credendum sit sed proponi ut sapientes et amicos Dei quorum prohinde theologia approbatur et nihilominus dicuntur fuisse decepti in opinione de Job et ita sicut epistola Fr. Luis de Granada quod in approbatione cuiusdam deceptricis monialis nuper examinatae circum ferebantur doctinam continebant salutarem et longe alienam ab errore in theologia licet falso applicatam in favorem deceptricis **[f.10]** ita dicemus Eliphaz et sociis contingere et sicut si divino oraculo constaret sapientia et doctrina fr. Luis quam omnes merito veneramus ex ipsismet litteris in favorem deceptricis scriptis seclusa illa peculiari opinione de illius mulieris sanctitate quae nihil derogat doctrinae sed vel imprudentiam prodit vel simplicem animum vel naturae humanae incertam providentiam, reliqua omnia quae doctrinam continent valerent etiam ad convincendos haereticos, ita ex rationibus Eliphaz etc quos Sacra Sriptura proponit ut sapientes et amicos Dei sed in opinione de Jobo deceptos, omnia quae ad doctrinam vel theologiam pertinent valent ut oracula divina ad veritatis confirmationem, licet in applicatione et opinione de Jobo ut homines erraverint et sicut ad vanam illius mulierculae gloriam nihil maius potuit contingere dum eius deceptio non erat prodita quam a viris sapientibus laudari et coli sic ad examen patientiae Jobi nihil fere gravius contingere potuit quam eum quem Deus interius excercebat, a sapientibus et amicis Dei et despici et tanto studio reprobari, et ita eiusmodi patientiae probatio non debuit desse in eo quem Deus ad nostrum solatium et exemplum patientiae per omnia tentatum voluit.

Ad 2 Respondeo Jobum fuisse imperitum sermone sed non prudentia nec scientia quia sapienter et prudenter conquerebatur licet prae dolore minus modesta quandoque viderentur eius verba: amici tamen illius verbis forte magis compositis suam imprudentiam nihilominus indicarunt et in ea quaestione an Jobum esse iniustum pro eo contra amicos eius protulit Deus sententiam et ita verum est eos non fuisse recta loquutos sicut Job licet in doctrina non erraverint.

Ad 3 excesit Olympiodorus[40] et alii. Gregorius[41] vero dum haereticorum personam tribuit Eliphacem iuxta suum morem mystice loquitur. Ad confirmationem patebit in expositione textus.

[40] OLIMPIODORUS ALEXANDRINUS, *In beatum Job, c.4*. PG 93,70.

[41] GREGORIUS MAGNUS, *Moralia, lib.5*. PL 75,693s.

4. *Genua trementia* etc Stunica his verbis intelligi credit proclivitatem ad libidinem. Simplicius est ut haec verba contineant repetitionem illius versus *vacilantes confirmaverunt* etc et in utroque significatur Jobum olim confirmasse verbo et forte etiam opere eos qui in laboribus impatientes et tanquam desperare videbantur.

5. *Tetigit te* etc grece *festinatur* vide Eccli 2[2] *ne festines in tempore obductionis* et nota id quod in Isaia legimus qui crediderit non festinet exponi a Paulo *non confundatur,* et facit hispanismus fugere et discedere est erubescere et currendi verbum festinationem et confusionem solet exprimere etc.

6. *ubi est fortitudo* etc. scilicet, si quam olim habuisti.

7. *Quis unquam innocens periit* etc. Catholice duplex sensus est: Primus quasi diceret Deum plerumque licet non curet multum magnas divitias et prosperitates temporales suis amicis tribuere, tamen fere semper eis de necesariis providet. Haec est enim divinae providentiae ordinaria gubernatio, iuxta quam dicitur non vidi *justum derelictum* etc, licet enim non valde referat ut Deus suis amicis splendorem fortasse tribuat raro tamen eis deesse permittitur domesticum fructum. Multis locis Sacrae Scripturae docemus iustum frustro pane plus sibi satisfacere quam impium multis epulis. Iuxta hunc sensum videretur Eliphaz suspicari tantam stragem in domo Jobi ob occulta aliqua peccata contigisse.

Secundus est ut iustus licet fame intereat non dicatur vere perire *visi sunt enim oculis* etc *illi autem sunt in pace* [Sap 3,2] in quo sensu non opus est ut suspicetur Eliphaz aliquod de prioribus Jobi peccatis sed solum de praesenti impatientia et desperatione quasi diceret in mediis calamitatibus iustum non abjiciunt animum sed alacres confidere adversus omnia, non posse sibi interitum afferre; licet enim mors ad devorandum accedat certi sunt omnia in bonum eorum maius ordinari et ita, amice Job, non auderes sapienter te gerere in naturalem inveheris et Deum acusas, iniustitiam et desperationem tuam clare prodens etc

Iste secundus sensus sublimior et simplicior primo, in quo ex singulari Dei providentia erga iustos qui animas eorum non solet permittere fame interire, cum adeo insolentem calamitatem Jobum oppresisse videret et eius quaerelas ex impacienti animo procedere putaret **[f.10v]** profusit sibi non tantam fuisse Jobi sanctitatem ut ad patientem specimen simgularissimam divinae caritatis ostensionem existimaret referri quam oculis videbat tragediam. Quam opinionem ut Eliphaz sequeretur non opus est illum existimare habere... nec de divina providentia male sentientem quia in simili casu pauci essent ex Doctoribus theologicis magistratibus qui non similiter philosopharentur, paucissime enim sibi persuaderent tam diversas esse illius spectaculi rationem ab aparentia.

8. *Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem* (hebr et grece *amantes iniquitatem*) et ita integra desumitur ab agricultura metaphora sicut alibi a generatione animalis *concepit dolorem* etc [Ps 7,15] ergo iniquitas et dolor pro eodem sumuntur id est non pro poena sed pro culpa quae est origo poenae, et quia culpa explicata est allegorice per agriculturam poena etiam in eadem allegoria designatur flante Deo periisse; solet enim etiam post messem adversus et vehementior ventus agricolae laborem inanem reddere repentinus; ergo divinae irae spiritus penitus destruet huiusmodi pessimos agricolas deseriet enim secum etiam fulmina et ignem si opus sit.

9. *Rugitus leonis* etc optime hoc Stencus de subita vindicta etiam potentiorum et quorumvis peccatorum. Sed addit Policronius in Catena forte Jobum ob regiam potestatem leoni comparari et quasi nutu significari eum tum ingenio ad rapacitatem proclivi, tum elato animo fuisse. Voces vero *leenae* ad coniugem pertinere, *catulorum* vero etc ad fastum et superbiam ad filios et dum haec omnia extincta esse dicit tacite Jobi calamitatibus... Et quia 70 hic etiam mirmecoleum meminere subdit... Jobis... adeoque peccati labe aspersus justi nomen sit simulandi artificio adeptus.

10. *Porro ad me dictum est* etc. Latini et hebraei expositores citra controversiam hoc ad peculiarem revelationem referunt. Graeci tamen in Catena alio etiam rem derivant; Olympiodorus[42] enim ait fortasse tale quidpiam esse quod dicit Eliphaz verere eum qui inmittendis... irrogat suplicia hominibus cuius quidem est formidolosa notitia aeterna si quando naturae illius fuerim admirabilem excellentiam mente complexus accedere, idem mihi sentio quod iis evenit qui intempesta nocte arctissimo silentio omnia occupante a nocturno tamen sonitu perterrentur, quo circa huiusmodi in me notitiae horrore ac tremore perturbant nec quicquam aliud in animi intelligentia relinquitur nisi obscura quaedam notitia incomprehensi spiritus; quod si ratiocinando altius evolavero prorsus nihil cognovero. Cum enim divina natura nulla sit facultate praedita nostrum animum fugit obtutum et quanto magis animus invenire nititur tanto minus quaerendo invenit, est enim illius imago incomprehensa quam noster animus tanquam tenuem auram sedatam quia voces qua mens reficitur sentit oritus quam sensus ille a quadam divina actione ipsa natura Dei nequaquam se ostendente ut quae percipi non posit sitque tota horrifica cuius contemplationi tenebras caliginesque mentibus oboriat ac simile quicpiam quod sit invento consequi... Similiter fere explicat Policronius dicens non inquit auris mea quae mediocritatem superat accipit a Deo equidem cum ipse saepenumero disputantem de Deo audirem ac disputationem ego conarer attingere perterrefactus et tremefactus omnino et

[42] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.4,12*. PG 93,74.

quemad-**[f.11]-**modum cum tempestas nocte quieta quasi cuiusdam circum cursantis percipimus cogitationem et sicut flatus ruentis motionem sentimus ipsum contueri non posumus, sic de Deo mihi cogitanti cum illud invenisse me credo tunc elabitur maxime neque ea re tamen divini splendoris expers omnino sum, cur ergo Job secus philosopharis, cur non times Deum adeo excelenti natura preditum quem quanto quis acrioribus rationibus assecutus videtur tanto eum magis absoluta quaestione perceptio sugerit ingeniique sui tenuitatm et quaestionis pondus prospexerit. Haec ille.

11. Videtur etiam Olympiodorus[43] aliter explicare et non de revelatione quam peculiariter a Deo acceperit Eliphaz sed de horrore quem inter dormiendum perpesus sit, de una gran pesadilla, sic enim ait: timeas o Job eum qui noctu etiam dormientibus supplicium sumit nocturnum cum visis excerceat, quod et audivi ab aliis et etiam ipse sensii qui territus somniis saepe contremui cum osium armonia paene convelleretur universa objiciente se mihi et irruente in me quidam spiritus per phantasiam nulla interim mihi certa fantasia vel specie percepta solius vocis exterrentis sonitum audiebam qui sensim admonebatur ac me tremere cogebat. Haec ille.

Quod si quis objiciat indignum esse gravitate philosophica insomnia in disputationem afferre responderet forte Olympiodorus post quam Dei suplicia manifeste narravit Eliphaz non inepte cadere quasi diceret ego quidem nihil huiusmodi expertus sum hactenus sed vel insomnia ipsa de Deo tantum mihi horrorem incuserit ut meminisse horreat animus.

12. Verum istae explicationes supra dictae non satisfaciunt sensui nec contextui, et ita videtur Olympiodorus[44] sibi non satisfecisse, fatetur enim locum esse difficilem. Si vero eum cum latinis et hebraeis explicaret de peculiari revelatione divina facta ipsi Eliphaz forte non ei difficilis videretur. Aptius ergo multo est ut Eliphaz narret quod ei Deus revelaverit et ut illa verba *numquid homo Dei comparatione iustificabitur* usque ad finem capitis sint oraculum quod Eliphaz audivit in illa visione tremenda. Porro quomodo visionis huius forma et circumstantiae cohaereant cum aliis narratis in Sacra Scriptura multi optime, sed quomodo facta sit haec revelatio Eliphato, id nullus tangit quod viderim, et licet in hac re non habeam nisi conjecturam crediderim tamen et ad historiae conexionem et ad aptiorem rerum consequutionem pertinere si id quod suspicor verum est, nempe Eliphacem cum audiret calamitem Jobi domus, quem et familiariter et norat et ut sanctissimum judicarat conturbatum esse valde et admiratum quomodo Deus sic se gereret erga virum innocentem et quia forte in his ratiocinationibus ut fieri solet nonnihil excedebat Elifaz et ut amicum apud se defenderet, videbatur

[43] OLYMPIODORUS, *In beatum Job,* G 93,74.

[44] OLYMPIODORUS ALEXANDRINUS, *In beatum Job, c.4,12*. PG 93,74.

quodammodo Deum accusare; ideo Deus ut illum reprimeret et ut postea narrata visio patientiae Jobi exercendae nonnihil adderet, apparuit in visione nocturna per se vel per angelum Elifato et illum cum verbis terruit *numquid homo Dei comparatione iustificabitur* etc, quasi diceret unde est ut Jobi defendas innocentiam meam accusare sanctitatem? **[f.11v]** credis illum esse puriorem quam sum ego?

Hoc supposito utpote probabiliter, apte intelligitur quod erat alioqui difficile, nempe quorsum incipiat oraculum ab illis verbis *numquid homo* etc, iste enim incipiendi modus omnino ut apte cadat videtur postulare Elifazium aliquomodo Dei innocentiam in judicium vocasse item hac ratione constabit plene cur statim initio suae disputationis suam adducat visionem Elifazus. Facit etiam haec conjectura valde ad oraculi contextum quod erat alioqui difficile ut in contextu apparebit.

Sed id unum videtur obstare quod si Deus de calamitatibus Jobi loquebatur ex illis verbis colligere poterat Elifatus Jobum ob occulta crimina puniri praesertim cum Deus ut suam sanctitatem defendat videatur adducere casum angelorum et potius videbatur debuisse quodammodo Deum excusare suum amicum Jobum quam eam suspicionem in animum Eliphazii relinquere. Respondeo consilium Dei fuisse ut Elifazus nondum cognosceret Jobi innocentiam ut relinqueretur locus illi disputationi ex qua magnus fructus erat colligendus quare opus est ut divini oraculi verba ita excipiamus ut neque Jobum Deus accuset nec excuset sed suam innocentiam solum tueatur in illo iudicio, hoc autem erit facillimum si verba Dei et Eliphaz intelligas non fuise plura quam illa: *numquid homo Dei comparatione iustificabitur aut factore suo purior erit vir,* et deinde Elifatum cum Jobo de suo argumentaretur et dicat *ecce qui serviunt ei non sunt stabiles* etc, et ista connexio mihi valde arridet et tollit difficultatem...

Si quis vero omnino velit ut sint verba Dei ad Eliphaz usque ad finem capitis poterit hac ratione connectare: si natura angelica fuit subjecta culpae quid mirum quod natura humana subjiciatur poenae cum terrenum habeat fundamentum et ipsa vita hominum sit quaedam mortis successio et continuatio, quod quia pauci serio animadvertunt ideo effrenate peccant et per peccatum incidunt in mortem alias multo diuturniorem et in miserias longe diversas ab eis quas nunc patitur Jobus, is enim temporaliter cruciatur illi vero in aeternum peribunt et similiter eorum filii atque nepotes propter similem stultitiam cruciatus aeternos subibunt. Haec poterat esse connexio verborum Dei usque ad finem capitis id est iste sensus in mente Dei, licet ita essent verba temperata ut dubitare posset Eliphatus an quae de morte aeterna impii et filiorum eius dicebantur pertinerent ad Jobum et eius filios, neque enim nunc id agitur ut excusetur Job sed ut Dei judicium defendatur et Eliphaz prorsus nesciat an innocenter vel secus patiatur Jobus.

Eugubus hic repraehendit Lirano quod illa verba *in angelis suis reperit pravitatem* de casu angelorum interpretetur. Ego quidem attentissime eas explicationes quas ipse Eugubus adducit ex rabinis et illas prorsus nescio applicare contextui, et quam ipse censet esse Lirae video esse omnium interpretum, dempto Eugubio cum rabinis, nec solum est latinorum sed etiam graecorum. Athanasius[45] in catena ait rerum quod creatione generatione effectae sunt mutabilis est natura ut quae extra Dei sint essentiam atque ita diabolus cum intermedios cherubinos versaretur essetque signaculum virtutis Dei ut fulgur de coelo decidit. Olympiodorus[46] **[f.12]** naturam mutabilem angelorum fabricavit Deus ita ut possent in repraehensionem culpae incurrere quod sane angelis desertoribus evenit. Chrysostomus[47] ibidem id declarat Dei Sapientiam qui ne angelos eorum naturae efferret excellentia pravum quid contra eos excogitavit id est eos qui proprium deseruerunt domicilium supplicio constrinxit. Ita etiam ibidem Didimus et cum eis omnes Patres latini.

Caput 5

1. *Voca ergo si est* etc. *convertere*. Eugubus per irrisionem cum hebraeis interpretatur quasi diceret voca qui me refellat et veriora demonstret et qui tibi justo, injuste Deum obtulisse... posit attendere et me comprobare mendacem, adduc pro te aliquem ex sanctis vel aliter ostende mihi numquid aliquis eorum perinde ac tu in calamitatibus se gesserit. Et facit Policronius in Catena, explicat enim *voca,* id est age... tuae comitem, mihi profer aliquem.

Nota tamen graecorum lectionem esse huiusmodi: invoca si quis te audiat aut aliquem sanctorum angelorum videas, quod Policronius refert ad objurgationem verborum Jobi, quasi Eliphaz dicat ea usus est orationum asperitate ut nec angeli responsione nec conspectu dignandus sis si eum invocaveris.

Olympiodorus[48] existimat Eliphaz ut moneat Jobum non esse contra Deum indigne loquendum objicere illi naturae humanae inaequalitatem, quasi dicat tu es homo atque adeo usque eo inferior Deo ut non solum non valeas illum videre nec comprehendere sed etiam ut nec a te millies inclamatus sit responsurus quid loquor Deum ? Quandoquidem nec ejus angeli inmensum possunt aspectum incurrere.

Stumica credit Eliphatum quasi victorem de Jobo triunphantem ex eo quaerere num ex simili oraculo suam posit de horum vita probare sententiam. Gregorius[49] etiam putat insultare Eliphatum Jobo ac si aperte dicat quantumcumque

[45] ATHANASIUS, *Fragmenta in Job*. PG 27,1346s.

[46] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.4,v.18*. PG 93,78.

[47] J.CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c4, v.18*. PG 64,587.

[48] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.5*. PG 93,79.

[49] GREGORIUS MAGNUS, *Moralium lib.5, v.1*. PL 75,723.

afflictus clames, Deum tibi respondentem non habes, eo quod illum prius contempseris et sanctos quoque invenire in afflictione adjutores non vales quos habere socios in hilaritate noluisti. Adducunt quidam illam Psalmi exprobationem *ubi est Deus tuus* et id Mt 27 *sine, videamus an veniat Elias et liberet eum*. His tamen omnibus perpensis et considerata amicitia inter Jobum et Eliphaz aptius videtur cohaerere contextum meo iudicio si iste versus non contineat irrisionem amaram sed amicam et seriam admonitionem de humili sanctorum invocatione in quem sensum adducitur iste locus a Belarmino[50] in controversiis fol. 97 et 1520. Dico aptius cohaerere quia adducta divini oraculi sententia et naturae humanae imbecillitate obiecta non ita bene habet ut de repente per irrisionem ita amare obiurget amicum. Multo certe melius ut ex superioribus colligat non debere Jobum superbe sapere sed ad divinum numen implorandum supplicem accedere et si Deum fortasse habet iratum advocatos adhibere angelos qui nobis sunt intermedii inter Deum, et aptissime sequitur stultum esse in calamitatibus iracundia effervescere et multo salutarius humiliter implorare sanctorum opem.

2. Caetera optime multi. Illud *homo ad laborem avis ad volandum*, comparative plerique. **[f.12v]** Graeci vero quasi diceret hominem non posse a laboribus avolare. Facit locus Isaiae 8[22] *ecce tribulatio et tenebrae* etc et non poterit avolare.

In sex tribulationibus liberabit te etc. Vere Olympiodorus[51], Didimus, Policronius.

Quod auditum etc, graeci legunt ita: tu autem cognosce te ipsum si aliquid egisti.

Contextus totius capitis. n.1, monet ut suplex imploret opem divinam et non iracundia ferbescat.

Deinde, n.3,4,5, videtur dicere id Jobo contigisse quod solet plerisque impiis contingere.

Deinde n.6 et 7, praecipit ut animadvertat calamitates non casu evenire sed a Dei providentia inmitti et naturam humanam non posse eas effugere nec habet alas ad avolandum.

Et n.8 ad 16 colligit sanum consilium esse suplicem accedere ad Deum ut ei faveat, a calamitate liberet, et daemonum conatus enervet et aliorum inimicorum, haec enim omnia Deo sunt facillima.

Et n.17 ne videretur afflictorum statum condemnare asserit se non labores sed impacientiam repraehendere, se enim probe nosse felicitatem proximam esse eum qui a Deo corripitur et aequo animo fert correptionem. Hortatur ergo ut calamitatem patienter ferat, sic enim fiet ut statum pristinum Deus cumulatissime ei restituat.

---

[50] Véase la nota del principio.

[51] OLYMPIODORUS ALEXANDRINUS, *In beatum Job,c.5,v.18*. PG 93,83.

Et n. 27 monet ut propriam rimetur conscientiam et agnoscat et praeterita peccata et presentem imparationem.

Caput 6

1. *Respondens* etc *utinam* etc *appenderentur* etc. Graeci aliter legunt: si quis appenderet iram meam et dolores meos simul sustuleret in stateram profecto arena maritima gravior erit et videntur sustituere stateram illam graviorem esse arena maritima, nam Olympiodorus[52] et Chrysostomus[53] ita interpretantur quasi optet Jobus suas acerbitates et dolores in unan staterae lancem imponi, maris autem arenam in alteram et tunc dicat suorum malorum lancem multo maiori pondere deprimendam; itaque Chrysostomus[54] per illam intelligit moerorem et animi aegritudinem et coniungit hanc iram cum caeteris doloribus in eadem statera aut lance et stateram illam ait fore arena graviorem, in quo sensu nulla fit mentio de peccatis Jobi et ita prorsus tollitur difficultas quam affert nostra lectio a qua nobis non licet discedere.

2. Eugubus repraehendit hic nostram lectionem et ait in hoc loco ab omnibus Hieronymum reclamari et in hebraeo pro peccatis esse indignationem et sensum genuinum esse huiusmodi: quia dixerat Eliphaz Jobum supra modum indignatum fuisse quasi furore et impatientia correptum et ideo nunc Jobus ait utinam haec indignatio quam mihi objicis cum calamitate quam patior aequa lance examinaretur, videres enim indignationem meam esse multo minorem quam pro mensura calamitatis, cuius gravitati potest arena maris in exemplum adduci. Citat pro hac explicatione Burguenses et in communi omnes, nempe hebraeos, eandem etiam adducit Stumica et tribuit Chrysostomo in Polychronio, sed ipse non viderat Catenam, deceptus vero fuit eo quod in Eugubio legerat Chrysostomun cum Polychronio per iram intelligere animi commotionem sive dolorem animi qui fit ex calamitatibus et quidem Polychronius de suo addit Eugubium, quia hic non habetur in Catena, Chrysostomus vero quamvis per iram intelligat animi moerorem non tamen comparat calamitatem cum moerore animi sed moerorem et calamitatem cum arena maris.

3. [f.13] Olympiodorus[55] quod in graeco dicitur *quis appenderet iram meam* exponit quasi diceret si quis appenderet iram Dei in me, unde infert Stumica bene posse conciliari nostram lectionem cum graecorum expositione si in illorum lectione ira non ponatur active sed pasive de ira Dei in Jobum. Verum Olympiodorus manifeste refert explicationem ad iram quam

[52] OLYMPIODORUS, *in beatum Job, c.6*. PG,87.
[53] J. CHRYSOSTOMUS, *Fragmentain beatum Job, c.6*. PG 64,590.
[54] J. CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job,c.6*. PG 64,590.
[55] OLYMPIODORUS, *In beatum Job, c.6,4*. PG 93,87.

Deus in Jobum exercebat ita ut calamitas Jobi et ira Dei in illum pro eodem accipiantur, et illorum statera dicatur esse gravior quam arena maris, et si de anteactis peccatis loqueretur Jobus non cohaereret sensus significando peccata per iram Dei quia hac ratione debebat significare Deum illi magis irasci quam pro merito peccatorum et ita calamitas non esset gravior quam ira Dei.

4. Multo facilius est conciliare nostram explicationem cum Eugubii explicatione si intelligamus Jobum non de communibus suis peccatis loqui sed de illis verbis quibus suam calamitatem deploraverat cap. 3, in quibus visus fuerat Eliphato vehementer Deum offendere atque ita iram Eliphati commoverat, qua ratione constructio erit huiusmodi: utinam haec peccata mea quae mihi objicis et quibus tibi videor magnam iram mereri, nempe quaerimoniae et expostulatio cum Deo, utinam haec in una staterae lance ponantur et in altera calamitas quam patior apud aequum rerum aestimatorem, tunc enim mea calamitas appareret multo gravior. Ecce iste idem sensus est propter quem Eugubus discedit a nostra litteratura et repraehendit Vulgatam, cum tamen posset facile hunc sensum nostrae litterae accommodare.

5. Si tamen communis latinorum expositio alicui magis placeat, in quo calamitatem suam esse graviorem peccatis quae commiserat affirmat Jobus multi bene docent qua ratione id verum habeat, nempe iuxta commune supplicium quod Deus solet in hac vita de peccatis sumere; sed si verum est Jobum interioribus conscientiae stimulis mire exerceri ut late supra c.3, v.4 et infra, in ea meditatione facilis et apta occurrit explicatio horum verborum et optime cum sequenti texto cohaerens; qui enim credit se scrupulis angi, licet sibi nequeat satisfacere saepe tamen conatus in memoriam adducere se esse scrupulosum et non pro vera peccatorum mensura sed multo magis perturbari pro falsa peccatorum suspicione, metus enim supra omnem mensuram et modum auget ea quae objicit animo. Sicut ergo qui credit se esse valde timidum optaret apud se non maiora iudicare pericula quam re vera sunt, sic scrupulosus optat non maiora existimare peccata; sed quia uterque non tam rei veritate quam veritatis umbra terretur et solet rei parvae grandi umbra videri ideo solet esse maior metus vel scrupulus quam pro modo periculi vel peccati.

Dices: numquam potest esse dolor maior quam pro merito peccati; quodvis enim malum culpae licet levissimum praeponderat cuivis malo poenae etiam gravissimo. Respondeo adhuc manere quandam proportionem inter peccata et eorum existimationem, qui enim levissimum aliquid veniale existimat esse gravissimum letale, nonne velut arena injecta facit ut pondus existimationis praeponderet gravitati peccati. Id ergo est quod Jobus significat. Et nota arenam non solere adhiberi in stateram nisi ut decipiat et faciat rem alioqui levem videri magis deprimere lancem. Apte ergo ait Jobus cum de-

linissent peccata et eorum existimatio aequo pondere librari et sibi **[f.13v]** adamusim correspondere, effectum esse velut arena maris injecta, ut existimatio et calamitas valde praeponderent. Adde quod saepe scrupulosi non de venialibus solum anguntur sed de his etiam in quibus nullam admiserant culpam, et tunc facile apparet quo modo calamitas praeponderet peccato.

6. *Sagittae Domini* etc. *ebibit* etc. *terrores Domini militant contra me*. Nota 1º, sagittas infixas videri sanguinem bibere et ita Dt 32[42] dicitur *inebriabo sagittas meas sanguine,* et graeci in praesenti legunt furor ipsarum ebibit sanguinem meum; ad eam ergo metaphoram alludit Jobus et ita se ait esse a Domino spiritualibus sagitis confosum ut nullus ei maneat spiritus neque vigor. Sicut enim corporeis jaculis exsugitus sanguis, sic etiam spiritualibus telis exsorbentur vires animi et spiritus et vigor deficit virtute superata.

2º, nota praeter eas calamitates externas Jobi quae expresse describit Sacra Scriptura omnino videri postea dupliciter Jobum a Domino spiritualiter exerceri nempe defectu spiritualis vigoris et timoris damnationis aeternae et caetera quidem mala a daemone procurata non solum aequo sed alacri protulit animo sanctus Jobus, sed in eis nondum manus Domini tetigerat eum et aiunt spiritualibus viris dum spiritus vigore a Deo confirmantur et confidentiae lumine illustrantur omnia daemonis tela, sagittas videri parvulorum et ita non est mirum in mediis cruciatibus illos inveniri laetos benedicentes Deum; quantumvis enim crescat flamma super fornacem cubitis 49, angelus tamen Domini spiritualiter descendit et excutit flammam et facit medium fornacis quasi ventum roris flantem, quid ergo mirum eos huius vitae labores constanter currere quos limen confidentiae reddit impavidos et spiritualis vigor confortat, certe nondum in eis suprema patientiae laus elucet quousque virtus infirmitate perficiatur et confidentia in tenebris et pavore roboretur et ita opus erat ut sanctus Jobus exemplar patientiae nobis proponendus sagittis Domini confoderetur quae illius spiritum vel spiritualem vigorem sensibilem ebiberent et ita maneret expositus tristitiae et anxietati et interiorum perturbationum sensui accutissimo (in quo patientiae genere Christus Dominus maxime excelluit) et opus etiam erat ut id quod in Christo Domino reperiri non potuit ob impeccabilitatem et se id perfectionem in sancto Jobo cerneremus quo modo se gerant sancti contra quos terrores Domini militant dum scrupulis excercentur et timore damnationis aeternae. Quid enim aliud timere poterat qui fuerat expertus ultima et ultimum terribilium mortem tanquam remedium malorum unicum anxius exspostulabat.

7. *Numquid rugiet onager* etc. Abrahamus apud Eugubium et Stumica sic exponunt quasi diceret Jobus ad amicos non est mirum vos abesse a fletu et quaerelis, res enim vestrae integrae et salvae sunt, nulla re indigetis, facile est hac ratione non lamentari. Similiter enim nec rudit asinus nec mugit

bos ad praesepe plenum. Sed non cohaeret cum contextu sequenti nisi fallor, opus enim est ut ad eundem pertineat quod sequitur *aut poterit comedi insulsum quod non est sale* etc et ita graeci de eodem Jobo utrumque versum exponunt quasi diceret se non sine causa exclamare et prae angustia cogi non solum insulsum sed etiam laetiferum cibum edere, **[f.14]** id quod ego, ut cohaereat contextus, de mortis desiderio interpretandum existimo. Qui enim mortis desiderio quam antea neque cogitatione attigerat pre angustia se consolatur et quasi sustentat nonne iste insulsum et letalem cibum devorat. Vide ergo quam bene deducatur orationis filum, ait enim Jobus se non sine causa conqueri, quia nec bruta frustra conqueruntur, et ut probet se in magna calamitate versari subdit insulsum et letalem cibum quem omnes perhorrescunt eum se vehementer appetere id est valde se optare mortem a cuius etiam cogitatione alioqui abstineret.

8. *Solvat manum suam et succidat me*. Optime Stumica.

9. *Nec contradicam sermonibus sancti*. Titelmanus[56] exponit quasi diceret si me interficere voluerit non obmurmurabo decretis eius. Stumica, quasi diceret non resistam precibus. Verum attendendo ad spiritualem Jobi tempestatem qua jactabatur et submergi timeret, aptius fortasse fuerit ut dum mortem optat tanquam unicum calamitatibus portum, addat quod ea tantum ratione securus erit a metu contradicendi decretis Dei, id quod optime cadit, sive an hactenus contradixisset dubitaverit sive non dubitarit vel, si juxta graecos contradicere sermonibus ponitur pro violare praecepta sublatis etiam scrupulis id optabile reperiunt in morte viri sancti quod sperant se post eam iam non peccaturos et ita verisimile est Jobum dicere solvat manum suam et succidat me et iam amplius non peccabo.

10. *Aut quis finis meus ut patienter agam*. Optime Titelmanus[57] de termino dolorum, et optime etiam prosequitur paraphrasim usque ad finem capitis sequutus nostram lectionem quam liberius hic quam par esset repraehendit Eugubus ut textum accommodet illi explicationi hebraeorum in qua multae formae eandem sequuntur allegoriam torrentis hiemalis et ab Eugubio desumpsit fere explicationem Stumica, sed eam ego aptare nescio nostrae lectioni a qua non licet discedere.

Caput 7

1. *Militia* etc *super terram et sicut dies mercenarii dies eius*. Videtur vi doloris abreptus Job disputationem cum Eliphato relinquere et ad lamentandum converti. Porro hanc methaphoram militiae et mercenarii ad brevitatem humanae vitae referunt hebraei apud Eugubium, graeci vero aerumnas om-

[56] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.6*. Parisiis 1547, f.49v.

[57] IDEM, *Ibidem*.

nium mortalium, Chrysostomus[58] videtur utrumque sensum coniungere, alii vero non tam significari credunt quid omnibus hominibus contingat quam quomodo se gerant iusti in hac vita tanquam in militia et magno desiderio anhelando ad quietem et mercedem aeternae retributionis quem sensum posuit in sua paraphrasi Titelmanus[59]. Verum multo aptius videtur ut sicut in sequentibus non de iustis neque de caeteris hominibus sed de se solum loquitur Jobus, sic etiam in praesenti id quod facile erit si nomine hominis designet se ipsum, ut saepe contingit, eo modo quo Christus in Evangelio se ipsum appellat dum dicit Filium Hominis. Et certe de Jobo intelligeremus omnes si hispanice diceret está hombre de manera que ya no es su vida sino una cruel batalla y un deseo de que venga la muerte como desea la noche el cavador.

2. *Sicut servus desiderat* etc *et sicut mercenarius* etc. Haec etiam verba plerique accipiunt **[f.14v]**quasi descriptionem humanae vitae aut saltem sanctorum vitae. Sed attente legenti non potest esse dubium quin de se ipso tantummodo loquatur Jobus quia haec est comparatio quae absolvitur versu sequenti et omnino debet hac ratione construi sicut servus desiderat sic et ego etc. Porro per umbram intellige solis occasum ut de servo et mercenario laborante sermo sit, et sensus erit sicut illi anxie exspectant finem diei ut liceat cesare a labore sic Jobum optare finem vitae et non solum optare per diem sed etiam per menses integros, idque sine intermissione tam de die quam de nocte. Appellat vero menses vacuos id est sine fructu sine desiderii eventu sicut agricolae vacuum annum dicunt in quo non colligunt fructum etc.

3. *si dormiero dicam quando consurgam* id est, si me de nocte ad dormiendum colligam totam eam in lucis desiderio traduco insomnem, nisi fortasse significet ipsum etiam somnum adeo esse inquietum et trepidantem ut inter dormiendum aurorae desiderio identidem pulsetur.

Porro de *sordibus pulveris,* vere Eugubius, et nota sub exterioris spectaculi miseranda facie forte interiores animae miserias significari nempe vermes conscientiae. Sordes et squalorem luctus et tristitiae excitantis contractionem quasi diceret talem se animum gerere quale apparebat corpus.

4. *Dies mei velocius transierunt quam a texente* etc. legenti contextum evidens erit Jobum quasi iam animam ageret iis verbis valde lamentari quod tam brevi adveniat mors et quod ad inferos sit descensurus unde ei amplius non liceat ad superos reverti, et ita deprecatur mortem et postulat supplex a periculo liberari et vitam proferri.

Sed objicies: has quaerelas et deprecationes indignas videri gravitate Jobi praesertim postquam tantis malis oppresus fuerat cum externis, tum internis, et deinde non videtur cohaerere ut qui tam anxius spectabat mortem ut uni-

[58] J. CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.7*. PG 64,595.

[59] TITELMANUS, *Elucidtio in l. Job, c.7*. Parisiis 1547, f.52.

cum salutis portum nunc advenientem adeo perhorrescat, maxime cum paulo supra et paulo infra adeo disertis verbis dicat quis det ut veniat petitio mea et qui cepit ipse me conterat, sicut servus desiderat umbram elegit suspendium anima mea et mortem ossa mea.

Respondeo eo ipso quod Jobus in propria relinquit quietus infirmitate sine solito spiritus vigore ut eius virtus magis perficiatur consequens esse ut in se experiatur contrarios affectus magna cum vehementia et modo optet mortem modo valde perhorrescat et iterum anxius postulet et statim eius adventu perterritus miserrime conqueratur; et tantum abest ut in harum perturbationum sensu recta ratio inveniat impatientiae notam sive aliquid viro forti indignum ut potius perfectae patientiae gloria et summa animi fortitudo vix aut ne vix quidem eluceat nisi in hac sensus infirmitate, ut latius attendi dum passionem Christi explicarem.

Sed dices: quamvis non sit fortitudinis decus suam experiri infirmitatem saltem non esse valde gloriosum eam verbis ostendere. Respondeo in hac infirmi affectus manifestatione abscondi tam esse confidentiam et simplicem cum Deo amicitiam. Vide c.3, v.9. cum ergo videretur Jobo mors appropinquare quam antea concupierat, coepit vehementer pavere et cum Deo **[f.15]** quodammodo expostulare quod tam cito ipsi tela vitae succedatur. Sive quod eius vita velocius transierit quam instrumentum textoris et quod iam nulla ei supersit huius vitae spes. Precatur ergo Deum ut suam omnipotentiam in prorroganda ei vita et restituenda salute ostendat et, ut eum inclinet, obsecrat ut meminerit vitam sibi evolasse velociorem vento et quasi iam iam moriturus lamentatur quod nec sit visurus aliquid nec ab aliquo videndus et ait *oculi tui in me et non subsistam* id est si morior convertes oculos tuos ut me videas et iam nusquam comparebo.

5. *Numquid mare ego sum aut cetus quia circumdedisti me carcere*. Eugubus non videtur referre carceris custodiam ad mare sed ad cetum. Sic enim exponit: sum ego mare vastum latissimum capax omnium tempestatum capax vexationum ut tantis me procellis obruere velis, et sumne ego bellua inmanis fortis dura obsistens ut tanto apparatu me capere velis ne subterfugiam clades tuas? Simplicius tamen est cum reliquis interpretibus intelligere tam mare quam cetum carceribus esse inclusa et hunc etiam sensum proculdubio sequeretur Eugubus si videret quomodo efficiat aptum contextum neque enim omnes facile advertunt quo carcere includatur Jobus et cur comparatio magis sumatur a mari et ceto quam ab iis quae proprie carceribus includuntur. Multi bene ostendunt ex Sacra Scriptura phrasi mare esse intra carcerem id est divino praecepto impeditum ne ulterius progrediatur. Sed nisi fallor deberent ipsi ulterius progredi.

Dico ergo aptissimam esse comparationem ad mare et ad cetum sicut enim mare suis fluctibus sine intermissione magno aestu commovetur et sicut eis-

dem procellis magno praesertim pisces perpetuo obruuntur et verberantur et nec mare nec pisces posunt sua claustra eggredi et in terra se tantillum recipere et ab illa terribili lucta quiescere sed quasi necesariis vinculis in loco pugnae detinentur et bellum continuare coguntur ita sanctus Jobus veluti mare ex semetipso aestuans et secum ipse pugnans aut saltem velut cete asiduis fluctibus obrutus intra illas procellas videbatur necessitate quadam fluctuare ut sicut a se ipso fugere non poterat sic neque tempestatem effugere neque extra undas tantillum respirare.

Quod vero non cuivis pisci se comparet sed ceto, id est magnae belluae, vel id propterea est quod procellae magis facessunt magnis piscibus quam parvis sicut venti inter arbores, vel quod accommodatius erat considerata corporis quantitate hominem magnae belluae quam pisciculo comparare

praesertim cum cetus gerat quodammodo in mari principatum sicut homo in terra.

6. *Elegit suspendium anima mea* etc. Iterum cogitur optare mortem et ossa dixit ut significaret quod ea tantum superessent carne assumpta et in eadem sententia addit desperavi nequaquam ultra iam vivam, id est abjeci iam vivendi voluntatem nolo amplius vivere et hactenus mortis desiderium explicavit quod eum detrudebant angustiae et dolores, **[f.15v]** deinceps vero considerato earum afflictionum auctore scilicet Deo admiratus quod Deus contra rem nihili tam serio pugnet et ait

7. *Parce mihi nihil enim* etc, id est, dimitte me obsecro Domine et ne meam affligas vitam non enim decet tuam majestatem contra rem nihili tuam ostendere potentiam. Hunc esse sensum satis ostendit contextus et multa quae postea in eandem sententiam dicit *quid est homo* quasi diceret quis sum ego ut mei habeas rationem et digneris me ad certamen veluti provocare quién soy yo para que Vos hagais caudal de mí y me desafieis, no me viene bien tanta honra.

Visitas eum diluculo et subito probas illum, madrugais a visitarme con guerra y tormenta, y aun madrugais para cogerme desapercibido quasi cum valde potente bellum gereres et oporteret artibus illudere me. Vide supra nº 1, ubi nomen hominis designat Jobum.

8. *Usquequo non parcis mihi,* id est quousque tandem non dimittes me sive quando iam tantisper cessare permittes et locum dabis saltem glutiendi salivam et tantillum respirandi; anxiebatur vero scrupulis et terroribus et ita subdit *peccavi*, eia fateor me peccasse, *quid faciam tibi, quid faciam miser*. Sed non videtur cohaerere quod sequitur

Quare posuisti me contrarium tibi nempe veluti scopum tuarum sagittarum et in quem totus impetus tuus impressionem facit. Non inquam videtur cohaerere si enim agnoscit se id propter peccata mereri quomodo interrogat *quare posuisti*

me etc. Respondeo Jobum quidem se agnoscere peccatorem sed nihilominus obsecrare ut non permittatur adeo vexari scrupulis ut sibi videatur cum Deo bellum gerere quasi diceret agnosco me graviter peccasse sed paratus sum quodcumque juseris facere et ita non est quod me tanquam inimicum tractes, sed potius debes me a mea mundare iniquitate et tandem ut Dei majestatem ad misericordiam inclinet suam proponit extremam miseriam et ait se animam agere prae afflictione et paucas horas sibi superesse nam afflictis et tribulatis faciliorem se Deus praebet in remittendis peccatis juxta Ecli 2 *quoniam pius et misericors est et remittit in die tribulationis peccata,* vel fortasse ut cito afferatur remedium clamat se in extremis esse etsi tantillum differatur iam sero asserendum.

Caput 8

1. *Spiritus multiplex*. Eugubus est verbosus multa vera et falsa congerens, indignans magnum, spirans, superbe et arroganter loquens contra Deum.

2. *Supplantat* id est, depravat pervertit quasi diceret Dios no arma zancadilla a la justicia.

3. *Deus dimisit eos* id est, ejecit eos fugavit, pepulit, exauris, occidit coholor del mundo *in manu iniquitatis suae,* por manos de sus pecados quasi diceret ipsorum peccata fuisse carnifices vel dimisit eos in manu iniquitatis suae id est tradidit eos in desideria **[f.16]** cordis eorum.

4. *Hesterni quippe sumus* id est nuper nati, ayer nacimos.

5. *Numquid vivere potest corpus sine aqua*. Hoc exemplo probat impietatem non posse diu subsistere.

6. *Non ei placebit vecordia sua,* id est non Deo placebi vecordia illius vel ipsi impio displicebit vecordia sua, dabit enim poenas et tunc agnoscet quam amarum sit dereliquisse Dominum.

7. *Innitetur super domum suam* etc. Optime Titelmanus[60].

8. *Humectus videtur ante quam veniat sol* etc. ab hoc versu usque ad 19 dicuntur hebraea esse valde ambigua et posse comparationem et in virum bonum et in sceleratum accommodari. In sceleratum si sermo sit de planta quae post viridem apparentiam facile arescit, et in virum bonum si sermo sit de ligno plantatus secus decursus aquarum. 70 evidenter interpretantur de viro iniquo, hebraei vero apud Eugubum de viro bono. Quae explicatio magis placet Stumicae et pro comperto asserit eam fuisse sequutum nostrum interpretem vulgatum. Ego vero prorsus nescio quomodo contextus noster id ferat nam hactenus clare loquebetur de hypocrita et impio et adduxerat comparationem cipri absque humore nascentis et carecti sine aqua et continuato sermone ait *humectus videtur ante quam* etc quomodo ergo dubitari potest adhuc agi de eodem impio vel hypocrita.

[60] TITELMANUS, *Elucidatio in l.Job, c.8*. Parisiis 1547, f.57v.

Certe constructionis sequentis difficultas videtur Stumicam longe a vero abduxisse. Fateor quam locum esse difficilem sed difficilior est in sensu Stumicae, et potius faterer me non intelligere quam ad virum bonum transferri posse sermonem: deide constructionis difficultas fortasse hac ratione superatur si sensus sit dictum carectum vel cirpum antequam solis ardore torreatur non omnino absque humore apparere dum primum egreditur eius germen sed postea vires suas excrecente sole adeo radices illius exsicari ut eorum capita maneant quodammodo petra duriorem et posint inter lapides projici et computari, sol enim absorbendo quidquid humoris reliquum erat misero carecto in loco suo non deinceps agit cum eo quasi cum planta sed quasi cum lapide ac si nulla ratione sibi notum esset neque propterea solem contristari sed potius gaudere et ludere dum quasdam plantas omnino desicat et perdit et alias facit loco earum germinare. Sub qua allegoria intelligitur impiorum vitam aliquando videri in principio floridam antequam divini judicii severitatem experiantur sed postea daemon illos indurari et exsicari et in morem petrarum omni felicitatis humore et omni virendi spe consumptis non iam agnoscere Dei benevolentiam sed contra illos pronuntiari illa horribilia: *non novi vos* nec ob id Deum contristari aut dolere sed potius in eo divinam providentiam delectari dum quosdam male perdit ut eorum felicitatem ad alios transferat non quod Deus simplicem et justum projiciat neque malignis faveat conatibus sed quod pro peccatis **[f.16v]** merito puniat et pro sua benignitate cui vult faveat in bonum.

9. *Donec impleatur risu os tuum* etc. qui oderunt te induentur confusione. In quibusdam codicibus aliter distinguuntur textus, nempe Deus non porriget manum malignis donec impleatur risu os tuum et deide *qui oderunt te induentur* etc sed si quis tantisper attendat facile videbit quod ly *donec* non pendere ex praecedentibus sed novam incipere sententiam. Videtur igitur Baldad magnam promittere Jobo felicitatem si ad Deum convertatur supplex, et ita fere interpretes exponunt iuxta id quod supra dixerat *si mundus et rectus incesseris peccatum* etc *in tantum ut priora tua fuerint parva et* etc non tamen video quomodo in hoc sensu cohaereat contextus cum immediate praecedentibus nec quomodo idem sit conditionaliter dicere *implebitur risu os tuum* si rectus incesseris et sine conditione *donec impleatur risu os tuum*. Quare suspicor secundam personam ut fere semper contingit in familiari sermone pro tertia poni, cum enim dixisset *Deum numquam projicere simplicem neque porrigere* etc optime cohaeret ut in eadem comparatione simplicis et malignorum perseveret et dicat hos *indui confusione* dum os illius impletur risu et ita graeci in 3ª persona legunt veracius os implebit risu, inimici autem ipsorum induent confusionem et ex constitutione Sixti V constat graecorum lectionem magnam habere auctoritatem ad explicandam nostram lectionem

loco paraphrasis et certe in sermone familiari postquam dixeris impios cum sumtibus bellum gerere, perinde est sive dicas y mientras el uno ríe han de llorar los otros sive dicas y mientras vos reis han de llorar vuestros enemigos, saepe enim ponitur 1ª aut 2ª persona loco 3ª exempli gratia sed 1ª fere in adversis et 2ª in prosperis.

Caput 9

1. Objecerat Baldad Jobo arrogantiam contra Deum et divini iudicii aequitatem defendebat; ad haec ergo respondet Jobus se probe nosse quam sit stultum hominem cum Deo de iustitia contendere et ita se numquam tale quid cogitasse, novit enim se non posse respondere unum pro mille et praeterea novit infinitam esse sapientiam et potentiam Dei atque adeo stultum esse homunculum divinam majestatem provocare.

2. *Qui transtulit montes*. Optime hoc Stumica interpretatur accidisse in diluvio. Sed quod sequitur: *et nescierunt hi quos subvertit,* suspicor sic esse explicandum que se quedaron por necios.

3. *Qui commovet terram de loco suo*. Opinionem seu potius artificiosam cogitationem Copernici de motu terrae conatur Stumica hoc loco confirmare et alioqui ait **[f.17]** non ita feliciter locum explicari. Ridiculum sane nam nec Copernicus putavit illud esse verum sed solum deservire ad rerum apparentium computationem. Aptius multo explicatur iuxta usitatam Sacrae Scripturae phrasim ut Ps 17 *commota est et contremuit* etc. notum est etiam illud poetae *nutu tremefecit Olimpum,* et phrasis ipsa *commovere terram de loco* non tam deservit motui circulari quam tremori, et si Copernici positio esset vera et eam hic Sacra Scriptura confirmaret valde laborandum esset, ut concutio trium columnarum terrae ei accommodaremus quam in terrae tremore; iisdem paene verbis legimus aptissime Ps 17 [8] *fundamenta montium* etc nam et nomen hebraeum pro quo noster columnas reddidit fundamenta significat ut docet Eugubus.

4. *Qui praecipit soli et non oritur et stellas claudit quasi sub signaculo*. Stumica interpretatur de noctium et dierum vicisitudine sed multo aptius Caldeus paraphrasi de nubibus in coelo concitis et videtur horridam tempestatem describere quae lucem eripiat neque posit dijudicari an de die vel de nocte contingat et terra tremat et omnia conturbentur. Porro *coeli enarrant gloriam Dei,* tanquam liber optimis descriptis caracteribus sed interim dum coelum quasi sub signaculo clauditur epistola est clausa et obsignata.

5. *Qui extendit coelos solus*. Plerique de coelorum creatione explicant iuxta id Ps 103[2] *extendens coelum sicut pellem*. Nam et alioqui hebraice vocatur coelum expansum seu extensum, sed valde suspicor in praesenti perseverare Jobum in descriptione tempestatis et explicare quomodo obsig-

nentur stellae vel obducendo nubibus coelum, entoldando el cielo, sequitur enim *et graditur super fluctus maris*. Quod omnino pertinet ad tempestatis commotionem et ostensionem potestatis in fluctibus. Ergo se echa de ver que anda Dios allí, ut ergo cohaereat utraque pars huius versus inter se et cum superioribus quando ait *qui extendit coelos solus* nomine coelorum intelligere posumus hic expansionem nubium, neque enim coelum semper superiorem illam solidam regionem designat sed saepe inferiorem aeris aut nubium ut cum volucres coeli nominantur et cataractae coeli et prohibitae pluviae de coelo dicuntur. Dominus etiam dicitur tonare de coelo et coeli ac nubes dicuntur pluviam destilare, non erit ergo alienum a Sacrae Scripturae phrasi ut coelorum extensio significet nubium expansionem, et facit quod dictio *samayin* quae hic ponitur et significat coelos sonat idem quod ibi aquae ut habetur in Thesauro Pagnini, et extensio multo magis convenit in nubes quam in solidum coelum.

6. *Qui facit Arcturum* etc. adhuc perseverat in tempestatis descriptione seu potius in explicando divino numine quod elucet in tempestate, omnes enim stellae seu sidera de quibus sigillatim memini sunt pluvialia et solent commovere tempestatem ut aliud agens refert Stumica quasi diceret Deum esse tempestatis auctorem et si quae sidera videantur imbres et pluvias cogere et fluctus maris commovere haec omnia esse instrumenta et ab illo pendere tanquam a Creatore et gubernatore, atque ita subdit in his et in coeteris omnibus prodigiis quae vel spectamus vel audimus quicquid est admirabile, in Deum tanquam in unicum auctorem conferendum. Porro per interiora austri sidera intelliguntur quae solum **[f.17v]** in australi parte apparent, aut quia de imbribus erat sermo et solent illae ab australi parte de vento procedere fortasse hac periphrasi designavit quicquid est in australi parte quod habeat eam virtutem cogendi pluviam.

7. *Si venerit ad me non videbo eum, si abierit non intelligam*. Stumica interpretatur iuxta illam alteram sententiam *nescit homo an odio vel amore dignus sit*. Si venerit, id est si mihi benevolus adfuerit. Et si abierit, id est si a me abalienatus fuerit:, haec Stumica. Titelmanus[61] aliter de invisibili Dei operatione quasi diceret sive adsit operando aliquid in nobis de novo sive absit ab illa operatione cessando, non tamen sensu, imo nec intellectu, illum vel accedentem vel recedentem percipimus. Haec ille. Verum ut contextus cohaereat oportet ob oculos ponamus eam sententiam in cuius probatione et amplificatione versatur Jobus, ea vero est stultum esse cum Deo contendere de justicia et hactenus id probavit ex consideratione iustitiae, sapientiae et potentiae Dei; nunc vero ex occulto Dei iudicio nescit homo an ei propitium adsit numen aut procul sit, id est ab eo abalienatum, id est nescit an signa

[61] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.9*. arisiis 1547, f.60v.

quae conspicit sint eius numinis accedentis atque propitii vel recedentis et indignati et ita stultum est divinum velle accusare numen aut cum eo velle contendere, vel aliter nescit an Deus tanquam praesens iudex rigidus inquirat et in jus vocet et severe animadvertat, an tanquam absens dissimulet atque conniveat et fortasse sumitur metaphora ab astutis aliquibus iudicibus qui dissimulato habitu tacite se inter plebem insinuant ut posint oculati esse testes eorum quae ad eos deseruntur, in qua metaphora non est necesse sigillatim accommodare recessus atque accessus nomina sed id quod facit illos iudices tremendos dum nemo securus est an propriis oculis hauserint veritatem.

8. *Si repente interroguet quis respondebit ei vel quis dicere potest cur ita facis,* et prosequitur stultum esse cum Deo contendere, nam si velit severe cum aliquo agere et ab eo confessionem extorquere nullus erit qui non tremat et conturbetur neque erit qui posit eum accusare quod ita procedat.

9. *Deus cuius irae nemo potest resistere et sub quo curvantur qui portant orbem*. Adhuc perseverat in amplificatione supradictae sententiae nempe stultum esse cum Deo contendere, atque id modo probat, quia si quis ausus fuerit se iustificare apud Deum provocabit contra se iram illius a cuius impetu nullis armis defensoriis securus esse poterit; porro *portantes orbem* Lyra cum aliis angelos intelligit id quod nonnulli ad coelorum motum accommodant, alii ad gubernationem universi orbis et machinae mundi, sunt enim administratorii spiritus et portare est moderari et gubernare iuxta id ad Hebraeos 1[3] *portans omnia verbo virtuti sue,* et in hoc sensu incurvari erit tremere et humiliari nam et potestates coram Deo tremere quotidie canimus. Stumica *portantes orbem* interpretatur reges et principes **[f.18]** propter gubernationem, propter eam enim solent magni monarchae orbem in manibus gerentes depingi vel etiam pede prementes, in quo sensu erit curvari dejici et prosterni. Has supradictas explicationes irridet Eugubus et existimat manifestissime sermonem esse de arrogantibus superbissimis quasi gigantibus et quos nos legimus *portantes orbem* ait hebraice appellari auxiliantes fortiter nempe robustos viribus prepotentes, et caldeum de impiis interpretari. Certe graeci de superbis exponunt, aiunt enim hoc sermone significari Deum superbis detrahere supercilium et licet 70[62] non legant portantes orbem sed *ceti sub coelo* hoc tamen ad eundem sensum derivant intelligentes superbiam depingi per haec vasta et superba animalia, et Symmacus legit sub ipso incurvantur qui nituntur arroganter, nam eadem vox *rahals* significat fortitudinem arrogantiam et superbiam quam noster transfert orbem. Perpende an nostra lectio posit etiam in eodem accipi sensu iuxta illam vulgarem phrasim in qua hacer la rueda est superbe se gerere nam eandem vim continet vox graeca *alazoneia* apud Symmacum. Si de gigantibus sermo sit forte sensus erit eos

[62] ORIGENES, EXAPLORUM, SEPTUAGINTA, *Iob c.9,13*. PG 16,546.

qui ita valeant viribus ut videantur humeris orbem portare posse et cetum sustinere velut alter Atlas eos divini suplicii graviter incurvari quasi sub onere et gemere. Si enim Deus se gravem ostendat quis eius gravitatem ferre poterit. Equidem apte pingitur Christophorum inmanis gigas et qui magnum orbem saxum facili negotio portabat secum, cum Deus vel etiam sub pueri forma insedit humeris adeo fuisse illius gravitate incurvatus ut toto corpore sudans et anhelans cum puero conquestus sit, quid si non illi in facie amici pueri aparuisset sed in facie numinis irati.

10. *Et cum invocantem exaudierit me* etc. omitto quaedam quorum contexru facilis. Hunc autem versum sic exponit Eugubus: si clamavero et visus fuerit mihi respondisse, non tamen credam eum esse quia incredibile apparet summam majestatem flectere se ad homunculi vocem et subdit hoc ideo dixise Jobum quia saepe propter atroces plagas dubitavit an Deo esset curae. Desumpsit hoc ex rabi Moise et consentire videtur auctor bibliae Roberti. Iam tamen hoc impugnatum est supra, c.3, n.1, ubi a calumniis iudaeorum liberavimus Jobum et certe non est minima inter illas dubitationem illi tribuere de Dei providentia. Aliter ergo Stumica et Titelmanus[63] inferentes ex hoc loco non posse nos esse certos amicitiam nobis esse cum Deo vel nostras orationes ab eo exaudiri quia numquam scimus an cum suficienti humilitate contritione et affectu orationem fuderimus coram Deo ut ab eo exaudiri mereamur. Verum considerato contextu existimo non tractare Jobum in praesenti quid omnibus orantibus sed solum quid sibi contingat et ideo dicere se non credere quod sit exauditus quia spirituali tempestate iactatus fluctuare cogitur et ita dubitare an Deus benevole eius preces audiat aut potius iratus rejiciat; **[f.18v]** nam si de omnium orantium incertitudine ageret Jobus, non posset amplius dicere quoniam eos non esse certos de fide quod a Deo exaudiantur, sed quamvis non habeant certitudinem fidei multi tamen habent certitudinem moralem ob multa verisimilia signa et conjecturas, et haec certitudo moralis sat est ad hoc ut absolute credant se esse exauditos et cum Deo familiariter agant, ergo non omnes possunt dicere quod Jobus *cum invocantem exaudierit me non credo quod audierit vocem meam*.

Sensus ergo verborum Jobi est huiusmodi: adeo premor malis et interiori afflictione ut quamvis fortasse a Deo exaudiar et benevole accipiar adeo tamen id me lateat ut hac prorsus dubitatione maxime crucier. Cum quo sensu aptissime cohaeret quod sequitur *in turbine enim conteret me*, id est conterit et multiplicabit, id est multiplicat vulnera mea sine causa. Ubi turbo spiritualem tempestatem designat, et illud *sine causa* est ac si diceret sin saber yo de nuevo por qué. Cum ergo in superioribus explicasset Jobus stultum esse cum Deo contendere subdit modo quam sit ipse peculiariter ad eam conten-

[63] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.9*. arisiis 1547, f.61v.

tionem sive disputationem ineptus, quasi diceret pues bonito estoy yo ahora para eso.

Neque enim concedit, sinit *requiescere spiritum meum, sed me amaritudinibus complet,* id est pavido consternato. Aegritudinibus redundantibus non datur respirandi locus nedum disputandi, praeter quam quod agnosco Dei fortitudinem, aequitatem et me esse miserum peccatorem unde nihil minus cogito quam cum Deo contendere de iustitia praesertim cum a Deo premor malis, ut etiam si justus sim et simplex hoc ipsum ignoret anima mea et potius mirum in modum scrupulis angar ut me ipsius vitae taedeat.

11. *Unum est quod loquutus sum et innocentem et impium ipse consummit*, quasi diceret visus sum vobis cum Deo contendere et eius accusare iustitiam ut meam defendam; ego contra ostendi me probe nosse quam sit stultum eiusmodi certamen et quam sim ego non solum ab huiusmodi ignorantia sed etiam ab ea cogitatione alienus cum neque respirare liceat quare unum est quod loquutus sum, una cosa es la que yo decía y ahora torno a decir, bien diferente de la que vosotros me culpais. Et hoc unum mihi superest solamen non solum impios consummi a Deo sed etiam innocentes, in quo non Deum accuso sed eius providentiam hoc ferre dico et cum me anteactae vitae innocentia consolarer audebam et audeo suplex petere ut si flagellat occidat semel et non de poenis innocentum rideat, id est ut brevi me morte expediat et nom patiatur tam longo torqueri cruciatu neque permittat videri se in affictione iustorum delectari et ideo protrahere. Certe ita est Deum iustorum patientia delectari et ideo protrahere mortem et cruciatus, in quo maximo eos devincit beneficio, sed nihilominus iusti possunt in has erumpere quaerelas, et iis etiam delectatur Deus. Vide dicta c.3 n.9. atque ut aptior sit quaerela infra non ait Jobus Deum delectari patientia sed confidentia **[f.19]** et amanter expostulat quod delectetur poenis innocentum. Multo aliter Eugubus hos versus explicat sed discedit a nostra littera audatius quam par esset.

12. *Terra data est in manus impii, vultum iudicum eius operit; quod si non ille est quis ergo est*. Stumica interpretatur quasi diceret iniquitate et improbitate regum et eorum qui rempublicam administrant fieri ut eadem atque adeo deteriori conditione sunt boni quam mali nam mente capti nesciunt in honoribus mandandis inter probos et improbos distinguere. Hanc dicit esse sententiam et hoc modo ordinat: *terra data est* etc id est propter peccatum parentis primi mundus traditus est in daemonis potestatem et ideo melius cum sceleratis quam bonis agitur quod ut consequatur daemon velat oculos eorum qui rempublicam capessunt ut non praeferant in honoribus meliores, quis enim ergo alius nisi daemon hoc efficere potest. Similiter fere Eugubus daemones ait tenere mundum et in eo dominari et terram nutrire caecos iudices et alere monstra, id est corruptissimos reges sive tyrannos oculos in recto

avertentes in quorum manus traduntur iusti naque alium esse auctorem huius mali tanti auctorem nisi daemonem.

Olympiodorus[64] in Catena aliter: iustos tradi in manus daemonis ut probentur, et peccatum iudicantium subterfugere cognitionem cum simulationum artificio iustitiam saepenumero mentiatur. Ita nullum peccati expertem quod nisi veterator esset haud magnus existeret. Aliter Policronius: eorum qui audacius divinae irae aequitatem prospicere conantur facies cooperiri, id est acri eius rei cognitioni tenebras prorsus offundi et quem esse horum omnium auctorem si non is est (Deum videtur intelligere).

Dico 1º: varias et lubricas huius loci explicationes ostendere satis eius difficultatem, praesertim cum fateatur Olympiodorus occultius Jobum haec ipsa in mediam disputationem coniecisse et rursum ad sua revocare orationem in quo manifeste se nescire quomodo cum subsequentibus et praecedentibus cohaereat, et certe dum Stumicam vel alium interpretem hic lego, valde miror quam videantur obliti eius sermonis quem Jobus continuabat.

Dico 2º: Fortasse per iudices accipi posse in praesenti amicos Jobi quibus cum disputabat, vel quod essent reges, ut supra, vel quod in illa Jobi calamitate iudicium suum interponerent et eum veluti reum condemnarent, neque enim loqueretur Jobus extra rem *terra data est in manus impii,* id est in meis calamitatibus apparet quantam exerceat tyramnidem in mundo daemon et *vultum iudicum ejus operit* id est nec solum per se me vexat sed etiam velando oculos eorum qui tanquam iudices terrae interponunt in hac causa iudicium suum.

Quod si non ille est quis ergo est, id est quis enim huius calumniae auctor est nisi daemon.

Dico etiam 3º: apte etiam explicari posse fortasse locum in hunc modum: bene apparet terram traditam esse in daemonis potestatem et operit terra vultum iudicum suorum id est non potest diiudicari an veri iudices, Deus vel angeli sint erga me vultu irato an potius benigno.

Quod si non ille est etc, quasi diceret incerti sumus et quasi divinare cogimur an vultus Dei sit iste vel ille erga nos, andamos adivinando si es éste o aquel, si está enojado o amigo.

13. *Dies mei velocius fuerunt cursore*. Si praecedens versus iuxta ultimam explicationem pertineat ad angustiam animi ostendendam, optime cohaeret ut nunc in eiusdem angustiae descriptione persistat et dicat primum sibi videri mortem immaturam citissime advenisse **[f.19v]** antequam huius vitae bonis frui ei licuisset, et tunc conqueri et ejulare statim vero dum conatur eam quaerimoniam compescere et intra se dicere nequaquam ita loquar, vel timens ne conquaerendo Deum offendat tunc daemun dolorum acrimoniam vehementius persentire et cogi faciem commutare id est doloris signa gestu edere et habitu faciei.

[64] OLYMRUS, *In beatum Job, c.9*. PG 93,123.

14. *Verebar omnia opera mea* etc. Persistit adhuc in exponenda animi sui angustia, quasi diceret por una parte muy escrupuloso y por otra casi desesperado, pareciéndome que es por demás y que así como así me trata Dios como a un...

15. *Si lotus fuero quasi aquis nivis* etc. *tamen sordibus intinges me*. Titelmanus[65] exponit de iudicio Dei manifestante occulta crimina eius qui iustissimus putabatur. Stumica de iudicio Dei in hac vita dum viros iustos et probos non minus laboribus et doloribus exercet quam si essent sordidissimi peccatores. Neutra tamen cohaeret meo iudicio cum contextu et cum ratione quae subsequitur in qua Jobus anteactae vitae conscientia se consolans optare videtur ad suam defendendam innocentiam ut Deus interim suam deponat maiestatem et non quasi Deus cum homine sed quasi par cum pari disceptet. Cum ergo superiori versu significasset Jobus se velut impium accipi a Deo consequens erat ut explicaret an se vere existimare iustum, et tremefactus divinae maiestatis pavore et terrore ait *si lotus fuero aquis niveis* id est si vel candore nivali extitero et purae nitidae quam fuerint mihi manus, id est actiones et opera, si quidquid gesi fuerit iustitiam nihilominus sordibus intinges me id est tuae majestatis memoria et consideratio ita me facit tremere ut me potius fatear esse sordidum et abominabilem quam tecum audeam disceptare.

Neque enim viro qui similis mei est respondebo, id est si cum Deo disputationem susciperem non par cum pari certarem nec cum eo qui posit in iudicio mecum ex equo audiri non est qui utrumque valeat arguere et iudicare et ponere manum suam in ambobus, id est potestatem in utrumque exercere nempe in Deum et in me, et ita si velim cum Deo litem gerere non est ad quem ut tanquam ad iudicem accurram, auferret ille a me virgam suam, id est flagellum quo me cruciat et pavor majestatis illius non me terreret et tunc auderem sine timore loqui, interim enim dum timore concutior quamvis vellem non auderem respondere Deo, id est cum illo disputare.

Porro quod ait *si lotus fuero quasi aquis niveis* intellige de aquis candorem niveum imitantibus id est aquis limpidissimis, alioqui enim aqua ex nive liquefacta fluentem, non videntur aptiores quam cetera ad lavandum et quod ait *abominabuntur me vestimenta mea* intellige quasi diceret fatebor me abominabilem et vestes etiam dicam a meo contactu infici et ita fugere et per externum squalorem interiores **[f.20]** peccatorum sordes intellige.

Caput 10

1. *Tedet animam meam vitae meae*

Quomodo cohaereat caput hoc cum praecedenti facile est, qui enim se in maxima angustia considerabat et divinae majestatis potentia deterrebatur ne

[65] TITELMANUS, *Elucidatio in l. Job, c.9*. Parisiis 1547, f.64.

cum eo disceptaret aut suam defenderet innocentiam et interim gravissimis supliciis urgebatur non mirum est quod se ob dolorum, calamitatum quam... acerbitatem eo devenisse dicat ut lucis cum taedium iam ceperit et quod effundere velit habenas sermonis et hoc superstite uti perfugio quod secum super suis cladibus lamentetur, id enim est quod ait *dimittam adversum me* etc nam ly *adversum me,* accipi debet improprie pro eodem quod super me vel adversum me, id est mecum. Idem enim videtur esse disputare adversus aliquem et cum aliquo.

2. *Dicam Deo, noli* etc. Ecce metum damnationis et interiores animi cruciatus, quamvis fortasse confidenter conquerens apud Deum Jobus. Quod cum videatur inauditum iudicare ait *dicam Deo noli me condemnare,* quasi diceret no me condeneis sin oirme, haced primero los cargos y recibid mis descargos, vel aliter *noli me* etc *indica mihi* etc quasi dicas non mihi vitio vertas non sit mihi damnationi quod audeam a Te exigere ut indices mihi cur me ita iudices.

3. *Et consilium impiorum adiuves*. Stumica interpretatur de illo consilio impiorum quod exprimitur Sap 2[12] *circumveniamus iustum,* et Prov 1[11] *abscondamus tendicula contra insontem*. Verum aptius est ut per impios daemones intelligat destruere volentes Jobum nisi fortasse timeat Jobus ne ex suis calamitatibus confirmentur impii in studio impietatis videntes quam parum profuerit Jobo pietas et religio.

4. *Numquid oculi carnei tibi sunt*, etc. Nempe ut ex his quae foris apparent iudices atque ex adversa fortuna me despicias vel ut hallucineris in judicando, ita Stumica. Verum aptius videtur ut iste versus pertineat ad eundem sensum qui in sequenti exprimitur, scilicet Deum omnia optime percallere et ita illi non opus esse maiori inquisitione ad noscendum an homo sit iustus vel iniustus, neque enim Deus parum acute cernit aut sicut homines paulatim in veritatis cognitione perficit ut opus ei sit temporis decursu et riguroso examine ad noscendum Jobum et quasi tormentorum ad extorquendam ab eo veritatem.

5. *Et scias quia nihil* etc. Id est ut tibi constet an verum sit me nihil impium fecisse. *Cum sit nemo qui de manu tua posit eruere*, id est defendere in iudicio reum contra quem te iratum ostendis. Aliter videtur Eugubus interpretari, scilicet neminem futurum esse qui eripiat eum cui Deus cladem importat. Sed ut apte cohaereat contextus videtur opus esse ut non sit sermo de eo quem Deus flagellat atque condemnat, sed de eo quem examinat stricto iudicio cui dicit diem et contra quem testes adhibet.

[f.20v]

6. *Memento quod sicut lutum* etc. Tangit hominis creationem e limo, et in ea duo notat: 1, quod sit opificium Dei et ita non contemnendus ab illo.

2, quod sit aliquid omni homini condonandum ab eo qui novit figmentum nostrum et ita fragilitatem nostrae carnis.

7. *Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum* etc, id est divinae providentiae, ut explicat Chrysostomus[66], tribuit suam procreationem sive generationem in qua viri semine rationem coaguli cum muliebri coagulato habente commixtio fit sicut casei ex lacte coagulato.

8. *Vitam et misericordiam tribuisti mihi,* id est vitam donasti et multis es beneficiis prosequutus et *visitatio tua custodivit spiritum meum*, id est tua providentia et paterna cura educavit me et conservavit adhuc spiritum meum.

9. *Licet haec celes in corde tuo tamen scio* etc. Hebraice et haec celasti in corde tuo, quod Eugubus cum hebraeis interpretatur cum toto corporis atque animi opificium a te sit profectum ut in hoc indicares tuam erga me benignitatem volueris, cur ex adverso inimicitiam in corde retinuisti dissimulans erga me quod a creatione concepisti odium altera manu panem offerens altera legale ensem abscondens. Verum hic sensus non quadrat nostrae lectioni sed alter simplicior et aptior multo, scilicet licet haec celes in corde tuo, haec scilicet beneficia commemorata, aunque parece que encubris la memoria que de esto teneis, pero bien sé que no os habeis olvidado.

10. *Si peccavi et ad horam pepercisti mihi, cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris*. Stumica sic interpretatur: si peccatorum a me quondam admissorum poenas repetis cur qui tunc in me non animadvertisti nunc ab iniquitatis pena non pateris me esse liberum. Verum non videtur apta quaerela, alioqui possent eadem uti omnes fere impii; nec enim contra illos statim profertur sententia sed lento gradu procedit ad vindictam divina ira et tarditatem gravitate compensata aptior erit si iustus conqueratur quod admissorum quondam peccatorum et remissorum iam tunc quoad culpam, longo post lo mismo cogatur poenas luere, quamvis enim id ferat ordo divinae providentiae tamen ea est huiusmodi ut prebeat locum humili querela inter amicos. Sed nec iste sensus videtur convenire, quia mundum non esse ab iniquitate non videtur apte referri ad solam poenam sed etiam ad culpae maculam. Quare crediderim Jobum in praesenti admissorum in adolescentia peccatorum stimulos vehementius animum pungentes persentire, et eas uti oratione qua scrupulosus quis aptissime uteretur. Si peccavi quondam et postea visus sum a te veniam criminum impetrasse. Imo si vere impetravi ut suspicor, cur non pateris me nunc impetrata venia frui sed quasi adhuc in eodem coeno et sordibus volutarer quasi non essent eorum peccatorum maculae per poenitentiam expiatae ita mihi obversantur ob oculos et mire cruciantur dum mihi videor tibi adhuc propter illa crimina inimicus, **[f.21]** et tu mihi videris consumere me velle peccatis adolescentiae meae non solum poenas exigendo a me sed quod multo miserabilius est per eadem ipsa peccata me puniendo, id est per

[66] J. CHRYSOSTOMUS, *Fragmenta in beatum Job, c.10,v.10*. PG 64,606.

eorum stimulos ita pungiendo et lacerando ut ab eisdem peccatis consummar et excedam et iam prope deficiam.

11. *Et si impius fuero vae mihi est et si iustus non levabo caput saturatus afflictione et miseria*. Omnes fere exponunt quasi per contradictionem diceret. Denique sive impius sim sive pius neutro modo iram tuam effugiam. Sed ut aptius iste versus cum superiori cohaereat adhuc videtur de scrupulorum anxietate loqui quibus dum quis exercetur ad eas redigitur angustias ut prorsus nesciat quo se vertat, si enim sucumbat oneri et se impius fateatur vae illi est, ad desperationem enim prope adigitur et impellitur, et si apud se statuat esse iustum non propterea liberatur ab afflictione et miseria nam redintegratur de novo bellum et sibi in eo ipso superbissimum fuisse apparet et eo scrupulo quasi leenae dentibus dilaceratur. Sic enim connecto subsequentem

Et propter superbiam quasi leena capies me reversusque mirabiliter me excrucias. Dixerat *si impius fuero vae mihi est* etc, no sé qué decirme, que si digo que soy malo y enemigo de Dios, ay de mí, y si digo que no soy sino justo, no por eso me faltará mala ventura, que por esta soberbia me torna Dios como un león a coger entre las uZas y a despedazarme ejercitándome en el mismo escrúpulo de mi soberbia, iuxta quam explicationem non lego quasi leena ut habent quaedam manuscrita et notant lovanienses, quamvis quis omnino malit leenam legere ut est magis receptum, apte etiam explicabit quasi dicat propter meam ferocem superbiam, porque me atrevo a tenerme por justo capies me quasi leenam caperes et vinctus constringes ferreis et mirabili ratione cruciabis. Stumica cum non videret quomodo posset Jobus de sua superbia loqui construit sic: et propter superbiam quasi leenam, id est, capies me undique et undique supervenies me sicut venatores leenam capere student propter eius superbiam et ferosiam. Verum simplicior est nostra constructio et eam valde confirmat ipse contextus necnon versus etiam qui sequitur in quo Jobus testes de novo contra se adhiberi conqueritur, quos valde verisimile est conscientiae stimulos esse intelligendos et ita suam miseriam lamentatur et repetit illa verba *quare de vulba eduxiste me* etc, quae iam supra c.3,n.9 etc probavimus ad interiorem tempestatem explicandam pertinere.

12. *Numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi, dimitte me,* etc. Multis fuerat Job opressus doloribus et erumnis et appetere iam videbatur horam mortis post quam diuturnas et miseras inferni tenebras expectabat. Petit ergo ut saltem eo brevi intervallo quod ei supererat inter clades quas protulerat et carceres quae **[f.21v]** eum manebant in eo sineretur plangere solatii loco suam sortem.

Dices: quis eum prohibebat flere. Respondeo interioribus procellis ita esse impeditum beatum Jobum ut non ei vaccet praeterita mala plangere nec futura, sed totus sit in praesenti calamitate, unde id est quod postulat ut cesset iam quod modo instat bellum et sinatur iam perpessas clades et imminentem

carceris caliginem plangere tantisper et sat sit hactenus fuisse miserrimum et brevi moriturum ut permittatur respirare interim et flere suam sortem. Hic est sensus meo videri sed nonnullis facessit quod beatus Jobus quem non quivis locus inferiorum et sanctorum proprium carcer manebat appellet eum terram miseriae et nullum ibi esse ordinem dicat sed horrorem sempiternum, et se iturum et non reversurum pronuntietur. Ad haec bene Respondet Stumica.

Sed nota Jobum non distinguere locum sanctorum proprium ab inferno damnatorum tum quia ad suae miseriae propensionem non conducebat tum quia non sat erat certus se esse ex numero electorum praesertim cum damnationis timore maxime concuteretur, ut supra. Si quis vero omnino velit peculiariter locum de damnatorum tartaro intelligere propter verba quibus describit eum Job dicet illum dum anxie postulat ut tantillum liceat sibi suum deflere dolorem damnationis timore perterritus et conscientiae scrupulis perturbatum postulare sibi spatium poenitentiae et lugendorum peccatorum antequam adveniat mors et in aeternam damnationem detrudat impoenitentem. Sed magis arridet prima explicatio quia praecedenti magis quadrat et a sequenti Sopharis repraehensione minus dissidet. Non enim videtur verisimile ut tam acerbe mirabatur Sophar in superbiam eius qui poenitentiae spatium postulabat suplex.

Caput 11

1. Contextus facilis est. Vere Stumica. Et nota quae sequuntur: 1°, *et quod multiplex esset lex eius,* crediderim sensum esse huiusmodi: que son tus preceptos más de los que tú pensabas atque adeo y consiguientemente que has quebrantado muchos.

2. *Tu autem firmasti cor tuum et expandisti ad eum manus tuas*. Conditionaliter explicant Eugubus et Stumica, quasi diceret si tú firmares cor tuum etc. sed simplicius est explicare enuntiative, quasi diceret tu obdurasti cor tuum et expandisti manus tuas, quasi diceret por una parte muy pertinaz en tus pecados y por otra ofreciendo a la par sacrificios y oraciones.

3. *Quasi aquarum recordaberis,* quasi diceret acordarte has de los trabajos como de torbellinos o turbión sin miedo ya ni pena.

4. *Defossus securus dormies*. Non habeo quod afferam. Quod mihi satisfaciat, forsam **[f.22]** quis diceret que se tenderá y hundirá en la cama et in utramque dormiet aurem.

Caput 12

Respondens autem Job dixit.

1. Valde aberrant ab scopo qui huius capitis sententias existimant continere disputationem Jobi contra Sopharem et eius socios cum initio capi-

tis sequentis perspicuis verbis testetur ipse Job haec quae dixerat c.12 ideo dixisse ut ostenderet se non ignorare ea quae illi de divina potentia et sapientia ipsum docebant: *ecce* (ait) *omnia haec vidit oculus meus et audivit* etc *et intellexi singula, scientiam vestram ego novi nec inferior vestri sum,* unde non est id quod in praesenti inculcat malis esse bene et bonis male ut putavit Eugubus sed potius in eo versatur ut se in eadem religione et pietate imbutum atque eos esse ostendat ut in quo verbosam ostentationem facerent in eo illum parem esse intelligerent neque amplius ostentatione sapientiae eum oblique et tecte sugillarent.

2. Nihilominus initio conqueritur suam simplicitatem et innocentiam ab amicis irrideri propter calamitatem et se quidem pauperem et afflictum fatetur, illos vero divites et bene habentes. Se vero quantumvis ab eis contemnatus conservaturum ait suam lampadem paratam ad tempus viae statutum, id est ad horam mortis, et huius lampadis, nempe fidei lumine se consolaturum. Vide Mt 25, parabolam de virginibus. etc.

3. *Abundant tabernacula predonum*. Hinc meo iudicio incipit ostendere amicis se eadem nosse cum illis de potentia et sapientia Dei. Contextus vero videtur esse huiusmodi: quasi diceret vos putatis me, cum abundarem audacter provocasse Deum non illi accepta ferendo quibus fruebar bonis nec me illi subiiciendo sed impie putando manum meam esse excelsam et non Dominum fecisse haec omnia. Predones ethnici impii ita sentiunt cum abundant, quis vero nostrum ignorat omnia esse ferenda Deo? Certe jumenta ipsa, aves et pisces necnon et ipsa tellus clamare mihi videntur se a Deo esse condita et hominibus donata et ab eius nanu dependere semper nostram vitam et spiritum universae carnis.

4. *Nunc auris verba diiudicat et fauces comedentis saporem,* quasi dicat ita hoc sentiri ratione sicut sonus capitur aure et gustus palato et faucibus.

5. *In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia*. Stumica compingit hunc versum cum superiore et credit Jobum in amicorum comparatione iuvenem fuisse, nempe 40 annorum atque adeo dicere hominibus datum esse iudicium a natura ut posint de rebus iudicare quamvis non sint multum aetate provectis sicut etiam juvenum aures sermones audiunt et palatus gustat sapores et ita non esse cur sibi solis assumant sapientiam et dicant in antiquis est sapientia etc, durissima connexio nisi fallor **[f.22v]** praeter quam quod incredibile apparet ex historia filiorum Jobi ut ipse tunc non excesserit quinquaginta. Eugubus credit nunc Jobum ea ratione probare universa a Deo proficisse et necis et vitae potestatem habere quod omnium antiquorum ea sit sententia in quibus plurimum inesset sapientia propter plurima experimenta et diuturna, sed non cohaeret ut auctoritate sonum probaret et quod dixerat scilicet iumenta ipsa clamare, neque de veritatis confirmatione nunc agitur,

sed in eo versatur ut attendat se nunquam ignorasse quod eum docere volebant et ita verosimilius est si cum ait in antiquis est sapientia etc intelligamus eum suos indicare canos. Que para que creyesen no ignoraba él esa teología siquiera mirasen que era viejo. Si dicamus (quod magis cohaeret cum contextu sequenti) postquam eam philosophiam asseruerat Jobus ita facile ratione percipi sicut sonum auribus, adjicere facilem quandam manuductionem qua Dei sapientiam vel pueri vident esse maximam, nam si in antiquis est sapientia et in multo tempore est prudentia, in eo qui ab aeterno perseverat et omnia intuetur et moderatur quis non videat absolutissimam esse sapientiam. Verum senes et antiqui inter nos licet intelligendi facultate polleant viribus tamen plerumque deficiuntur, Deum vero necesse est ex aequo esse fortem et sapientem, ut qui posit ruinis aeternis aliquam urbem imo orbem evertere, posit homines ligare vinculis numquam dissolvendis et includere etc, posit pluviae fontes flumina compescere quae penitus arescant, posit diluvia inducere terram universam demersura. Omnino ergo in eo vis et omnis inventio.

6. *Ipse novit et decipientem et eum qui decipitur* quasi diceret el que las sabe las... él conoce y menea los trebujos. Vide Eugubum et Stumicam.

7. *Adducit consiliarios in stultum finem et iudices in stuporem*, quasi diceret que Dios sabe dejar por necios a los grandes consejeros y a los grandes maestros.

Balteum regum dissolvit etc, vide Eugubum.

8. *Commutans labium veracium* id est eloquentes redit elingues et genibus seu generatoribus adimit prudentiam. Caetera satis patent per se.

Caput 13

1.*Ecce omnia haec vidit oculus meus* etc. —1. Contextus et continuatio huius capitis cum 12 patet per se satis et ex ipsa rationis serie probatur quod c.4 initio late probavimus, scilicet hos reges quibuscum disputat Jobus fuisse sapientes et amicos Dei quorum prohinde theologia debet esse in pretio quamvis in opinione de Jobo decepti fuerint.

Sed dices si ita est quomodo Jobus in praesenti eos appellat *fabricatores mendacii* **[f.23]** et *cultores perversorum dogmatum*. Respondeo ex contextu evidentissime patere haec verba mitius esse accipienda quam prima facie sonare videntur quia si in fide catholica errarent non diceret Job c.12, *et mihi cor est sicut et vobis* etc. quis enim haec quae nosti ignorat et *in praesenti secundum scientiam vestram ego novi* etc, in quo clare testatur se eorum approbare theologiam unde efficitur quando arguit eos mendacii non posse intelligi de errore in fide vel theologia sed de imprudenti opinione circa ipsum Jobum adeo pertinaciter defensa. Vide ergo quomodo ex graeco et hebraeo Eugubus et Stumica emolire conentur asperitatem illius improperii *cultores*

perversorum dogmatum. Mihi satis sit ex contextu ostendisse fieri non posse ut de falsis dogmatibus loquatur Jobus quia in eo sibi contradiceret, quare, si quis omnino velit per dogmata doctrinales propositiones intelligere dicat ipsa vera dogmata appellari perversa cum perverse applicantur ad innocentis calumniam. Simile est id Ciceronis *bene facta male locata, male facta voco*.

2. *Numquid Deus indiget vestro mendacio ut pro illo loquamini dolos,* id est calumnias et falsas accusationes.

3. *Numquid faciem eius accipitis et pro eo iudicare nitimini*. Accipere faciem alicuius in judicio est quod hispane dicimus hacerle cortesía, id est aliquid tribuere personae, quod equitas iudicii non ferebat; irridet ergo qui velint fraudulentiis id est falsis accusationibus sibi conciliare amicitiam eius quem nihil latet quasi posset Deus adulatione capi seu decipi et eiusmodi quasi blanditiis leniri.

4. *Ipse vos arguet quoniam in abscondito faciem eius accipitis*. Illud in abscondito explicat... apud Eugubium, in abscondito in rebus arcanis id est, attribuendo ei arcanam sapientiam et occultum rerum gerendarum modum quasi diceret etiam si eum honoretis in hac causa dicendo sapientiam eius esse arcanam, nihilominus repraehendet vos tanquam imperitos. Subdit etiam Eugubus ab Abraham interpretari abscondita rationes falsas et incertas, ut sit sensus si cum argumentis falsis alienisque honoratis arguet vos. Sed simplicius est in abscondito, id est latenter quasi diceret antes Dios os ha de castigar porque le quereis hacer cortesía en este juicio por una oculta manera desfavoreciendo a la verdad por favorecer a Dios.

5. *Statim ut se commoverit turbabit vos* etc. Titelmanus[67] observat Jobi intentionem non dirigere tam amarum verbum adversum amicos sed generaliter voluisse terribile Dei judicium adversus impios describere, et subdit frequens esse in contentiorum fervor ex occasione particulari generalem faciat sermonem, ex re modica magnam subinde concitando tragediam et ex culice elephantum, ut est in proverbio. **[f.23v]** Quod autem Jobus sub 2ª persona videatur amicos designare quibuscum loquebatur ideo facere ait quod ex occasione falsitatis illorum huiusmodi sermonem contra impios adiungit. Haec ille.

Mihi tamen omnino videtur contextum postulare ut Jobus non de impiis in communi sed de tribus amicis sigillatim loquatur neque possum animo informare quomodo sub 2ª persona apte traducatur sermo ad impios in communi. Quare si cui videatur nimium excedere Jobum dum imprudentem amicorum sermonem adeo grave peccatum iudicat ut eos propter illud in cinerem prodigendos esse pronuntiet meminerit quaeso commotum et exulceratum animum hyperbolice loquendi praebere licentiam et sicut infra *se carnes*

[67] TITELMANUS, *Elucidatio in l.Job c.13*. Parisiis 1547, f.77v.

suas dentibus lacerare hyperbolice dixit, sic etiam fortasse in praesenti esse intelligendum. Praeter quam quod haec verba non tan sunt asserentis quam commiserantis et praecipientis ut sibi caveant ab eius ira qui statim ut se conmoverit turbabit eos id est que con solo volver el semblante y menear los ojos contra ellos los podría menear de espanto y como un rayo los dejaría hechos ceniza et *memoria vestra comparabitur cineri* id est no quedará de vosotros sino ceniza para memoria de vuestro prado.

Et redigentur in lutum cervices vestrae y vuestros cobrilos quedará por basura. Cervicum seu capitum meminit ut eos capitosos indicaret porfiados y de duros juicios.

6. *Quare lacero carnes meas dentibus, et animam* etc, hac phrasi indicat quot miseriarum adductus sit et ipsa sermonis conversio atque mutatio frequens satis indicat interiores cruciatus, apparet enim agitatam mentem aestuare velut mare et in diversa diffundi et ideo orationem in diversa discursare. Ut ergo cuiusdam veluti desperationis impetum a se depellat omissa amicorum repraehensione ait *quare lacero carnes meas, etiam si occiderit me sperabo in eum*.

Porro *animam in manibus portare* idem videtur quod exponere illam periculo mortis, sicut enim ad securitatem pertinet angelorum manibus portare ita ad periculum portari manibus hominum, apte ergo cohaeret *quare lacero* etc id est cur me quadam veluti rabie et desperatione consummo et animam meam etc id est ea ratione me mortis periculo expono.

Etiam si me occiderit etc. Abrahamus apud Eugubium ponere animam in manibus sentit ad plagas minuendas pertinere; sed nescio quomodo id animo informaverit, nec facit ad contextum. Eugubus ipse credit utrumque ad dilacerationem pertinere quasi diceret quare lacero carnes dentibus et animam manibus dilanio, in quo sensu non opus esset ut alterum proprie ad corpus alterum proprie ad animam pertineat, saepe enim in Sacra Scriptura anima hominis pro ipso homine **[f.24]** ponitur, et sic exponi solet quod dicitur de Jobo in Ps [104,18] *ferrum pertransit animam eius donec veniret verbum eius,* que le echaron unos grillos o cadena a su persona hasta que se cumplió su profecía. Sed simplicius est ut anima hic vitam designet et portare in manibus periculum mortis iuxta usitatam Sacrae Scripturae phrasim Judicum 12 v3, *quod cernens posui animam meam in manibus meis* etc. Vide 1Regum 28,21, et Ps 118,109.

Quod sequitur, scilicet *etiam si me occiderit* etc bene exponit Stumica.

7. *Verumtamen vias meas in conspectu eius arguam*, id est disputabo de viis meis vobiscum coram eo *et ipse erit salvator meus,* id est defensor et propugnator quasi diceret delante de él hemos de disputar y él ha de ser mi valedor.

Non enim veniet in conspectu eius omnis hypocrita quasi diceret neque enim ficto et veteratorio ingenio ad eum accedam, vel aliter quasi diceret neque enim vestris dolis aut fraudibus apud eum locus erit. Vide Stumicam et Eugubum de ly *arguam* et de sequenti *aenigmata*.

8. *Duo tantum ne facias mihi et tunc* etc vide supra c.9 fine et nota duabus in rebus maxime probatam fuisse Jobi patientiam, prima quod non solum expertus sit daemonem pugnare contra eum sed etiam Deum, dum relictus est in infirmitate propria ut eius virtus magis profiteretur. Altera quod terroribus inferni atque peccati agitatus est atque vexatus. His duabus vehementissimis plagis sublatis cuiusvis manum contra se pugnare non recusabat Jobus neque cum ipso Deo disputare, et ita ait tantum oro ne facias haec duo mihi et *tunc voca et ego* etc.

9. *Scribis contra me amaritudines* etc, id est destinas, defines como el juez que escribe la sentencia. Unde scribere amaritudinem contra aliquem es sentenciarle amargura y tormento, ita Chrysostomus in Catena[68], qui ait duci traslationem a regibus sententiam scripto mandantibus. Licet aliter explicat Olympiodorus[69].

Et consumere me vis peccatis etc. Polycronius videtur explicare quasi Jobus non ex sua sententia hoc dicat sed ex amicorum opinione, quasi diceret adeo me consummis ut adulescentis culpae videantur in me incumbere quemadmodum amici mei arbitrantur, in quo recusat Policronius fateri Jobum in se culpam agnoscere, fortasse quia se defendat alibi, sed iam supra probavimus aptissime cohaerere ut modo se accuset et modo excuset sanctus Job et in praesenti perspicuum est Jobum non agere quid suspicentur amici sed potius quid ipsemet timeat. Et ita Olympiodorus ait Jobum sic se afinem culpae agnoscere et sontem ostendere et aetati cupere veniam impetrare, sed notat obiter Olympiodorus quam fuerit maturior aetas Jobi absolutione virtutis corroborata ut in media scrupulorum tempestate presentis vitae maculae non occurrant animo sed solum adolescentiae, pueritiae quam peccata extimesceret.

10. *Posuisti in nervo* etc. omnes fere interpretes hic compedes intelligunt aut eiusmodi lignum seu impedimentum quod hispanice dicitur cepo et facit versio 70[70] *posuisti pedem meum in* **[f.24v]** *impedimento*, et versio Aquilae ligno contrixiste pedem etc. Sed obiicies non cohaerere quod sequitur, nempe constrixisti ligno pedes meos et considerasti observasti omnes semitas meas etc, postquam enim quis est in vincula conjectus nullis deinceps incedit semitis neque ulla sui post se vestigia relinquit. Respondeo methaphora

[68] J. CHYSOSTOMUS in Catena. PG 64,614.

[69] OLYMPIODORUS, *in beatum Job, 13,26*. PG 93,163.

[70] ORIGENES, EXAPLORUM. *Job c..13,27*. PG 16,574.

videtur desumi ab iis qui compedes injiciunt sontibus in carcerem detrusis et postea cunctas vitae rationes examinant échanlos una por una en la cárcel y luego les hacen el proceso y les examinan la vida y les cuentan los pasos y se valen de los indicios. Externae ergo calamitates Jobi considerantur ab ipso tanquam carcer et compedes quibus detinetur ut effugere non valeat interior tempestas et conscientiae aestus considerantis ut examinatio testium et indagatio vitae magno cum rigore suscepta. Et pro hoc eodem sensu facit quae dixerat Jobus capite 10[6] nempe Deum *scrutari* iniquitatem et *peccata* illius et instaurare testes. Si quis vero aliter velit explicare forsam poterit apte hac ratione: *posuisti in nervo* etc hasme dejado tan flaco que estoy en solos los huesos y nervios o que tengo los pies como unas cuerdas o hilos y tras esto, en resbalando tantico me examinas luego si puse bien o mal el pie, quasi diceret condemnandum esse eum qui ad eam debilitatem animi redactus sit ut vix consistere posit et ita non esse mirandum quod in aliquam impatientiam aut inmodestam quaerelam elabetur in quo Job interiores scrupulos tanquam Dei accusationes excipit. Et conqueritur apud patrem tum quod in sua infirmitate relinquatur, tum quod in tanta debilitate constitutus de quovis lapsu aut trepidatione tam severe examinetur et crucietur.

11. *Qui quasi putredo* etc. Dixerat supra *consummere me vis peccatis adolescentiae meae*, vide ergo quam apte concludat quasi diceret, certe dum me consummis nihil magnum praestas, id enim consummis quod brevi per se consummeretur, quamvis nullus alius id destruere conaretur que putredo como una cosa podrida que ella se va pudriendo más y más hasta que se acabe. *Et quasi vestimentum quod* etc que se come de polilla, que sin hacerle más guerra que dejarlo él mismo se gasta y consume.

Caput 14

1.*Homo natus de muliere* etc Satis patet hanc orationem eo tendere ut appareat indignum videri Deum optimum cum adeo infirma et instabili et misera creatura contendere, nempe cum homine, et quamvis de homine in communi videtur loqui Jobus de se ipso tamen peculiariter intelligi vult. Vide c.7, n.1, nam quod in praesenti non loquatur de universis hominibus, ut putabit Stumica, satis indicant illa verba *recede paulum ab eo ut quiescat*, in quo petit a Deo ut respirare concedat et non sine intermissione flagellet, quae petitio supponit eum pro quo postulat gravissime angi et vix posse prae angustia spiritum ducere. Ergo de se loquitur et non de omnibus.

[f.25] 2. *Donec optata veniat sicut* etc, difficilis est huius connexio cum praecedenti et subsequentes interpretationes quas affert Stumica de die praemii vel de die fatali mortis non placent quia non faciunt ut sensus cohaereat. Dixerat Jobus non posse hominem effugere quin cito moriatur iuxta

Dei praescriptionem, et ita aequum videri ut interim respirare sinatur. Postea dicit non ita hominem de medio tolli ut iterum renasci posit per nativitatem, ista duo sunt enuntiata inter quae mediant verba supra posita scilicet *donec optata, sicut mercenarii* etc et non cohaeret praemii mentio ad impetrandam laboris intermissionem, cum potius valeat ad libenter sine intermissione suscipiendum laborem praeter quam quod non sperabat Jobus premium statim post mortem. Nec potest esse sensus optare Jobum adeo ut eum iam desinat mori et in sepulcro quiescere donec veniat dies resurrectionis quia hoc non esset paulum quiescere sed multum diuque et valde extra rem mentionem faceret de praestituto unicuique die mortis ad postulandam mortis anticipationem. Quod vero non loquatur de die mortis tanquam cum taedeat laboriosae vitae, et mortem optet, patet clare ex contextu quia si postulet ut Deus interim eum alleviari permittat alleviato non erit optata dies mortis et si mortem optatam sibi esse diceret non adjungeret neque urgeret difficultatem remeandi ab inferis ad superos.

Batablus aliter exponit, sic habet eius versio: si dies hominis exacte praefiniti sunt et numerus mensium ipsius penes te est eique terminos praefixisti quos praeterire non potest, absiste ab illo ut desinat sive occidat eum iam grato animo accipiet diem fatalem tanquam mercenarius. *Ligno enim spem* reliqua est etc vel aliter ut habet in annotationibus absiste ab illo ut degat vitam donec exoptet tanquam mercenarius diem suum, quasi diceret noli eum affligere cum vita hominis sit brevissima donec perveniat ad senium, quo tempore taedebit illum vivere.

Sed contra hanc explicationem est quod praescripta mortis dies non semper mors est in senecta, eo scilicet tempore quo iam taedeat vitae et ita inepte adduceret Jobus unicuique praefinitum esse mortis tempus ut inde colligeret aequum esse ut relinquatur vivere quousque ipse mortem appetat.

3. His ergo rejectis forsam locus elucidabitur si praejaciamus particulam *donec* non semper accipi proprie et in rigore sed aliquando solam designare consequutionem effectus, ut in 1Reg 2[5] *repleti prius pro panibus se locaverunt et famelici saturati sunt donec sterilis peperit plurimos et quae multos habebat filios infirmaret*. Pendere videtur ly *donec* ex versu superiori, ipsi praeparantur cogitationes id est que sus trazas le salen buenas y firmes a Dios, donec sterilis peperit etc, hasta venir a parir la estéril. Vide Jesen Ps 70[18] *usque in senectam et senium non derelinquas me donec annuntiem brachium tuum omni generationi quae ventura est* et Ps 93[13] *ut mitiges ei a diebus malis donec fodiatur peccatori fovea, id est quandiu dominari permittitur peccator et quamdiu impletur mensura peccatorum eius* et Ps 190 *donec ponam* etc **[f.25v]** Hoc supposito bene videtur cohaerere ut Jobus aliquam dolorum intermissionem postulet ita ut sicut mercenarii habent aliquem diem

in hebdomada in quo vires reficiunt et a labore cessant et numquam illis denegatur ille optatus dies, sic etiam huiusmodi dies adveniat sive concedatur Jobo in quo liceat tantillum respirare. Y para mover a lástima para que se le conceda lo que pide representa que no es mucho que se le conceda esto a quien infaliblemente ha de morir presto y después no ha de poder volver al mundo hasta el día del juicio.

Hunc sensum procul dubio sequuntur graeci, quorum textus habet recede ergo ab eo ut quiescat et vitam quandam habeat sicut mercenarius, ubi Nicetas: complebere Domine misericordia adeo brevem vitam atque eam supplicio subducito ut tanquam mercenarius qui post multos labores paululum nactus est laxamenti conquiescat. Et Chrysostomus: recede a me ut quiescam et complaceat mihi vita mea sicut mercenario, id est jube me laboribus aerumnisque confectum conquiescere. Et Policronius: intermitte aliquando meum supplicium ut saltem mercenarii relaxationem assequar quia mali mei calamitas inducias nullas facit.

4. *Quis mihi tribuat* etc *furor tuus*. Stumica exponit quasi diceret utinam in sepulcro vita functus iacerem ut hanc iram tuam evaderem quae me male vexat. Ita ille intelligens per infernum sepulcrum. Et similiter exponeret licet per infernum intelligeret subterraneum animarum habitaculum (de quo vide Guevara Habacuc 2, diceret enim Stumica sensum esse utinam iam ad tartarum descenderem ut presentes evaderem cruciatus. Verum considerato contextu aptius est ut postquam Jobus meminit potentiae mortis cuius carceres nemo posit effringere, ut ad vivos redeat subeat etiam mentem recordatio eorum suppliciorum quae illic in mortis carceribus impiorum animae patiuntur, et qui hactenus dicebat ego post diem fatalem non me potero ab inferni catenis eripere, nunc dicat et quis mihi tribuat ut in inferno impiorum poenas evadam et abscondar a furore Domini, et aliquo tandem tempore mei recordetur et me resurgere iubeat. Iste videtur planus sensus in quo nobis non facessit ly *donec*, ut patet ex praecedenti annotatione.

5. *Putasne mortuus homo rursus* etc. Hoc in nostra explicatione aptissime cohaeret, qui enim optabat constitui sibi tempus in quo eum Deus iuberet ad vitam resurgere cum paulo ante dixisset homo cum dormierit non resurget donec atteratur coelum, apte interrogat putasne mortuus homo rursum vivet, quasi diceret pues tengo de resucitar, et Respondet cunctis diebus nunc milito etc. Si ergo con esa esperanza me sustento en esta batalla esperando que algún día después de muerto me ha de llamar Dios, y a su voz he de responder y aun que me tiene contados los plazos, me ha de perdonar mis pecados y aunque muestra que se acuerda muy bien de mis delitos, no es para aborrecerme sino para curarme.

Archivo Teológico Granadino 76 (2013) 319-547

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Francisco de Vitoria

LUQUE FRÍAS, Mª., *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las Relecciones Jurídico-Teológicas del Maestro Francisco de Vitoria*, Editorial Comares, Granada 2012, XVI+444 p. ISBN 978-84-9836-998-4.

Al principio de la introducción la autora deja claro cuál ha sido el propósito que la ha movido a realizar este estudio: *dejar constancia del valor que Francisco de Vitoria concede a la filosofía ciceroniana en sus Relecciones Jurídico-Teológicas*. Con lo que, con su lectura, asistimos a una verdadera exposición de las *Relecciones*. Tras unas páginas introductorias de corte metodológico y propedéutico, el resto del volumen está organizado en dos partes de desigual longitud. La primera está dedicada a dar a conocer el marco histórico-cultural en el que se movió Francisco de Vitoria, con una atención especial a la biografía de Francisco de Vitoria. En ella se despliega el panorama político-religioso y cultural que se produjo en la Europa del siglo XVI. De especial importancia, frente a la tradición medieval cristiana, resultan los nuevos elementos que aparecen: el estado moderno, la reforma protestante, el humanismo y el renacimiento. Y como trasfondo de todo este mundo el papel jugado por las Universidad de París desde el siglo XIII, con un nominalismo que había desplazado en su seno al tomismo cuando Francisco de Vitoria llegó a dicha universidad. Se presta la debida atención a aspectos biográficos importantes, algunos de ellos muy debatidos, como su origen, su nombre o su nacimiento. La formación intelectual de Francisco de Vitoria es analizada también, con su estancia en la Universidad de París, en el Colegio San Gregorio de Valladolid y, finalmente, en la Universidad de Salamanca, con la serie inacabable de elogios a los que se hizo acreedor durante su docencia. Francisco de Vitoria no desdeñó las letras clásicas a la hora de elaborar su doctrina sino que busca soporóes básicos a sus argumentos, especialmente en las obras de Cicerón. Hay muchos testimonios

de compañeros de estudios y de cátedra que atestiguan que tenía una especial predilección por las *buenas letras,* con la variante de que, en lugar de interesarse especialmente por el estilo y la belleza, se interesó más por el fondo filosófico de dichos escritos. La segunda parte está dedicada a las *Relecciones,* con especial atención a la influencia ideológica y estilística ciceroniana en cada uno de sus apartados. Para la segunda parte ha seguido el texto de Francisco de Vitoria según la edición preparada por Teófilo Urdánoz en 1960, aunque con un orden diferente, adaptado al objetivo que se propuso la autora en esta investigación. En sus obras Francisco de Vitoria no se contiene a la hora de citar a Cicerón, ya que lo hace profusamente. Como los anteriores analistas de Francisco de Vitoria solamente hicieron alusión a su competencia en los escritos de la antigüedad clásica, sin advertir el influjo recibido de sus planteamientos filosóficos, la obra de nuestra autora es especialmente pertinente para subrayar este aspecto tan importante de su doctrina. Fueron autores del siglo XIX los primeros que tributaron a Francisco de Vitoria el reconocimiento merecido, al mismo tiempo que suscitaron el deseo de conocer más a fondo su pensamiento. En este libro la autora va rastreando minuciosamente cuanto se pudiera encontrar de Cicerón en la obra de Francisco de Vitoria, descubriendo así una de sus fuentes de inspiración tanto en el campo de las ideas como del buen estilo en la expresión, aspecto éste tan alabado por sus contemporáneos, tanto colegas en la enseñanza como alumnos. Desde luego este estudio muestra con evidencia que Francisco de Vitoria contó con la valiosa ayuda de la filosofía ciceroniana, por el hecho de tener que abordar asuntos de muy diversa índole y por parecerle que dicha filosofía respondía adecuadamente a las necesidades del hombre.

Ignacio Jiménez

Juan de Ávila, San

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Mª. E., *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia universal. Súplicas-"Informatio" de la Causa del Doctorado,* Editorial Católica, Madrid 2012, XIX+762 p. ISBN 978-84-220-1607-6.

Mª Encarnación González Rodríguez, doctora en Historia y canonista es la autora de esta laboriosa y magnífica obra publicada en la BAC *Maior*, formando serie con la última edición crítica de la "Obras completas de San Juan de Ávila" (4 vols., 2000-2003) y con el "Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila" (2004), compartiendo toda ella incluso la misma ilustración de la cubierta (un retrato realizado por el Greco de Juan de Ávila). Proclamado por fin Doctor de la Iglesia Universal (junto a Santa Hildegarda de Bingen), el pasado 7 de octubre de 2012 (a las puertas del *Año de la Fe*), por su "doctrina eminente", su ejemplo de vida y el ardor de su predicación, la autora, nombrada postuladora de la Causa del Doctorado de San Juan de Ávila, pretende con esta publicación poner en nuestras manos una gran parte de los estudios realizados para postular, a través de la Conferencia Episcopal Española (parte Actora de la Causa) dicho Doctorado a la Congregación de las Causas de los Santos. Todo ello con el fin de hacernos partícipes de la riqueza y exuberancia del material presentado, tanto a quienes deseen adentrarse en el conocimiento de este insigne Doctor de la Iglesia Universal, como para quienes deseen encontrar una sólida plataforma de base desde la cual avanzar y profundizar en el ámbito de la investigación, aspectos todavía por explorar de este admirable hombre de Dios y de Iglesia. La lectura del libro se torna ágil, contribuyendo a ello la variedad de su contenido,

a pesar de la densidad que éste también presenta, sobre todo cuando entra en temas estrictamente teológicos. Es destacable el esfuerzo realizado por la autora en la presentación de esta obra para guiar nuestros pasos por ésta e iluminar, especialmente a quienes son profanos en la materia, términos y procedimientos canónicos. En aquélla comienza exponiendo los requisitos que la normativa actual para la Causa de los Santos establece para realizar esta solicitud o *Positio* para el Maestro Juan de Ávila, en el caso particular de un Doctorado "Urbis et Orbis", a saber, para la Iglesia Universal: pasos, prueba documental o aportación histórico-crítica y prueba testifical (en este caso, sólo se ha recurrido a quienes declararon su santidad de vida a comienzos del S. XVII para su beatificación). Continúa después explicando cómo, de qué manera y por quien fue elaborado el contenido de la obra, ya que como aclara la autora, ella no partió de cero en la necesaria reelaboración de la *Positio*. Así mismo, enumera las dificultades que fueron saliendo al paso a lo largo de la larga historia de este proceso. Obra por tanto ésta muy bien estructurada, que va siguiendo básicamente la propia estructura de una *Positio* de Doctorado: súplicas e *Informatio*. Así, tras un sumario inicial, se presenta en primer lugar la "Súplica definitiva" (*Supplex libellus*) al Papa Benedicto XVI por parte de la Conferencia Episcopal Española, de que se declare a San Juan de Ávila Doctor de la Iglesia Universal. Como bien señala la autora, es un amplio documento que enumera los motivos que han inducido a solicitar este título para el Santo Maestro, a la vez que ofrece una síntesis de su vida y obra, de la calidad de su doctrina teológica, de la influencia de su magisterio, de la actualidad de sus enseñanzas y, finalmente, de su carácter de testimonio para la nueva evangelización. Este apartado incluye las respuestas del Papa a dicha solicitud. En segundo lugar se expone la *Informatio* (parte principal y más amplia, tanto de la *Positio*, como de este libro). Tiene por objeto presentar la figura y la doctrina de San Juan de Ávila buscando demostrar que éste es merecedor del título que se le solicita. Estructurada aquélla en once interesantes capítulos (con una introducción y una conclusión cada uno de ellos) con una secuencia clara y definida para facilitar su lectura, constituye una genial síntesis de los valiosos trabajos realizados a lo largo del tiempo por muy diferentes personas, al tiempo que es reclamo para quienes deseen seguir investigando en torno a la figura de San Juan de Ávila. La autoría por tanto es variada, generalmente reconocidos avilistas. Se aportan seguidamente las fuentes y una exhaustiva bibliografía sobre este eminente Doctor, organizada con acierto de forma temática y, en parte también, cronológica, añadiendo además el elenco de obras publicadas hasta la primavera de 2012 y las más importantes traducciones de las obras de aquél. Estamos por tanto ante la más completa y actualizada síntesis de la vida, obra, escritos e influencia universal del Maestro Ávila, gran hombre y predicador en base a una honda preparación intelectual y a una más profunda oración, el cual, aunque en vida eludiera los títulos honoríficos, bien merece ser llamado hoy por todos Doctor de la Iglesia Universal. Magdalena Peña

Teresa de Jesús, Santa

De Ávila, J. (1527-1605), *Recuerdos de la Vida y Fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, LII+369 p. ISBN 978-84-7068-423-4.

«*Mientras vivió, después que esta primera casa hizo, la serví veinte años y la acompañé en todas las más fundaciones que en su vida hizo; y así todo lo*

que de aquí en adelante dijere, lo diré como testigo de vista...». Estas palabras son una buena muestra de los "recuerdos" que el sacerdote abulense Julián de Ávila (1527-1605), plasma en la obra que esta nueva edición recoge de la mano de la EDE que dirige el carmelita descalzo Manuel Diego Sánchez, autor de la presente edición, de sus notas y su introducción. Como éste señala, la intención ha sido hacer un abordaje global de la obra de Julián de Ávila, acercándose tanto a su figura y obra como a la aportación que la misma hace al teresianismo, al menos desde el punto de vista histórico y cultural. A fin de ofrecer una edición fiel y segura, la presente es una transcripción directa de la copia manuscrita (única que nos ha llegado) del original manuscrito y en gran parte autógrafo de Julián de Ávila, que éste compuso entre 1598 y 1604. Tal copia se efectuó en 1610 para ser incluida en los Procesos teresianos de Ávila. Se ha querido respetar la estructura original del texto aviliano estructurado en dos partes o libros independientes divididos a su vez en capítulos, presentando la novedad aquí de numerar los párrafos dentro de cada capítulo para agilizar la lectura y facilitar la localización e identificación a la hora de citar el texto. Lo apoya un generoso aparato crítico, como es de esperar en una edición así, añadiéndose una serie de índices finales (bíblico, teresiano y analítico) con el fin de resaltar la "urdimbre doctrinal" del pensamiento de Julián de Ávila, y poder así leerlo e interpretarlo mejor. No es una biografía teresiana al uso (primera idea de su autor, fallida) sino que más bien, como refleja el título dado a la presente edición, responde a una crónica fundacional llena de recuerdos personales en la que su autor no quiere dejar al margen la evolución espiritual de la mística abulense. Confesor, compañero de caminos y "negocios" de Santa Teresa de Jesús en sus primeras fundaciones, a modo de "escudero", como le gustaba definirse, Julián de Ávila se constituye por tanto en testigo de excepción (o "de vista") de Santa Teresa y la puesta en marcha de la reforma descalza, al conocer y acompañar a la Santa desde su primera fundación del monasterio de San José (1562) hasta la fundación de Sevilla (1576), a partir de la cual pasó el relevo a los frailes carmelitas en dicha asistencia para el resto de fundaciones. Aunque seguirá su contacto con ella hasta el final de la vida de la Madre fundadora (1582) como primer capellán de aquel "palomarcico" abulense hasta su muerte en 1605. Se le considera un buen conocedor del ambiente espiritual y místico de Ávila en la segunda mitad del S.XVI y primera del S.XVII. Sin ser un escritor espiritual original en sus planteamientos, ni clásico en el uso de la lengua castellana por el estilo incorrecto y excesivamente llano que se le achaca, gana en cambio en sencillez y naturalidad de expresión, como ocurre en la obra aquí recogida, alejada del estilo "floreado" propio de las hagiografías de la época. Sus descripciones de corte histórico y la viveza de su narración (aunque sin la "chispa" y la gracia de los escritos de la Santa) hacen amena la lectura, sobre todo de la segunda parte de la obra donde narra "en cascada" las fundaciones de forma más minuciosa que Santa Teresa, como testigo directo, a diferencia de la primera parte que depende y se ciñe a la autobiografía de la Santa como fuente, dado que no la conoció hasta su primera fundación. De ahí el gran valor testimonial de esta obra que en su día se le solicitó y con la que Julián de Ávila parece pretender dar su aportación y enfoque personales, por su veneración y respeto a Santa Teresa y su deseo de ofrecer su testimonio (movido, dicen también, por la lectura de la primera biografía de la Santa del jesuita Francisco de Ribera, de marcado carácter hagiográfico, y que quiso en cierta forma "completar"), o bien también, por iguales motivos, para "alargar" en forma de libro las declaraciones escritas que dejó en el proceso informativo

de la causa de beatificación de Santa Teresa en Ávila (incluidas acertadamente en esta edición como apéndice). Buen conocedor y "guardián" del espíritu de la Santa, a la que reconocía sin empacho el título de madre y fundadora de un nuevo Carmelo, tanto femenino como masculino, y con cuya obra se identificaba (sobre todo cuando, tras la muerte de ésta, surjan lecturas e interpretaciones contrastadas de sus escritos), es valorado como puente y eslabón entre el teresianismo y el tiempo de su fijación y transmisión, contribuyendo con su testimonio a dejar constancia fijada y escrita de los elementos esenciales del carisma teresiano. Por ello este texto es usado como fuente histórica de valor por la historiografía teresiana moderna desde finales del S. XIX. Merece la pena pues este esfuerzo editorial. Magdalena Peña

Teología

Lara Polaina, A., *Missale secundum consuetudinem sanctae ecclesiae Giennensis (Siglos XV y XVI),* Caja Rural de Jaén, Jaén 2012, CCXIX+819 p. ISBN 978-84-939986-3-9.

Ésta es una edición comparada de los misales jienenses que se conocen: el primero es de 1499, el segundo es de 1525 y el tercero es de 1538. Es evidente que, con haber editado el primer misal, ya se habría tenido un trabajo de gran consideración científica. El hecho de que el trabajo se haya extendido hasta los tres nos sitúa ante una obra redonda, que culmina un trabajo bien hecho. La labor concienzuda del autor se ha demostrado en el hecho de haberse desplazado a California para consultar personalmente la copia del primero que existe en la Huntington Library de San Marino, así como la reimpresión suplementada del tercero, entre 1538 y 1550, de la Capilla de San Andrés de Jaén. Con ello se obtiene la edición comparada de un total de cinco misales, con lo que se abarca todo lo que puede interesar en el campo abordado por el investigador. La vida litúrgica y pastoral de la diócesis de Jaén, durante los últimos años del siglo quince y la primera mitad del dieciséis, pueden conocerse a través de esta prestigiosa edición comparada de los misales jienenses. Lo que no se puede encontrar en ellos es una teología elaborada sobre la celebración de los sacramentos en las Iglesias Particulares, con anterioridad a la labor llevada a cabo por Trento, de fijar los cánones celebrativos dentro del rito latino. Para encontrar la teología litúrgica de la celebración eucarística anterior a Trento, hay que recurrir a los grandes sacramentarios romanos: el Veronense, los sacramentarios gelasianos y los gregorianos. Aunque no se pueda encontrar en estos misales una especial reflexión teológico-litúrgica, sí es posible detectar muchos elementos que dan testimonio de la evolución de la teología que se presenta al fiel en el conjunto del misal. En esto consiste precisamente su valor teológico y documental, aunque no se presente de una forma especialmente sistemática, aunque nos hacen comprender la evolución de la teología eucarística, de la teología del año litúrgico o del culto de los santos, entre otras. Las ediciones de este tipo de misales son todavía escasas, por tanto queda un gran número de ellos que está todavía inédito; baste tener en cuenta que cada diócesis o cada orden religiosa tenía su misal propio con su calendario correspondiente. Todos estos misales forman parte de una cadena que va desde los sacramentarios hasta el Concilio de Trento, con lo que ello supone para el estudio de la teología litúrgica en general, así como de aspectos concretos de la misma. Otro campo para el que estas ediciones resultan especialmente valiosas es para conocer el texto bíblico que se utilizaba, con sus posibles variantes; también aparecen en

ellas las corrientes devocionales que se manifiestan en el santoral, en las misas votivas, o en las misas que se encargaban por necesidades diversas. Y, por supuesto, este magnífico estudio constituye un instrumento muy valioso para el conocimiento de la historia de los libros litúrgicos y de su teología, con la importancia que tienen como expresión de la fe de la Iglesia. En la primera parte de la edición se nos ofrece una presentación general, con atención a la situación encontrada por el autor, el contexto histórico-litúrgico, las fuentes, así como el tipo de edición elegido por el autor. La segunda parte está dedicada por entero a la publicación del texto de la edición comparada, para completar el trabajo con una abundante bibliografía y un índice de los formularios.

Antonio Navas

II. OTRAS OBRAS

Sagrada Escritura

BAUMGART, N. CL. - NITSCHE, M., (HG.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 139 p. ISBN 978-3-4-0568-6.

Los motivos que tienen que ver con la violencia en los textos del Antiguo Testamento, son objeto de análisis exegético y teológico en estas páginas. Una serie de autores y autoras aborda pasajes de especial dificultad, enfocados desde un punto de vista nuevo y adaptándose a la idiosincrasia propia de cada texto. En cada caso escogen áreas que les permitan poner de relieve esta nueva manera de enfocar los textos exegética y teológicamente que ellos aquí nos presentan. Con ello ofertan diferentes maneras de acceder a los textos, que serán de gran utilidad para el hipotético lector de la Biblia también en otros pasajes. Entre los textos escogidos encontramos el de 1 Sam 18, 7, en que las mujeres alaban por sus mil muertos a Saúl, mientras alaban a David por sus diez mil. El segundo estudio se centra en la violencia divina contra los niños en el profeta Isaías y en las Lamentaciones. Se nota que en las Lamentaciones hay una cierta empatía con las víctimas de esa violencia; empatía que, sin embargo, no aparece en el profeta Isaías. Solamente en Isaías 51,20 hay un ligero vestigio en ese sentido, debido a la desgracia de los hijos de Sión, que actúa como telón de fondo. El tercer estudio se centra en el Sirácida 46, 1-8. En este texto se subraya que Josué no fue solamente un jefe modélico de su pueblo y como tal fiel a Yahvé, sino que sigue siendo un modelo actual para las generaciones posteriores de israelitas que conocen su vida. El Sirácida dulcifica la figura de Josué, distanciándola de algún modo de la guerra violenta que dirigió contra los cananeos. Pero, aun así, Josué queda al mismo tiempo cerca y lejos de los lectores actuales de la Biblia, por la dificultad de comprender su misión tal y como la narran las tradiciones más antiguas. Los otros, los extranjeros, los enemigos, son objeto del cuarto estudio que se centra en el texto de Esdras/Nehemías. Este libro se significa por el rechazo frontal de los matrimonios con extranjeros, pero no sólo por eso, sino también por su rechazo a los extranjeros por el hecho de serlo y a los nacidos de matrimonios mixtos. El último estudio versa sobre el salmo 137 y la relación entre la justicia y la violencia. Este salmo es realmente peculiar ya que canta los peligros y las posibilidades de los cánticos sobre Dios y Sión. En él se expresan claramente las memorias y los recuerdos del pueblo a lo largo de su historia. Indudablemente este conjunto de estudios contribuirá sin lugar a dudas a una mejor comprensión e integración del papel jugado por la violencia en el decurso de la historia del pueblo elegido. Ignacio Jiménez

BENEDICTO XVI (JOSEPH RATZINGER), *El Evangelio de Benedicto XVI,* Ediciones Palabra, Madrid 2012, 188 p. ISBN 978-84-9840-781-5.

En estas páginas se nos muestra la cercanía y la familiaridad de Benedicto XVI con la Palabra de Dios y los lectores pueden enriquecerse con la sabiduría

bíblica de un papa muy competente en el campo teológico. La intención de los editores ha sido la de proporcionar una síntesis, llena de profundas ideas, que tenga toda la sustancia espiritual de la que está lleno su autor. Esto se consigue acompañándolo en los textos bíblicos más queridos por él. Como papa no puede menos que conectar con las inquietudes del pueblo de Dios, lo que produce en su interior un careo constante entre la tradición del mensaje cristiano y la constante novedad del mundo al que hay que enviar ese mensaje. Dilemas, caminos, signos de los tiempos, todo ello acaba en relación con la Palabra de Dios, que acaba influyendo en todos esos ámbitos tan diversos de la vida humana. Todos los textos comentados por Benedicto XVI están tomados de los cuatro evangelistas, de ahí la propiedad con que se ha titulado este libro como *El Evangelio de Benedicto XVI*. La selección alcanza a 32 textos distintos que, al abarcar aspectos tan diferentes en la vida de Jesús, también contribuyen a iluminar el alma de Benedicto XVI, por medio de las preferencias espirituales que manifiesta en sus comentarios. Todos ellos son fruto de una gran madurez teológica, como no podía ser por menos, apta para fecundar el espíritu de los lectores, por su alto contenido de espiritualidad y de actualidad para su propia vida interior. Miguel Gutiérrez

FRANKEMÖLLE, H., *Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schfriften der Juden*, LIT Verlag, Berlin 2013, 388 p. ISBN 978-3-643-12094-6.

"El Evangelio de Nuevo Testamento como evangelio de los escritos sagrados de los judíos" es el título de esta recopilación de artículos, publicados en los diez últimos años y avalados por el conocimiento neotestamentario de Frankemölle. La parte primera es la principal, "Leer el Nuevo Testamento en el horizonte del judaísmo. Cuestiones hermenéuticas". Analiza el sentido de la Escritura, el binomio de Promesa y cumplimiento, la metodología y hermenéutica de la exégesis canónica, el concepto de revelación y la transformación de la verdad a la luz del Nuevo Testamento, la alta cristología en el diálogo cristiano judío y su significado desde la perspectiva de la pluralidad. Un segundo bloque está dedicado a "la lectura paulina de las escrituras". Se centra sobre todo en un análisis en la carta a los romanos de los conceptos de alianza, de las promesas a Abrahán (Gen 12-18) y la revelación del Sinaí, el concepto del tiempo, Jesucristo como mediación para la gracia de Dios y su significado salvífico, y en Pablo como receptor y conservador de la memoria judía.

Un tercer bloque, "Diversas perspectivas de lectura", contiene estudios sobre la lectura de Lutero, la actual recepciónd de la Biblia en la iglesia actual y la interpretación en el contexto del judaísmo, la cristología y Jesús como Enmanuel en el evangelio de Mateo (al que ha dedicado varios estudios), la problematicidad de la misión judía y la relación con el judaísmo en el Concilio Vaticano II, así como un análisis de 1 Corintios 4,6. Una breve relación final de los orígenes de cada artículo completa el volumen. Es un libro heterogéneo en el que se echa de menos una mayor atención a la eclesiología neotestamentaria, completando así excelentes trabajos anteriores. especial relevancia tiene el capítulo dedicado a la cristología alta en el contexto de la exégesis judía, que es probablemente el mayor problema en el diálogo entre el judaísmo y el cristianismo. Por lo demás son estudios serios de un buen conocedor del Nuevo Testamento. Juan A. Estrada

KOLLER, AARON J., *The Semantic Field of Cutting Tools in Biblical Hebrew. he Interface of Philological, Semantic, and Archaeological Evidence* (The Catholic Biblical Quarterly Mponograph Series 49). The Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C. 2012, xxii+356 p. ISBN 0-915170-48-5.

Se trata de la tesis doctoral del autor, dirigida por su maestro, el bien conocido hebraísta Richard Steiner, y revisada para su publicación en la serie de monografías de la *Catholic Biblical Quarterly*. A R. Steiner y al resto de personalidades que intervinieron de alguna manera en la realización de la obra, así como a los miembros de la familia del autor, van dedicadas las líneas del habitual capítulo de «Acknowledgments» (pp. ix-xi).

El estudio propiamente dicho se abre con una «Introduction» (pp. 1-20) en que se tratan los presupuestos teóricos de la investigación realizada, tales como «Archaeology in Lexicography» (pp.1-4), «Philology in Lexicography» (pp.4-8), «The Use of Later Data to Illuminate B[iblical] H[ebrew]» (pp.8-12), «Semantics in Lexicography» (pp.13-15) y «Semantic Fields in Lexicography» (pp.15-18), para terminar en una «Conclusion: The Problem of Defining Realia» (pp.18-20). Hay que notar qye esa temática se resume en cierta manera de modo más escueto y quizás más claro, aunque con una diferente catalogación, en las páginas conclusivas del final del libro (pp.255 y 258-260: «Comparative Semitics», «Foreign Terminology, «Archaeology», «Epigraphic Hebrew», «Mishnaic Hebrew» y «Lexical Semantics»). Interés especial presenta la atención prestada al hebreo postbíblico, de modo especial, al misnaico, dado lo reducido del vocabulario bíblico («roughly 8,000 separate lexemes» [p.6]) y la limitada (aunque interesante contribución aportada por las inscripciones de la Edad del Hierro (pp.258-259). Para el autor, «There is now a consensus that Hebrew was a spoken language at the turn of the Common Era, although there is also consensus that MH [=Mishnaic Hebrew] is not the direct descendant of BH [=Biblical Hebrew]» (p.10). La segunda parte de la aseveración se complementa más adelante (p.54) cuando se dice que «scholars have long suspected that Mishnaic Hebrew is the descendant of a colloquial dialect from the Iron Age». Habría algún otro punto interesante que destacar, como la contraposición insinuada entre el adverbio «linguistically» y el adjetivo «philological» (pp.4-5) y la conclusión de que «Indeed, studies combining philological and linguistic methodologies indicate that this approach is worthwhile» (p.5).

[Antes de seguir adelante, quisiera hacer una aclaración. Por motivos que sólo puedo achacar a mi ineptitud para el manejo de los instrumentos informáticos, me tropiezo con una nueva incompatibilidad entre el vestusto programa que yo utilizo y ls exigencias tipográficas; lo que me obliga a elucubrar un nuevo sistema de transcripción para el hebreo y el griego que presente menos problemas de convertibilidad. En vista de ello, me he decidido a sustituir el punto colocado debajo de las 'enfáticas' *tet* y *sade* por un apóstrofo ['] añadido a continuación ([t'] y [s'], respectivamente), de acuerdo con el sistema utilizado en el Alfabeto Fonético Internacional para marcar las consonantes glotalizadas, ya que, de acuerdo con la opinión más generalizada, las enfáticas semíticas participaron de ese rasgo, al menos originariamente. Para evitar confusión, el *álef* se transcribe con el signo de interrogación en superíndice ([ʔ]), remedando la transcripción del AFI, y el *áyin*, con una [ᶜ] también en superíndice. Para la transcripción del *s'in* hebreo se sigue la teoría, creo que hoy prevalente, de que fue una consonante lateralizada, y se transribe, en consecuencia, como [sˡ].

Para la transcripción del *het*, después de mucha hesitación, me he decidido por utilizar el signo [h̲], infracolocando el trazo horizontal que corta el vástago de la [h] en la transcripción del AFI. Puesto que el signo resultante se utiliza con frecuencia (y yo lo he hecho) para representar la fricativa uvular sorda (letra séptima del alifato árabe), para la transcripción de este último sonido, en caso necesario, se utilizará el signo [x] (minimizando la diferencia entre la fricativa uvular y la velar, que, en caso necesario, se transcribiría como [k̲]). En cuanto a las vocales masoréticas, se sigue la hipótesis de que su esquema se basaba en diferencias de timbre (abiertas/cerradas) y, en consecuencia, *segol* y *qames* se transcriben, respectivamente como [ä] y [å], sin hacer diferencia entre *qames gadol* y *qames qatan*. Contra una opinión hoy algo generaliuzada, se sigue la hipótesis de que un *šewá* seguido de una *begadkepat* sin *dageš* conserva un resto de sonido vocálico que fricativiza la consonante siguiente, y, en consecuencia, se transcribe ese *šewá* como [ᵉ], sin marcar la consonante siguiente, salvo caso de duda. Para la transcripción del griego se utiliza el sistema común, con la salvedad de marcar, una vez más de acuerdo con el AFI, las vocales largas *eta* y *omega*, respectivamente, como [e:] y [o:], a fin de poder reproducir sin dificultad todos los acentos. En el caso de que, dentro de una cita bibliográfica, aparezcan palabras transcritas con otro sistema o conservadas en el alfabeto originario, la transcripción aquí utilizada se colocará entre paréntesis cuadrados ([]), para hacer notar de que no se reproduce la forma original, sino que se adapta a nuestra transcripción.]

Volviendo al libro objeto de esta reseña, indicaremos que la introducción a que hemos aludido antes y que constitiye el capítulo primero del libro va seguida de otros siete capítulos: los seis primeros, de investigación, discusión y estudio de los diversos instrumentos cortantes, agrupados por áreas de actividad (carpintería, agricultura, arquitectura, guerra...), para terminar con un octavo capítulo de «Conclusions» en que se trata de estructurar el campo semántico de los instrumentos cortantes, procurando dar de cada uno una definición más escueta y concreta. Por ello, el autor no duda en indicar (p.20) que «For those interested in the solutions only, Chapter 8 contains definitions of the twenty-two terms for cutting tools in Biblical Hebrew» (y a ese capítulo acudiremos ocasionalmente para concretar una definición, por estar ahí de forma más escueta y breve). Pero los seis capítulos anteriores contienen una minuciosa y paciente labor de investigación y de esfuerzo por tratar de delimitar el significado exacto de cada uno de los términos estudiados. Llama la atención la profusión de notas, que con frecuencia ocupan más de la mitad de la página, para cada uno de los puntos, incluso marginales, que van surgiendo a lo largo del estudio.

Así, en el cap.2 «Vocabulary of Woodworking» (pp.21-74), se van estudiando los lexemas **garzän** («the large ax used for felling trees» [p.32]), **qardom** («ax-adze» [p.253], con la doble función de «chopping wood [but not standing trees] and cutting and uprooting plants» [p.47], **kêlappôt** («A term of unknown foreign origin...referred to the same tool referred to by [qrdm] [p.255]), **kaššîl** (el término «referred to the lighter type of [grzn] used to chop wood» [p.254]), **masˡsˡôr** («the saw used by carpenters» [p.58]), **maᶜᵃs'åd** (la evidencia rabínica sugiere «an identification with the adze» [p.66]) y **maqs'uᶜôt** («a wood-carving knife» [p.71]).

El vcap.3 «Agricultural Tools» (pp.75-128) comienza con una «Introduction» (pp.75-77) en que se alude al prejuicio, muy extendido en Occidente durante los siglos XIX y XX, de que los beduinos y los *fallaḥîn* de su época reflejaban el modo de vida de los tiempos bíblicos; y al hecho de que, en tiem-

pos más recientes, aunque los descubrimientos arqueológicos han permitido penetrar en la vida cotidiana del mundo agrícola de aquella época, el *léxico* relaconado con la agricultura «has not enjoyed the same prolonged attention» (p.77). Siguen tres apartados: «2. Soil cultivation» (pp.77-104); «3. Pruning: The [mazmerå^{h}]» (pp.104-111), con un pequeño añadido: «4.Excursus: [*m^{e-}zammärät]» (pp.111-112); y, finalmente, «5. Harvesting: [maggål] and [h̲ärmeš] «Sickle»» (pp.113-128). Llama la atención lo puesto al día que parece estar el autor respecto a los orígenes de la agricultura (al menos, a los ojos de un aficionado como el que suscribe estas líneas), llegándose a plantear (p.77 nt.6) el problema de si «horticulture [en concreto, el cultivo de la higuera] may have been practiced even earlier than agriculture». En el apartado dedicado a «Soil Cultivation» llama también la atención el espacio dedicado (subapartados *b.-d.*, pp.78-94) al estudio del arado y sus partes, con el problema filológico de la aparente ambivalencia de la raíz ***ḥ-r-š***, que se resuelve suponiendo la confluencia en ella de tres raíces distintas: ***hrš** "craftsman", ***xrs**^{l} ([x]=fricativa uvular sorda) "to scratch" y ***hrṯ** "to plow" (p.88). En cuanto a los términos concretos, se sumariza que «the noun [mah^{a}rešå^{h}] means "plow", and the plow in ancient Israel was the scratch-plow or ard. [mah^{a}räšät] may mean "harrow", a tool for tilling the soil by hand» (p.89). Las raíces serían ***xrs**^{l} y ***hrṯ**, con confluencia de los fonemas /x/ y /h̲/ (fricativa uvular y fricativa faríngea, respectivamente) bajo la «plyphnous» grafía del *ḥet* del alfabeto hebreo (derivado del fenicio, donde se habrían fundido ambos fonemas), y confusión también gráfica entre /s^{l}/ y /š/, que, quizás ayudada por la etimología popular, habría hecho que el primer fonema se cambiara por el segundo. El subapartado «*e*. The hoe» (pp.94-100) está dedicado a la 'azada', aunque alguno de los textos bíblicos citados lo que contiene es la raíz verbal correspondiente **ᶜ-d-r**. El nombre **ma^{c-}der** se identifica tentativamente con el *bidens* romano: una especie de escarda dotada de dos 'dientes'. En el subapartado «*f*. Harrowing» (pp.100-103), basándose en el texto de Is 28, 24-25, se deduce que en hebreo bíblico, además del nombre **mah^{a}räšät**, antes citado, e identificado como 'grada' («harrow»), existe el verbo correspondiente a la acción realizada con ese instrumento y que sería **s^{l}idded** (quizás derivado de **s^{l}ådäh**, 'campo'). El subapartado «*g*. Weeding» (pp.103-104) está dedicado a la escarda o labor de eliminarlas malas hierbas, reconociéndose que, aunque no existe ningún término bíblico para designar esa labor agrícola, es posible que, como sugieren Y.Kutscher y M. Mishor, el verbo misnaico **nkš** existiera en hebreo antiguo «and is only accidentally unattested in earlier sources». El instrumento utilizado para esa labor sería el ya citado **qardom**. En la nt.122 (p.104) se alude al verbo árabe **nkš** (tomado probablemente de modo directo del arameo, como atestighuaría la equivalencia de /š/ arameo con /š/ árabe) y al derivado **mnkwš**, a los que se califica como «assuming a relationship». En los diccionarios árabes que yo utilzo normalmente no aparece ese sustantivo **mnkwš** (cuya vocalización exacta desconozco), pero sí otro, **minkâš**, que, según el *Diccionario Árabe-Español* de F. Corriente (Madrid 1977, *s.v.* **nkš**), significa «instrumento para sanear pozos», pero en el viejo *Lexicon Arabico-Latinum* de G.W.Freytag (1837; t.IV, *s.v.* **nkš**) aparece como «instrumentum, quo hortus a spinis purgatur». Creo que es el arabismo que subyace al nombre español *mancaje*, que, al menos en la provincia de Granada (aunque con con alguna diversidad, según las zonas), se emplea, alternando con el más común *almocafre*, para designar el escardillo de mango corto y hoja puntiaguda utilizado con una sola mano para arrancar hierbas y demás labores de escarda. El apartado «3. Pruning: The [*mazmerå^{h}]»

(pp.104-111) trata de la 'poda', mientras que el cuarto apartado (pp.111-112) contiene un pequeño «Excursus» sobre el enigmático nombre ***mᶜzammärät**, cuyo plural, **mᶜzammᶜrôt** aparece citado entre los instrumentos del Templo en 1 Re 7,50 que Koller, contra la opinión de los autores moodernos y siguiendo la nterpretación de los comentaristas medievales, traduce como «"musical instruments"». El amplio apartado «5. Harvesting: [maggåal] and [ḥärmeš] «Sickle»» (pp.113-128), como su título indica, está dedicado a los instrumentos de recolección, en concreto, de la siega y los distintos tipos de hoces empleados para ella. La historia de la hoz es interesante, ya que, como hoy se admite, creo que mayoritariamente, y nuestro autor recuerda, el instrumento (un mango de madera curvado y repleto de láminas afiladas de sílex incrustadas en la parte cóncava) se utilizó probablemente antes de la invención de la agricultura propiamente dicha para recolectar cereales silvestres. «The sickle is the oldest agricultural tool, originating prior to the origins of the agriculture» leemos al inicio mismo del apartado (p.113). Con este motivo, y de acuerdo con la minuciosa labor de investigación realizada por el autor, numerosas notas de pie de página retoman el tema del origen y expansión de la agricultura y su relación o no con el «homeland» y la posterior dispersión del grupo de lenguas afroasiáticas (cf. espec. nt.174, pp.116-117). El autor parece inclinarse más bien por un origen de dicho grupo lingüístico dentro del espacio cultural del Natufiense levantino. En cuanto a los términos utilizados para designar la ‹hoz›, **maggål** y **ḥärmeš**, nuestro autor, tras una larga disquisición de tipo arqueológico y filológico, llega a la conclusión de que «there are no compelling etymologies for either [ḥärmeš] or [maggål]» (p.119). Aunque **maggål** se considera habitualmete una forma *maqtal* de una raíz **n-g-l**, atestiguada en árabe, Koller sugiere que el proceso fue el inmverso: **n-g-l** sería un verbo denominativo y el curso de la evolución se podría elucubrar en el sentido de que «[f]irst, the noun [maggål] expanded in meaning to encompass all curved knives, and then it underwent nasalization. This produced a noun [*mangâl(u)*] "cutting knife", from which a verb **ngl* "to cut" was derived» (p.118). A partir de ahí, se realiza un «long-range diachronic analysis» (pp.119-128), apoyado por los datos arqueológicos. «The word [maggål] is the old word, in use probably from PPNA [=Pre-Pottery Neolithic-A] times» (p.119), aunque inmediatamente se añade que «[s]ickle blades are found in all periods from the Natufian and on» (ibídem), llegando hasta el Calcolítico. A continuación, «[a]n important technological revolution took place, when the so-called Canaanean blade technology was introduced» (p.120); pero teniendo en cuenta que el cambio se refiere al tamaño y la forma de las hojas de sílex, que ahora son «longer and straighter than older sickle blades» (p.120), dando lugar a una especie de «reaping knives». Pero, como el antiguo modelo de «crescent-shaped sickles» seguía en uso, probablemente se acuñó o se tomó en préstamo otro término, ***xarmi̲t̲(a)tu**, atestiguado en ugarítico, para designar el nuevo modelo (p.121). Con el Bronce Medio II, más en concreto hacia 1950 a.C., ese modelo 'cananeo' fue sustituido por el «Large Gwometric», que continuaría en uso durante más de un milenio, hasta ca.800 a.C. Ese 'nuevo' modelo sería, en realidad, «the offspring of the ancient crescent-shaped sickles» y se sugiere que conservaría el nombre de **maggål**. En cambio, «[t]he short-lived straight-edged Canaanite sickles were called [ḥärmeš]» (p.123). Con la llegada dela edad del Hierro, la situación seguiría prácticamente igual, con el detalle de que el **ḥärmeš** sería ya un cuchillo de bronce (p.124), que no aparece mencionado «in the context of a regular harvest», como parecerían indicar los dos pasajes de Deut 16,9 y 23,26 (aunque

no sé si la explicación que da Koller es totalmente convincente [ibídem]). Sí parece más significativa aquí la ausencia, señalada por K. (siguiendo a Y.Feliks) de cualquier alusión a la 'hoz' (para la dscusión del misterioso **drbn**, cf. p.115 nt.167) entre los instrumentos de metal que, según 1 Sam 13,20-21, los israelitas se veían obligados a llevar a territorio filisteo para que fueran afilados. Ello podría ser indicio de que las hoces con hojas afiladas de pedernal todavía estaban en uso normal. De acuerdo con S.A.Rosen, sólo cuando el hierro se popularizó y se abarató lo suficiente llegó este metal asustituir al pedernal de las hoces de segar, y, de acuerdo con los datos existentes, «it is only in the eighth century that the use of flint for sickles drops precipitously and is overtaken by iron» (p.125). Y úncamente cuando el influjo griego y romano se extendió en Israel fue cuando esas hoces, ya de hierro, se (re)convirtieron en hoces de filo dentado y que aparecerán en el hebreo misnaico bajo el nombre de **maggal qås'îr**, empleadas para la siega y diferenciadas del **maggal yåd**., de filo liso y utilizadas quizás para la poda.

El cap.4, «Masonry» (pp.129-161), como su título indica, está dedicado al estudio de los instrumentos utilizados en el campo de la arquitextura y albañilería. Sorprendentemente, el primer término discutido es el mismo **grzn** que ya habíamos examinado en el cap.2. Aquí aparece en el título del apartado «2. The Heavy [grzn]» (pp.129-140). Tras un examen de los datos arqueológicos, de la posible relación del término con el egipcio **qrdn** y, sobre todo, de su documentación en la célebre inscripción del Túnel de Siloé, se deduce que «the equation of the [grzn] with the heavy excavating pick seems secure» (p.140). En la escueta definición de las páginas de conclusiones, la entrada [grzn] se delimita como «A common tool with a wooden handle and an attached metal head, with the cutting edge parallel to the handle. Lighter varieties of the [grzn] were used for chopping trees, while heavier varieties were used for excavating in stone» (p.254). Volviendo al cap.4, en el apartado «4. Light Picks» (pp.142-143) se sugiere que el mismo término **grzn**, utilizado en la inscripción de Siloé para desgnar el «heavy quarryng pick», en 1 Re 6,7 podría referirse al «light masonry pick» (p.143). En el apartado «5. Chisels and Mallets» (pp.143-153) se identifca el singular **maqqäbät** (utilizado por Yael para golpear el clavo de sujeción de la tienda de campaña contra la cabeza de Sísara), correspondiente al plural **maqqåbôt** de 1 Re 6,7, con el 'mazo' («mallet») empleado para hacer funcionar el 'cincel' («chisel»). En hebreo bíblico no parece existir ningún vocablo específico para designar este último instrumento. Pero en hebreo misnaico sí existe al menos uno (y posiblemente dos): se trata del término **mapsälät**. Puesto que la raíz **p-s-l** de la que deriva ese sustantivo *sí* está documentada en la Biblia, «it seems reasonable to assume that this word was part of the Iron Age lexicon, as well, and it is only accidentally unattested in the surviving corpus» (p.150). En el apartado «6. Saws» (pp.153-155) se alude al ya reseñado cap.2 para recordar que en hebreo bíblico existen dos palabras para designar la 'sierra', **mas^{l}s^{l}ôr** y **m^{e}gerå^{h}**, y que «following Yeivin and others, the former was likely reserved for a carpentry saw, while the latter was a masonry tool» (p.153). Finalmente, el apartado «7. Smashing Tools» (pp.156-157) se centra fundamentalmente en el término **pat't'îš**. Un apartado de «Conclusions» (p0.157-159) y otro dedicado al ya citado fenómeno de «The Apparent Polysemy of [grzn]» (pp.160-161) cierran el capítulo.

El cap. 5 quizás se esperaría que tuviera por título algo reacionado con el mundo de la guerra. Sin embargo, el título que de hecho aparece en nuestro libro es «The Semantic Field of [häräb]» (pp.162-217). Personalmente, tengo qe

reconocer que es uno de los que más me han interesado de toda la obra, sobre todo por lo que se refiere a la diferencia entre el muy común término **<u>h</u>äräb** y el misterioso **kîdôn** que aparece unas neve veces en la Biblia (Jos 8,18 y 8,26; 1 Sam 17,6 y 17,45; Jer 6,23 y 50,42; Job 39,23 y 41,21; Sir 46,2). Ya en mis muy lejanos tiempos de estudiante en el PIB de Roma, recuerdo cómo el P. P. Boccaccio nos explicaba, basándose en el *Rollo dela Guerra* de Qumrán, que la traducción por 'jabalina', que los españoles oímos todavía en nuestra traducción litúrgica cuando se lee el pasaje de David y Goliat (la más reciente traducción de la CEE también la mantiene) era inadecuada y que se trataba de un tipo de espada. Con el tiempo, yo me había hecho la idea de que el **<u>h</u>äräb** representaba el tipo de espada, recta y más bien corta, común en las representacines gráficas delos guerreros asirios, adapada para herir fundamentalmente de punta (aunqe, si no recuerdo mal, en algún grabado se representan soldados asirios desmembrando prisioneros a tajo con ese mismo tipo de espada [cf. también la nt.140 de las pp.198-199 del libro de Koller]); y que el **kîdôn**, en cambio, representaría un tipo de espada más bien curva, heredera del **xpš** egipcio de la Edad del Bronce, y similar, quizás, a la espada falciforme conocida por los griegos como **kopís** y propia más bien de los orintales (creo recordar que, en esas bárbaras representaciones de soldados asirios desmembrando prisioneros, alguno de ls verdugos empuña una espada ligeramente curva, pero puntiaguda, que pienso podría ser un *kopís*). Sin embargo, las conclusiones de K. parecen ir en sentido contrario. Empezando por el final, en la p.254, dentro del capítlo de «Conclusions», la entrada [<u>h</u>rb$_2$] se define así: «A military weapon, the Israelite [<u>h</u>rb] was slightly curved and came in a sheath; it could be used with a slashing motion to cut or with a piercing motion to stab with the point». En cambio, la correspndiente a [kydwn] reza así: «A foreign weapon, the [kydwn] was a long straigth sword, which could be used either to slash or to stab. Israelite soldiers did not carry this weapon» (ibídem). A esas conclusiones se ha llegado tras un pormenorizado análisis en el aludido cap.5, donde, además, se han utilizado complicados conceptos de clasificación semántica, basados según creo en los principios de la lingüística cognitiva (cf. pp.168-169 nt.22), y que se exponen detenidamente en el apartado «6. The Semantics of Categorization» (pp.168-175), para dar paso al apartado «7. Returning to [<u>h</u>äräb]: A Category, a Prototype, and Fuzzy Edges» (pp.175-177), cuyo párrafo final transcribo: «To summarize: the term [<u>h</u>äräb] is autohyponymous; the general definition is «a bladed implement meant for cutting animate beings whose handle and blade are on the same axis». This category, like most artifactual categories, is built around a prototype, and the prototypical [<u>h</u>äräb] was a military sword, typically sheathed, which was used to kill by slashing» (p.176). Hay que notar que nuestro autor, en el apartado 3 (pp.163-166) de ese capítulo se ha planteado el uso de «[<u>h</u>äräb] «War»?», ya que existen lenguas semíticas en que **<u>h</u>rb(t)** tiene ese significado metafórico o metonímico sin que conste el uso del término con el significado de 'espada'. En ese sentido, el hebreo bíblico representaría «a chronological pivot» (p.166). La discusión de todos estos puntos, especialmente la delimitación semántica entre los términos **<u>h</u>rb** y el ya aludido **kydwn**, alargaría demasiado esta ya extensa reseña, y tampoco yo me siento capacitado para hacerlo. Desde mi posición de no especialista ni en arqueología ni en historia antigua, me limito a hacer unas cuantas observaciones: **1)** El autor, al reseñar los usos de **<u>h</u>rb(t)** en las distintas lenguas semíticas, alude (p.163 nt.5) al árabe **<u>h</u>arbat**, que traduce como «"lance"». Sin embargo, en el ya antes citado *Diccionario Árabe-Español* de F. Corriente (Madrid 1977,

s.v.), la gama de significados de esa forma feminizada de **hrb** es bastante más amplia: «jabalina; venablo, dardo. bayoneta; machete. punta de lanza, hierro. cuchillada. corruptela. saqueo, pillaje». Con las cautelas que impone el hecho de moverme en un campo filológico que no es el mío, me atrevería a sugerir que el significado primario o prototípico es el de 'punta de lanza o jabalina' y que de ahí, por metonimia, pasó a aplicarse a la totalidad del arma. Entrando en el terreno de la pura elucubración, quizás podría pensarse que el significado primitivo del sustantivo **hrb(t)** se aaplicara a las piezas triangulares de sílex, puntiagudas y afiladas por los bordes, que se emplearían como puntas de azagayas; y que, quizás con alguna transformación, se podrían utilizar como cuchillos para despiezar los productos de la caza. Cuando, con la introducción de la metalurgia, esas láminas puntiagudas y cortantes pudieron adelgazarse y alargarse, quizás podrían obtenerse piezas adaptables a un palo de lanza o jabalina, o bien, previa adición de un mango, hojas de daga o puñal. **2)** En la nt. 12 de la p.165, K. supone que el egipcio **hrp** es un préstamo del semítico **hrb** realizado durante el Imperio Nuevo, reproduciendo, sin ningún tipo de comentario, una cita de la obra de J.E.Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton 1994, p.234) en que se afirma que «The term *[hrp]* probably referred to the straight sword/dagger common in Syria-Palestine, as opposed to the Egyptina *[xpš]*-scimitar or the long sword used, for instance, by the Hittites» (de hecho, creo recordar grabados egipcios en que aparecen guerreros portando unas dagas, que son, prácticamente, puntas de lanza). **3)** En la p.176, K. cita el «idiom» **l^{e}pî-häräb**, que traduce como «"by the blade of a sword"», para mantener que, aunque un **häräb** podía matar «by stabbing», los usos de esa expresión «show that th usual way of killing someone with a [häräb] was not by stabbing but by slashing». El problema, sin embargo, está en saber qué se quiere indicar con ese uso figurado del sustantivo **pä^{h}** 'boca'; en concreto, si es el equivalente de nuestro "a filo de espada", o si se correspnde más bien con "a punta de navaja". El *Dicccionario Bíblico Hebreo-Español* de L.Alonso Schökel (Madrid 1994, p.603) utiliza ambas expresiones («a filo de espada, a punta de espada») para traducir el original hebreo (aunque hay que reconocer que el uso en Sal 149,6 del derivado *pîpiyyôt* [y algún otro uso metafórico] parecería favorecer más bien el significado de 'filo'). **4)** En las pp.197-198, K. alude a los dos oráculos paralelos de Jeremías (6,23 y 50,42) en que "el pueblo que viene del país del norte" (y que él parece identificar con los babilonios, aunque con las dudas expresadas en las nts.134 [p.197] y 140 [pp.198-199]), porta como armamento, además del 'arco' (qäšät), para combatir de lejos, el **kydwn**, que se supone será un arma para el combate cuerpo a cuerpo. Nuestro autor alude a las «straight swords» que aparecen al cinto de los guerreros asirios en las numerosas representaciones artísticas de la época de esplendor de su imperio; y, dado que «archaeological remains from Babylon itself are incomplete and not thoroughly published» (p.197), «we can make the reasonable assumption that Babylonian weaponry did not differ significantly from that used by the Assyrians» (p.198) y, en consecuencia, «the term [kydwn] refers to the straight sword held by the Babylonians» (ibídem). Por supuesto, no me siento capacitado para discutir un tema que es ajeno a mi especialidad y que K. ha estudiado en profundidad, como se desprende de la minuciosa información contenida en la nt. 140 (pp.198-199) y en las siguientes notas de pie de página. Pero, aparte de la alusión hecha más arriba a la posible existencia de alguna representación de soldados asirios blandiendo una espada semicurva del tipo *kopís*, habría que notar

quizás que, en el segundo de los oráculos de Jeremías arriba citados, parecen ser precisamente los babilonios los que van a sufrir la invasión del pueblo que viene del norte. La identificación de ese pueblo es confusa, como nuestro autor recuerda en la nt.134 (p.197) de este capítulo. En esa misma nota se alude al hecho de que también entre los persas estaba en uso la espada recta. Con todo, me permitiría aludir a un pasaje de la *Ciropedia* de Jenofonte, que me llamó la atención cuando me topé con él un poco casualmente en una edición escolar de esa obra, hace ya años, en un tiempo en que el griego clásico me era aún algo accesible. Está contenido en el libro 2, cap.1,9, y cuenta cómo uno de los éxitos niciales de Ciro consistió en democratizar el armamento del ejército persa y hacer que la tropa común utilizara las armas hasta entonces propias de los nobles que Jenofonte designa con el nombre de *homótimoi* y que se desciben como una coraza (*thó:rax*) sobre el pecho, el escudo de mimbre típico de los persas (*gérron*) en el brazo izquierdo y una espada (*kopís*) o un hacha (*ságaris*) en la mano derecha. Lo interesante es que Jenofonte designa esa espada como *kopís*, es decir, la espada ligeramente curva y con el filo por la parte cóncava a qe aludimos antes. Curiosamente, cuando se vuelve a enumerar el armamento en 1,16, el término *kopís* es sustituido por *mákhaira*. Hasta donde llegan mis conocimientos, se trataba de dos tipos de espada de estructura diferente, aunque coincidentes en el hecho de ser ligeramente curvos y con el filo por la parte cóncava (K. alude a esas dos armas en la nt. 80 de la p.186, aunque con una errata en el griego). Naturalmente, Jenofonte debía de conocer ese dato mejor que nosotros. Si cambió el término pudo ser, quizás, porque la *mákhaira* era más conocida para sus lectorews; o, simplemente, porque ninguno de los dos términos se correpondía exactamente con la realidad del arma utilizada por los persas (pero que sería, previsiblemente, una espada más o menos curva). Pero, en definitiva, lo que yo quería sugerir, desde mi posición de no especialista en el tema, es la posibilidad de que el **kîdôn** de los textos de Jeremías se corresponda con ese tipo de espada curva. **5)** Finalmente, me permitiría hacer notar que K., que en las pp.183-189 ha identiiado el **kydwn** del *Rollo de la Guerra* qumránico con el *gladius* de las legiones romanas de la época, en las pp.191-197 identifica el **kydwn** de Goliat con la «long straight sword» típica de los Pueblos del Mar. Existe un artículo de Jeffrey H.Zorn, «Reconsidering Goliath: An Iron Age I Philistine Chariot Warrior», publicado en *BASOR* nº 360 (2010) pp.1-22. Koller lo incluye en su bibliografía (p.330) y lo cita varias veces en nota de pie de página entre las pp.181 y 194. Sin embargo, por lo que parece deducirse del final de la nt.64 (p.181), posiblemente debió de acceder a ese estudio cuando el suyo ya estaba prácticamente elaborado. La hipótesis que defiende Zorn es que «each piece of equipment carried by Goliath...have parallels among chariot warriors of the end of the Late Bronze Age and Early Iron Age in the Aegean-Levantine world, and this seems more than fortuitous» (p.18). Y, en consecuencia, «while the story of David and Goliath may have been edited late, the description of Goliath himself preserves very well indeed a memory of a chariot- borne warrior of a bygone era» (ibídem). Pero lo que más nos interesa aquí son las reflexiones qe Zorn dedica al **kîdôn** qe aparece en 1 Sam 17,6 y 17,45 y qe nuestro autor identifica con la «typical Near Eastern sickle-sword, adopted bay the Philistines after living among the Canaanites» (p.10). Ello signficaría que el **häräb** que aparece en los vv.45 y 51 como parte del armamento de Goliat «may be some version of the long straight sword carried by Philistines and other Sea Peoples in late New Kingdom reliefs» (p.10). Goliat llevaría, pues, *dos* espadas: una recta (häräb), correspondiente a la

espada recta y larga típica de los Pueblos del Mar, y otra curva (kîdôn), adoptada del ambiente cananeo y de la cultura levantina en que vivirían ya desde hacía 150 años ls filisteos (p.17) en la época en que supuestamente se sitúa la narración (con todas las reservas que se derivan de las conocidas diatribas sobre la datación cronológica de ese discutido período). Como indiqué más arriba, parece que Koller no tuvo tiempo de discutir la hipótesis elucubrada por Zorn (y que supone una identificación de los términos **häräb** y **kîdôn** contraria a la que él mismo ha sugerido en su lbro), limitándose a citarlo en notas de pie de página. Personalmente, no me siento capacitado para entrar en esa discusión. Con todo, me atrevería a sugerir que, si Zorn tiene razón cuando concluye que, a pesar de que, como varios autores han reconocido, «the description of Goliath's armor and weaponry in 1 Sam 17: 4-7 *does* appear to be a hodgepodge of elements from different cultures..., this does *not* mean that they do not reflect a historical reality in the southern Levant in the latter part of the Iron Age I» (p.17), la llamativa presencia de un **kîdôn** de *bronce* (n^{e}hošät) junto a una lanza con el pico de *hierro* (barzäl) podría corresponder a una época en que la transición entre esos dos metales todavía no se había realizado de forma plena y total. Y, si se trata de un «archaic literary motif» (com Koller parece admitir, aunque con reservas, para la posible alusión al **xpš** egipcio en 2 Mac 15, 11-16: cf. pp.186-187 nt.81), entonces nos encontraríamos también con una identificación entre el **kîdôn** y la espada falciforme típica de todo el Levante durante la Edad del Bronce.

Para terminar esta ya larga reseña, recordaremos que el cap.6 «[ta^{c}ar] and [môrå^{h}]: Razors and Scribes Knives» (pp.218-136), ayudándose de la arqueología y de la comparación con el egipcio, termina sugirindo que el **ta^{c}ar** «was the fine, versatile tool used for shaving all parts of the body», mientras la **môrå^{h}** «was a wider blade suitable for use only on broad hard heads» (p.236). En cuanto al cap.7 «Cutting through the Tangle around [mkrtyhm]» (pp.237-251), se centra en la *crux interpretum* que ha signifcado durante siglos el enigmático **m^{e}kerotêhäm** del TM de Gén 49,5. Siguiendo la hipótesis, propuesta ya hace más de medio siglo por M.Dahood, de que lo que subyace a esa forma es un presunto ***makret**, nombre de tipo *maqtil* derivado de la raíz verbal **k-r-t** 'cortar', y que Koller propone interpretar como «"scalpel" (or "small cutting knife appropriate for surgey and other precise incisions"» (p.243), se propone este proceso evolutivo: el *ketib* **mkrtyhm**, que se supone debería estar vocalizado como **makr^{e}têhäm**, se habría reinterpretado en una época posterior como referido al plural con sufijo de un hipotético ***m^{e}kerå^{h}**, qe sería la adaptación fonética de la «very common Greek [mákhaira]» (p.246; no olvidemos que ése es el término más común en el NT para designar la 'espada', tanto en sentido físico como metafórico). En cuanto al último cap.8 «Conclusions» (pp.252-260), como ya indicamos más arriba, resume el léxico estudiado, tratando de estructurar «the semantic field of "blades" in biblical Hebrew» (pp.252-255), cuyo diagrama gráfico se expone en las pp.256-257; y añade, como también indicamos antes, unas consideraciones sobre los instrumentos de trabajo, desde la comparatística y la arqueología hasta el hebreo epigráfico y misnaico y la «Lexical Semantics», que han servido para realizar el estudio, terminando con una alusión a campos que podrían ser objeto de «Further research» (p.260).

Una extensa bibliografía (pp.261-330) y unos utilísimos índices (de textos utilizados, de palabras discutidas, de autores modernos citados y de materias: pp.331-256) cierran este volumen, que, con una formidable aportación de erudición y de esfuerzo, supone una inestimable ayuda no sólo para el estudio

del léxico bíblico, sino también para la comprensión de la vida cotidiana del antiguo Israel. A.Torres

LABOUVIE, S., *Gottesknecht und neuer David. Der Heilsmittler für Zion und seine Frohbotschaft nach Jesaja 60-62,* Echter Verlag, Würzburg 2013, X+402 p. ISBN 978-3-429-03641-6.

Este estudio procede de una tesis doctoral que profundiza en los capítulos 60-62 del profeta Isaías. Respecto a los capítulos 60-62 de Isaías todos los especialistas están de acuerdo en la importancia de estos textos del profeta, pero el punto en el que todavía no se han puesto de acuerdo es si se refieren a esa persona concreta con la que se inicia el capítulo 61. No llegan a una conclusión unánime convincente sobre si se trata de una persona singular o de todo un colectivo. Tampoco queda claro si este pasaje se refiere solamente a un ideal futuro que Dios proyecta sobre su pueblo. No está claro qué tradiciones operan en el trasfondo de los textos: ¿las proféticas, las regias o la tradición del Siervo de Yahvé que se puede encontrar ya en los capítulos 42, 49, 50, 52? De acuerdo con las investigaciones más recientes se pueden encontrar tres respuestas a la pregunta sobre la identidad del mediador que aparece en Isaías 61. Un gran número de comentaristas piensan en un profeta, discípulo del Deuteroisaías, que sería concretamente el Tritoisaías, que se presenta a sí mismo como portador de una nueva espiritual. Otros creen que se trata de una personificación de la ciudad de Sión y el conjunto de sus habitantes. Un tercer grupo piensa que volvemos a encontrar aquí la voz del Siervo de Yahvé que ya apareció en el capítulo 42, entiéndase este siervo como una persona o como un colectivo que representara al pueblo de Israel. Resulta insostenible la postura de las dos primeras opiniones. De tratarse de un personaje importante, no se habría presentado en ningún caso de modo anónimo, por la enorme repercusión que habría tenido la identificación de este sujeto con una gran personalidad. Tampoco podría ser la ciudad de Sión ya que en este texto ella es presentada como la receptora (no la portadora) del anuncio de salvación. A partir de aquí el autor estudia concienzudamente la génesis literaria de los textos, intentando descubrir la personalidad de su autor. Aborda a continuación la problemática sobre la datación y la procedencia de los mismos. Para él queda claro que, cualquier método que se utilice, debe partir del presupuesto claro de la interrelación que muestran entre sí los capítulos 60-62 de Isaías. Sin perder de vista la problemática expuesta, el autor procede en primer lugar a una traducción crítica de los textos, junto con un análisis crítico literario de su contenido. En segundo lugar se centra en su estructura específica y en su intención, así como en la forma y función del procesamiento básico, como anticipo de una elaboración que le permita llegar a elaboraciones teológicas. La tercera parte del trabajo es la definitiva y se dedica a la investigación de las tradiciones históricas, unida al análisis semántico de Isaías 60-62. Con todo ello se pretenden presentar las profundas raíces que llevan a la conclusión de que en estos textos nos encontramos con un mediador de Yahvé para anunciar la salvación a su pueblo. El volumen se completa con una síntesis teológica en cuya primera parte se analiza la aparición y desarrollo de la tradición Sión-David, relacionándola con el salmo 89 y con la tradición del Siervo de Yahvé. También se echa una ojeada sobre la recepción de Isaías 61-1-2, en el contexto de la presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, en donde Jesús relaciona todos estos pasajes de Isaías con su propia persona.
Ignacio Jiménez

MARKTER, F., *Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivs "Herz",* Echter Verlag, Würzburg 2013, XIII+560 p. ISBN 978-3-429-03621-8.

En la antropología del Antiguo Testamento aparece claramente que el corazón es el centro fundamental de la persona humana, el que expresa lo más genuino de su ser. Cuando el hombre no oye los dictados de su corazón suele percibir lo que lo rodea de una manera superficial. El corazón puede llevar al hombre a Dios a través de la rectitud y también a través de la belleza. No siempre se percibe externamente lo que la persona es por dentro, ya que la profundidad de su corazón no siempre se muestra al exterior. Esto se comprueba de manera muy clara en la elección de David como rey, por parte del profeta Samuel. El profeta creyó que el elegido era Eliab, porque su presencia exterior se correspondía con la idea que él tenía de cómo debería ser la apariencia del elegido. Pero Dios, que mira el corazón de la persona, eligió a David, que era quien poseía las cualidades que eran necesarias para el nuevo rey. El corazón es el asiento del entendimiento de la voluntad y de los sentimientos, así como también el lugar privilegiado del encuentro con Dios. A Dios no le impresionaron las facciones de David, rubio con unos ojos bonitos; le miró el corazón para elegirlo y en él encontró lo que buscaba. De esta manera movió el corazón de Samuel de manera especial solamente cuando se encontró cara a cara con el elegido. En muchos sitios del Antiguo Testamento se puede comprobar que Dios busca entre los hombres corazones que puedan estar a la altura de las misiones que pretende encargarles. Los profetas son impulsados por Dios con frecuencia a abrir su corazón al pueblo, para que éste pueda comprobar el juicio que merecen a sus ojos. A través de la comprensión de los planes de Dios, que tienen los profetas, el pueblo tiene acceso al conocimiento de tales planes sobre ellos. Precisamente son comprensibles las explosiones de muchas de las pasiones humanas por el comportamiento insobornable del corazón humano. Entre los profetas interesados por los misterios del corazón humano sobresale el profeta Ezequiel. Desarrolla toda una teología del corazón, que explica el uso que hace de él en su antropología. El corazón es sin duda una de las palabras claves del libro de Ezequiel para comprender el mensaje que pretende transmitir. Esto se puede comprender echando una ojeada al calendario judío de fiestas. Cuando celebran la *simhá torah* tienen en cuenta que el Pentateuco termina con la primera letra de la palabra *corazón,* y que empieza de nuevo con la segunda y último letra de esa palabra. Con lo que la palabra *corazón* constituye para ellos el auténtico sello de la Torah. Y para captar adecuadamente el mensaje de la Torah es necesario que el hombre implique su corazón a fondo en su lectura. Igualmente el lector debe comparar lo que nace de su corazón con lo que brota del corazón de las grandes figuras bíblicas. De esta manera, aunque en los tiempos de Ezequiel no existía todavía ningún canon de la Torah, la palabra corazón hacía de algún modo las mismas funciones que luego llevaría a cabo el propio canon. Por eso ha sido tan importante para el autor analizar todos los pasajes de Ezequiel en que aparece la palabra *corazón,* destacando los diferentes usos que el profeta da a esta emblemática palabra. El autor probará por esta vía la importancia fundamental de la palabra *corazón* para el profeta, con todo lo que significa para las relaciones entre Yahvé y su pueblo, dedicando la última parte del estudio a la renovación de los corazones con las transformaciones que traerá consigo el nuevo corazón de las personas.

Ignacio Jiménez

MATTA, Y., *À cause du Crist. Le retournement de Paul le Juif*, Cerf, Paris 2013, 382 p. ISBN 978-2-204-09765-9.

Este libro es el resultado de un estudio en profundidad del pasaje de la Carta de Pablo a los Filipenses, en el pasaje correspondiente a 3, 2-21. Este pasaje plantea la cuestión de hasta qué punto Pablo se seguía considerando hebreo después de hacerse cristiano. Pablo, por una parte, afirma que a los ojos de Cristo ya no existen ni el judío ni el griego, mientras que por otra se muestra orgulloso de su procedencia judía. También afirma que no tiene ningún escrúpulo en hacerse judío con los judíos, o un fuera de la ley con los que viven fuera de la ley. El autor tiene en cuenta también que, cuando Pablo se refiere a experiencias personales, no lo hace para que se le conozca mejor sino para aplicar esas experiencias a la resolución de situaciones concretas en las comunidades que conoce. De manera que todo lo personal de Pablo se ofrece a sus hermanos de fe en beneficio de la comunidad. También se considera que la referencia explícita de Pablo a la resurrección de Jesús no le impide ser al mismo tiempo un hombre universal y un hombre rompedor. En el pasaje de Filipenses, que se estudia en este volumen, llama la atención que el propio Pablo se presenta a sí mismo como judío por excelencia, irreprochable en cuanto a la justicia que consiste en cumplir la ley de Moisés. Sin embargo, surge inmediatamente una gran paradoja paulina: todos estos méritos suyos en el terreno de la fe los considera una auténtica pérdida. En él se dan simultáneamente la continuidad y la ruptura entre judaísmo y cristianismo. En la evolución de su personalidad religiosa se puede constatar que, respecto a sus raíces judías, se siente a la vez orgulloso de ellas y libre de sus posibles condicionamientos. Desde luego hay que tener en cuenta entre sus raíces una exégesis de la Biblia propia de su tiempo, que habrá de servir como referencia al analizar la relación entre lo antiguo y lo nuevo en el pasaje que es objeto de este estudio. No habría que dejarse llevar, ni de la ignorancia de todo lo que la tradición judía le aporta, ni del servilismo consistente en seguir en todo la explicación puramente judía de sus planteamientos. Pablo nos ofrece la oportunidad real de un diálogo crítico con la tradición judía. La integración de estos elementos heterogéneos se produce en Pablo a través de su identificación con la persona de Jesús, que él confiesa que constituye su propia vida. El objeto de este estudio tiene de nuevo que se busca un acercamiento comparativo y sistemático entre lo que nos ofrece el texto paulino y el descubrimiento de las tradiciones judías antiguas, tanto bíblicas como extrabíblicas, incluyendo las que fueron puestas por escrito con posterioridad al momento concreto que le tocó vivir. Este pasaje de Filipenses podría servir muy bien de pauta a los cristianos para adoptar actitudes y comportamientos semejantes a los del apóstol, a la hora de integrar la antigua tradición judía con la novedad del evangelio. Todo el volumen que analizamos tiene el gran valor de ayudarnos a seguir ese camino que siguió Pablo, para sentirnos verdaderamente hermanos en la fe de los hebreos que nos precedieron en ella.

Trinidad Parra

ONISZCZUK, J., *Incontri con il Risorto in Giovanni (Gv 20-21)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 226 p. ISBN 978-88-7839-248-9.

El autor se asoma a los relatos del encuentro de Jesús resucitado tal y como se narran en el Evangelio de Juan, con el deseo de compartir con el lector unos relatos en los que no se dan solamente experiencias profundamente existenciales

y humanas, sino que además están cargados de espiritualidad y de teología. Son relatos en los que se revela a Dios al hablar del hombre, puesto que estas dos realidades no están separadas en el Verbo hecho carne, que es una sola Persona. El análisis que busca el autor es, en primer lugar, analítico, pero también más amplio y global, que contemple las relaciones que existen entre los grandes bloques del texto, de manera que capte el mensaje que transmite todo el conjunto. Antes de proceder al análisis del texto, el autor proporciona algunos temas introductorios, relativos al carácter general de las narraciones bíblicas de las apariciones del Resucitado, a la especificidad de la narración joánica y a la unidad de todo el conjunto. En estos relatos se percibe que, para Juan, la pasión y la resurrección constituyen una realidad unitaria. En cuanto a la diversidad de las narraciones en los cuatro evangelistas, el autor opina que se debe a la intención expresa de cada uno de ellos, de ofrecer un enfoque propio, más que como fruto de discrepancias o incoherencias. Cada uno de los evangelistas elige su propia línea teológica a la hora de presentar las apariciones del Resucitado. Según esto el enfoque de Juan acentuaría de modo especial la unión entre pasión y resurrección, como el relato del misterio de Cristo que, exaltado ya en la cruz, vuelve al Padre tras cumplir su misión sobre la tierra. En cuanto a la utilidad o inutilidad de las apariciones tras la resurrección, Juan distinguiría entre el plano objetivo de Jesús y el plano subjetivo de los discípulos, que necesitarían tiempo para asimilar lo sucedido. Además en estos relatos Juan aúna en manera original el aspecto cristológico y el soteriológico. En cuanto a la unidad o disimilitud de los dos últimos capítulos, el autor se hace eco de que los últimos estudios se inclinan más hacia la hipótesis de que forman una unidad entre sí y no, como opinan otros, que el capítulo 21 sería meramente un apéndice o añadido del 20. El enfoque exegético seguido por el autor se adhiere al método sincrónico, conforme a la postura adoptada por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993, que presta atención preferente al texto final de la Biblia. En cuanto a la forma de proceder en este libro, se siguen cuatro pasos de manera sistemá tica: texto, composición, contexto e interpretación. En cuanto al texto se atiende a la crítica textual, a la gramática y a la lexicografía. En cuanto a la composición, se reescribe el texto para poner en evidencia su composición, buscando una mayor comprensión de sus relaciones internas. En el contexto se presta atención a las relaciones externas, o bien se aportan textos semejantes que ayuden a la comprensión del que se analiza. La interpretación busca sacar fruto a todo el recorrido descrito anteriormente. Desde el punto de vista del análisis retórico bíblico los relatos de las apariciones del resucitado, en los capítulos 20 y 21, pueden ser considerados como la última sección del cuarto evangelio. El autor es bien consciente de que su enfoque exegético encontraría bastantes objeciones de parte del método histórico-crítico y de sus simpatizantes. Pero se reafirma en que el análisis retórico bíblico permite descubrir que todo el cuarto evangelio goza de una profunda unidad, en el que cada parte está pensada por el autor en función del enfoque pretendido que caracteriza al conjunto.

Ignacio Jiménez

PADDISON, A.-MESSER, N. (ED.), *The Bible: Culture, Community, Society,* Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney 2013, XIV+255 p. ISBN 978-0-567-04944-5.

Los ensayos que se contienen en este volumen tuvieron su génesis en una conferencia tenida en Julio de 2011 en la Universidad de Winchester, en colaboración con la Catedral de Winchester y el Wessex Synod of the United Re-

formed Church. El título de la conferencia era: *La Biblia: Cultura, Comunidad y Sociedad*. Durante tres días un grupo de oradores diversos lidiaron con los temas que se presentan en los ensayos que se publican ahora, una vez revisados convenientemente. El lector puede encontrar en estas páginas conexiones múltiples que se extienden a lo largo de todo el libro. La sensibilidad postmoderna pone un énfasis especial en el contexto a la hora de interpretar los textos bíblicos. En la primera parte del volumen se procura precisamente esto: situar el contexto en el que se encuentra el razonamiento bíblico en este momento. Se nos ofrece la oportunidad de contemplar numerosos ambientes en los que el texto bíblico está presente: iglesias, universidades, en la vida pública y en la conciencia pública, así como en los diversos contextos históricos en los que se origina el texto bíblico. Se aborda igualmente la cuestión de cómo puede ser leído el texto bíblico en una era científica que ha desposeído a la Biblia de la autoridad indiscutible de que gozaba en tiempos pasados. También se tiene en cuenta la influencia (incluso moral) que pueden tener los relatos bíblicos en las circunstancias que conforman nuestra sociedad actual. También se analiza la responsabilidad de ofrecer la Biblia como un texto de autoridad ante personas con diferentes convicciones religiosas, incluso personas que no adhieran a ninguna convicción de este tipo. Interesa desde este punto de vista asomarse a las aportaciones que pueden ofrecer otras religiones a la intelección bíblica. No se omiten tampoco enfoques feministas o liberacionistas, que pueden abrir paso a la Biblia en debates sociales o políticos. Se analizan también enfoques problemáticos propios de los grupos contemporáneos de tipo puritano. Interesa igualmente la relación de la Biblia con la razón natural, especialmente en las deliberaciones que tienen que ver con la vida pública y la política. La propia Biblia, en opinión de los autores, proporciona un modelo de autoridad que no es extraño a todo lo que suponga interrogación, desafío, discusión y esperanza. Todas estas características, que son propias de la teología, consiguen poner en contacto los diversos mundos en que nos encontramos con lo más profundo de la fe cristiana. Todo el volumen intenta poner de relieve la utilidad de la Biblia, a pesar de su antigüedad, para extraer consecuencias útiles para la vida de nuestro tiempo. En ningún caso se mantiene un enfoque simplista, ya que se invita a una implicación intensa y ágil con la historia, el arte, la política, la literatura, la ciencia, la hermenéutica y las opiniones que han sido marginadas habitualmente. Todo esto supera la capacidad de cualquier sujeto individual para acercarse a la Biblia con competencia en nuestros días, si no tiene en cuenta toda la complejidad de la que se hace eco este volumen.

Miguel Gutiérrez

RIEDE, P., *Bilder der Vergänglichkeit. Studien zur alttestamentlichen Mottenmetaphorik,* Echter Verlag, Würzburg 2013, 80 p. ISBN 978-3-429-03634-8.

El autor de este breve estudio nos indica que comprobó en un momento dado que la palabra *polilla,* utilizada en el Antiguo Testamento, no era correctamente traducida en la mayoría de los casos. Esto fue lo que lo movió a una investigación sobre dicho término cuyo resultado ve la luz en estas páginas. Se encuadra en toda una ola de investigaciones sobre los animales en el Antiguo Testamento y que se ha desarrollado últimamente entre los biblistas. Los animales que más interés han suscitado han sido el león, el toro y el buitre, y ello por haber servido como símbolos representativos para reyes y dioses. Esta representatividad de los animales no sólo se encuentra en el Antiguo Testa-

mento sino que aparece en otros ámbitos muy diversos, por las características que los distinguen y su relación con la vida de los humanos. De tal manera que muestran también un lado emocional, por el que sirven para expresar emociones humanas. De entre la gran variedad de animales que existen no hay que menospreciar a la polilla, que ocasiona tantos perjuicios a los hombres en sus vestidos y en su mobiliario. Y siempre han sido especialmente molestas y temidas porque no desprenden ningún olor que advierta de su presencia. Lo notable es que, mientras en el Antiguo Testamento no aparecen otros insectos como representativos de nadie, Yahvé es comparado en alguna ocasión con una polilla. Interesa desde luego saber en qué contexto es comparado Yahvé con este insecto. El autor empieza por analizar los diferentes estadios de la formación de la polilla. Esto tendrá una importancia decisiva a la hora de interpretar los textos bíblicos relacionados con ella. Por eso sigue el rastro de las evidencias que existen sobre este tipo de mariposas en el Antiguo Testamento, añadiendo otro tipo de textos, de diferente procedencia, en los que se destaca también la importancia que tuvo este insecto en la vida del antiguo oriente. En la última parte del trabajo se explicita la presencia de la polilla en el lenguaje simbólico del Antiguo Testamento y en todos los casos se presentan las expresiones en su contexto, analizado en profundidad, con análisis detallado de la utilización de la metáfora en cada caso. Se termina este pequeño volumen con conclusiones parecidas a las de una tesis sobre los principales resultados de la investigación, con una alusión breve a textos del Nuevo Testamento. Estudios como éste, que podrían parecer de poca importancia a primera vista, acaban dando su verdadero sentido a los textos bíblicos, al descubrir los modos de expresión de los pueblos de la época y el universo mental en el que se movían.

Ignacio Jiménez

RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4 Teilband: Gen 37,1-50,26,* Echeter Verlag, Würzburg 2018, 576 p. ISBN 978-3-429-03010-0.

Con esta última parte de su estudio, Lothar Ruppert ha completado el comentario al Génesis más extenso que se haya escrito hasta la fecha en lengua alemana. En todo lo referente a la historia de José y sus hermanos ha atendido de manera especial a todos los aspectos que brillan en su obra: los histórico-críticos al igual que los teológicos. Y todo ello lo hace relacionando toda la historia de Israel en lo que toca a la historia de los Patriarcas con todo lo que supuso después el Éxodo como liberación de la esclavitud de Egipto. La tierra prometida, como trasfondo de todos estos relatos, es analizada de acuerdo a las afirmaciones de los Santos Padres e incluso al reflejo de todo esto en el Corán. Después de ofrecer una serie de ayudas a la lectura, como la lista de abreviaturas, la lista de siglas y la transcripción de las letras hebreas, para una mayor precisión, el autor presenta una introducción al relato de José y sus hermanos, situándolo en el horizonte de los nuevos caminos por los que se mueve actualmente la crítica del Pentateuco. A continuación ofrece toda la literatura relacionada con el texto bíblico, distinguiendo los textos que son las fuentes originales, ediciones de textos de la Biblia, otro tipo de textos que tienen el valor de fuentes, elementos auxiliares (léxicos, concordancias, manuales), estudios sobre las investigaciones dedicadas al Pentateuco o a las fuentes documentales del Pentateuco, estudios sobre los relatos y tradiciones de los Santos Padres, consideraciones sobre la religión y el medio ambiente, las promesas

hechas por Dios a Israel, estudios sobre la historia de José, comentarios concretos sobre el Génesis (un ejemplo lo tenemos en Gen 37-50) y estudios sobre los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el momento en que se nos narran los relatos bíblicos. El resto del volumen está dedicado al comentario del texto propiamente dicho, en cada uno de cuyos apartados nos ofrece el autor la misma estructura: empieza con una amplia bibliografía; luego se reproduce el texto en traducción alemana; al texto lo acompañan una serie de notas críticas explicativas del propio texto y de la transmisión tal como ha llegado hasta nosotros; como complemento se analizan el estilo del texto y su ubicación; es en este momento cuando el autor nos hace la exégesis del texto que propone a la consideración del lector y lo completa relacionando entre sí la teología que subyace a los relatos con lo que nos ofrece la historia respecto a esos mismos relatos. El libro se completa con cuatro *excursus:* las relaciones de Efraín y Manasés a la luz del problema planteado por la "Casa de José"; las tradiciones históricas sobre las reclamaciones de las diferentes tribus; el problema de Silo, y el significado y la trascendencia del vocablo *Machir.* La última parte del libro agrupa hasta ocho apartados, de revisión y perspectiva, con los que el autor completa su visión en este estudio exhaustivo que hace sobre esta parte del Génesis. No hace falta subrayar que un estudio como éste va a ser de vital importancia para exegetas, historiadores, teólogos y todo tipo de personas interesadas en los orígenes del pueblo hebreo. Ignacio Jiménez

SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie,* Lit Verlag, Münster ^{2}2013, 321 p. ISBN 978-3-8258-5753-0.

Esta publicación es la segunda edición de una primera de veinte años antes, por lo que la autora hace notar que entre aquella edición y ésta se han producido gran número de investigaciones sobre el tema feminista, no sólo en el campo de la teología o la exégesis, sino en todo lo relacionado con el género femenino en general. Si al tiempo de la primera edición habían transcurrido veinticinco años de teología feminista, es evidente que, al tiempo de esta segunda, son ya cuarenta y cinco los años de investigación teológica sobre el feminismo o desde el punto de vista del feminismo. Ya desde la primera edición la autora ha querido dar a su libro un carácter parecido al de un documental. Ha intentado dar cuenta de todo lo que fue surgiendo en torno al feminismo, teniendo en cuenta que mucho de lo que este movimiento produjo, vio la luz bastante antes de que todo ello se viera reflejado en los libros. Una vez que se hizo cargo de las investigaciones feministas y de sus reclamaciones frente al androcentrismo, a través de las líneas interdisciplinares de las investigaciones, la autora se consideró en condiciones de abordar un trabajo como el que se nos presenta en estas páginas. Se interesó vivamente por la Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, en donde pudo constatar que se abordaban junto a la exégesis todos los temas que podrían incluirse en un amplio espectro de teología y de ciencias de la religión. En todo el discurso de su libro la autora ha tenido especial cuidado de utilizar un lenguaje inteligible para el común de los lectores y no un lenguaje sólo apto para ser entendido por especialistas, ya que considera que este lenguaje asequible es especialmente importante cuando el escritor se mueve en ambientes interdisciplinares. Una cuestión que se podrá comprobar, al leer este estudio, es que la teología feminista no solamente se ha desarrollado, sino que se ha transformado. Existen también notables dife-

rencias entre la teología feminista reflexiva y la teología feminista volcada en la praxis. Y esto da lugar a que haya un buen número de teólogas feministas que intenten compaginar ambas tendencias, con éxito variable. Existe un buen número de teólogas dedicadas al Antiguo Testamento, con especial atención al papel de las mujeres en él. El método histórico-crítico está presente en sus trabajos, así como los datos provenientes de disciplinas como la literatura, la sociología, la filosofía o la historia. Esta interdisciplinariedad ha hecho que, entre las teólogas feministas, sea prácticamente imposible encontrar una que se limite al análisis de los textos, sin tener en cuenta todas estas disciplinas ajenas a la teología. Ya no se da la tendencia inicial de pasar del androcentrismo al madrecentrismo, puesto que estaríamos ante otra cara de la misma moneda. En este punto las teólogas feministas actuales proceden con mucha mayor cautela que sus predecesoras. Se interesan especialmente por el papel de la maternidad en el oriente antiguo, que es bastante más dinámico que el que se da en nuestras sociedades contemporáneas, como una vía especialmente útil para una mejor exégesis del Antiguo Testamento. Todo esto lleva a la autora a concluir que en los últimos años la exégesis del Antiguo Testamento se ha enriquecido de modo especial por las aportaciones exegéticas de la teología feminista. En conjunto, tanto el estudio como las conclusiones, se mueven lejos de los polos enfrentados que pueden descubrirse a veces en este campo, con lo que este volumen constituye una aportación bien fundamentada a la investigación sobre la teología feminista y su influencia en la exégesis bíblica. Ignacio Jiménez

Übersetzung des Talmud Yerushalmi, herausgegeben von Martin Hengel (+), Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Band I/11: *Bikkurim-Erstlingsfrüchte*, übersetzt von Friederike Hecker, Mohr Siebeck, Tübingen 2011. XXVI/110 p. ISBN 978-3-16-150876-9.

En este nuevo volumen de la serie *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, cuyos volúmenes anteriores hemos ido reseñando en su mayoría en las páginas de esta revista (el último, en *ATG* 73 [2010] pp.366-367), la traductora y comentadora Friederike Hecker, en la actualidad colaboradora científica en la cátedra de Nuevo Testamento de la Universidad de Marburg, nos presenta el tratado *Bikkûrîm* del Talmud Yerušalmí, correspondiente al homónimo de la Mišná, donde ocupa el undécimo lugar dentro del *Seder* I (*Zᵉrâᶜîm*). En la introducción, tras los habituales apartados en que se enumeran los manuscritos y ediciones qe constituyen la «Textgrundlage der Übersetzung» y se alude a otras traducciones y comentarios ya existentes de dicho tratado, así como al listado de otros textos rabínicos citados, se nos ofrece una «Literatur» de una docena de páginas (IX-XX), seguida de un brevísimo (pp.XXI-XXII) apartado, fechado en abril de 2011, en que, bajo el título de «Methodik», se nos da cuenta del contenido del tratado, cuyo objetivo es comentar y explanar las leyes del Antiguo Testamento que regulan todo lo relativo a las "primicias" de los frutos del campo que los israleitas estaban obligados a ofrecer al Señor como agradecimiento por el don de la Tierra. Leyes que están promulgadas fundamentalmente en Éx 23,19 y su paralelo Éx 34,26, así como en Deut 26,1-11, donde se pone en boca del oferente la confesión de fe que, en otros tiempos, se etiquetaba entre los biblistas como «El prqueño credo de Israel». En esas breves líneas, Friederike Hecker nos recuerda que el susodicho *Seder* en el Talmud Bablí sólo tene *gemará* (comentario talmúdico) para el primer tratado,

lo que significa que la qe ofrece el T. Yerušalmí para este undécimo tratado es la única existente en la literatura talmúdica. Nuestra autora resume también el contenido de ese tratado del Yerušalmí, recordando que se ocupa fndamentalmente de aclarar y determinar las circunstancias que rodean la presentación de las primicias. En concreto, *quién* está obligado a presentar las primicias y, en consecuencia, a recitar la confesión de fe de Deut 26,5ss.; *cuándo* hay que llevarlas, y *cómo* deben llevarse. En este contexto, se plantea la cuestión de la relación existente entre el oferente y el terreno agrícola de donde proceden las primicias: si el terreno le pertenece o si pertenece a un vecino; si es terreno comprado o incluso si es robado; si se trata de un israelita o de un prosélito; si es varón o mujer. También se discute la relación entre la ofrenda de las primicias y otras ofrendas de tipo vegetal, como el diezmo o la *t^{e}rûmå^{h}*, para terminar con una detallada descripción de toda la ceremonia, desde la recogida de las primicias hasta la entrega del cesto que las transporta en manos del sacerdote y la recitación de la confesión deuteronómica. Como base de la traducción se ha tomado el manuscrito de Leiden, señalando entre paréntesis cuadrados las desviaciones de la traducción respecto a ese manuscrito; y, entre paréntesi redondos, las glosas añadidas en la traducción para hacer más inteligible el texto. La numeración se basa en la de la edición de Krotoschin. La forma de traducir se rige por las normas habituales en la serie, y la autora no tiene inconveniente en confesar (p.XXI) que: «Grundsätzlich ist zu sagen, daß auch die vorliegende Arbeit nur ein Versuch ist, den schwierigen und oftmals korrupten Text ins Deutsche zu übertragen». La introducción termina con la «Transkriptionstabelle» (p.XXIII), y a ella se le añade un pequeño anexo (pp.XXV-XXVI) con la traducción alemana de los pasajes de Filón (*De specialibus legis* II, 215-222) y Josefo (*Antiquitates* 4,69ss. y 240-241). Un «Register» (pp.101-110) con los habituales índices de pasajes bíblicos; de citas de la Mišná; de paralelos del Yerušalmí; de antropónimos rabínicos o de otras personalidades (con la previa anotación de la autora [p.XXII] de que «Wegen der oft nicht möglichen Zuordnung eines Rabbinennamens zu einer bestimmten Person sollte das Register der Rabbinennamen nur als Vorschlag zur Identifizierung angesehen werden»), y de topónimos cierra este pequeño volumen que constituye un hito más en esta magna obra de traducción del Talmud jerosolimitano. Antonio Torres

UGGERI, G., *In Turchia sulle orme di Paolo,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 341 p. ISBN 978-88-209-9836-1.

Las magníficas y bellas palabras esculpidas en la sepultura de Abercio, obispo de Hierápolis de Frigia, hacen de pórtico de esta guía bíblico-arqueológica de Turquía publicada por la editorial Vaticana. En el mencionado epitafio, el obispo comenta que tuvo por compañero de viaje a Pablo. No es otra la intención de Giovanni Uggeri, autor del libro y profesor de Topografía antigua en la Universidad La Sapienza de Roma, sino la de que, al igual que Abercio, hagamos el itinerario paulino acompañados por el mismo Pablo.

Acompasando el texto bíblico con refinadas y precisas descripciones arqueológicas de los lugares, Uggeri ha preferido seguir el esquema topográfico que la narración lucana propone de los viajes paulinos. Pero antes de comenzar la ruta paulina por la histórica Anatolia, se detiene a introducirnos en la vida de Pablo (cap. 1) y a explicar la situación política y administrativa de la región en tiempos de Pablo (cap. 2). Este último tema será de gran ayuda para el lector que no sólo quiere conocer lugares, sino que pretende además tomar concien-

cia de lo que suponía viajar en la época paulina. Se percibe claramente la especialidad del autor que conoce la topografía de la época y que nos introduce con claridad y sencillez en temas tan imprescindibles como los caminos terrestres, los medios de transporte y las vías marinas.

Las rutas paulinas son tratadas por el autor a partir del capítulo tercero. La primera predicación paulina, que comprende el periodo que transcurre desde que el Apóstol se encuentra con Cristo hasta que es llevado por Bernabé a Antioquía, contiene el análisis de Tarso, Seleucia y Antioquia. Además de la presentación de la ciudad, cada uno de los lugares es acompañado de un apartado sobre los restos arqueológicos del lugar.

Acto seguido se suceden los tres viajes del apóstol y la detallada descripción de los lugares por donde pasó (cap.4). Al respecto conviene apuntar que la obra de Uggeri tiene dos particularidades que la hacen aún más atractiva: la cuidada presentación de reproducciones de los lugares, imágenes, mapas,… y el hecho de que no se detiene a describir y a mostrar las joyas arquitectónicas y artísticas del siglo I, sino que reproduce y explica las plantas de las iglesias en aquellos lugares donde la huella de la tradición paulina aún permanece.

Finalmente, unas conclusiones sobre las preferencias paulinas de los ámbitos de evangelización y sobre las condiciones que hicieron favorable la acogida del evangelio en Anatolia sirven de colofón de la obra. Un volumen que conjuga exquisitamente, biblia y arqueología y que, sin duda, es un material imprescindible para quien no se conforme con una somera visita de los lugares, sino que deseé conocer con mayor profundidad la actividad misionera de Pablo y las condiciones topográficas que la favorecieron en la época. Ignacio Rojas

WITULSKI, TH., *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine Zeitgeschichtliche Interpretation,* Mohr Siebeck, Tübingen 2012, XII+355 p. ISBN 978-3-16-152182-9.

No abundan las interpretaciones históricas de estos versículos del Apocalipsis pero, cuando se han hecho se han referido a los tiempos de la última fase de la primera guerra judía, en el tiempo inmediatamente anterior a la destrucción del templo de Jerusalén. Un profeta del grupo de los zelotes habría intentado mantener la esperanza, frente a la desesperación cada vez más evidente de los judíos, de que Dios salvaría de la destrucción el templo de Jerusalén. Lo que está claro es que Flavio Josefo, en su relato de la guerra judía, no hace alusión a ningún oráculo zelote que hubiera podido dar lugar al contenido de estos versículos. También faltan datos sobre la destrucción de Jerusalén. Tampoco se explica si es posible que un oráculo judío del mundo de los zelotes se haya convertido al cristianismo y haya trabajado sobre un oráculo judío anterior que no se hubiera cumplido todavía. Igualmente no tiene fácil explicación que un oráculo zelote en sus inicios se haya convertido en una profecía independiente en lugar de afirmarse en la original. Habría que concluir con Wellhausen que estos versículos no contienen nada específicamente cristiano, salvo que se los quiera considerar desde un punto de vista metafórico. En cualquier caso cabe constatar que, tanto el oráculo apocalíptico, como el defensor de Jerusalén que aparecen en la guerra judía de Flavio Josefo, difieren tanto en el violento significado que le dan al templo de Jerusalén como en el enfoque histórico de los acontecimientos. Tanto la mención del templo de Jerusalén como la descripción de los objetos de medir han hecho que muchos comentaristas piensen que se hace referencia al templo físico de Jerusalén, frente a otros que pensarían

más en un santuario celestial. Otros en cambio opinan que estamos ante un significado simbólico en el que el templo y el altar se referirían a la comunidad cristiana en sus relaciones cultuales con Dios, mientras que lo exterior de la ciudad serían las relaciones de la comunidad con el mundo circundante. Todo ello basado en la frecuencia con que se cita al templo en la literatura cristiana primitiva. De este modo la medición del templo de Dios y del altar simbolizaría la preservación de los cristianos como los verdaderos adoradores de Dios. Por el contrario la destrucción del espacio exterior y de la ciudad simbolizaría el rechazo y el castigo del judaísmo que no cree en Cristo, que sería entregado a los paganos como castigo por sus pecados. Siempre teniendo en cuenta que el templo y el altar son elementos importantes de la fe judía, mientras que el espacio exterior y la ciudad santa son elementos extrínsecos y no importantes de la misma. Respecto a los testigos de los que se habla a continuación, se discute ampliamente a qué figuras de la tradición escatológica del Antiguo Testamento se ha recurrido para presentar a estos dos personajes. También se discute sobre cómo hay que interpretar concretamente la presencia de estos dos testigos. Respecto al método seguido en este volumen, se empieza con una exégesis profunda del texto seleccionado, atendiendo a la estructura argumentativa que presentan los dos textos (el de los versículos 11, 1-2 y el de los versículos 11, 3-13), atendiendo a los puntales que puedan ayudar a interpretarlos históricamente. Igualmente se ofrece la base fundamental para el análisis del desarrollo del culto al emperador en la provincia romana de Asia, de acuerdo con la última datación del texto en torno a los años 132 y 135 después de Cristo. Esto podrá llevar incluso a la verificación o comprobación de la posible falsificación de los textos analizados. Con este trabajo se intenta decodificar el contenido de los textos, así como aclarar la intención que movió al autor a redactar este tipo de formulación para sus primeros lectores. Respecto a la integridad del texto del Apocalipsis, todo el texto, desde el principio hasta el final, muestra una intención teológica definida por parte del autor, lo que confirma la integridad del texto que lo compone. El primer capítulo de este estudio está dedicado al análisis de los textos. El segundo capítulo se centra en la datación del Apocalipsis del Nuevo Testamento en tiempos del emperador Adriano. En el capítulo tercero se presenta con detalle la sublevación de Bar Kokhba, empezando por las condiciones políticas que contribuyeron a que este hecho se produjera, para continuar en un segundo momento con las causas concretas de dicha sublevación. El volumen se cierra con una interpretación histórica, por separado, de los dos textos que han sido sometidos a examen en este volumen. Volumen que continúa la línea de prestigio de esta editorial en todas sus publicaciones.

Miguel Gutiérrez

WÜTHRICH, S., *Naître de mourir. La crucifixión de Jésus dans l´Évanglie de Matthieu. Lecture sémiotique,* Cerf, Paris 2013, 188 p. ISBN 978-2-204-10021-2.

Nuestro autor confiesa que se encontró ante un desafío cuando, tras leer los textos evangélicos, se decidió por comentarlos. Por una parte la sensación de que no había nada nuevo que se pudiera decir. Por otra la sensación de impotencia ante el número de comentarios conocidos, así como el de comentarios desconocidos. Él cree que estas dificultades a las que alude se multiplican cuando se trata de comentar los textos que narran la muerte de Jesús. Cada uno de los evangelios relata este hecho crucial, pero cada uno de ellos

lo hace con su impronta particular: Marcos renuncia a todo lo que suponga suavizar la escena, mostrándonos a Jesús que muere tras un grito que expresa miedo; Lucas atenúa la dureza de la escena, con un Jesús que tiene la generosidad de rogar por sus verdugos; Juan nos muestra a un Jesús que es dueño de su destino y que puede afirmar que todo se ha consumado. En cuanto a Mateo, inicialmente sigue su fuente de inspiración, el evangelio según Marcos. Pero luego se diferencia de él en que se detiene en toda una serie de acontecimientos desconcertantes que suceden a la muerte de Jesús. Si se tiene en cuenta que todo el comienzo de la narración fue desarrollando el aspecto más natural y humano de Jesús, este conjunto de sucesos extraordinarios no puede por menos de sorprender. Hay comentaristas que opinan que Mt 27, 51b-53 es uno de los pasajes del evangelio que intrigan más al lector. Como ya se han indicado los dos tipos de narración del relato, incoherentes entre sí, al menos en apariencia, se piensa también que están faltos de coherencia hechos tan desconcertantes como los que se describen tras la muerte de Jesús. El autor presenta, para hacer luz sobre este tipo de enigmas, dos interpretaciones del texto de la Pasión, con atención especial a los problemas metodológicos que plantean estos análisis. En el primer capítulo se cuestionará la validez misma del texto: tomarlo en serio conducirá hasta explicitar sus condiciones y su problemática. Una vez que se tienen a mano las herramientas necesarias para el análisis del texto, se procede al estudio detallado del relato de Mateo, a lo largo de los cinco capítulos siguientes. Las dificultades que presenta el texto son tan desconcertantes, que bastantes exegetas han intentado solucionar el problema aludiendo a la realidad puramente simbólica de lo que narra el evangelista. Otros piensan que este relato no es otra cosa que una especie de espejo, en el que podría comprobar el creyente, hasta qué punto es un fiel seguidor de Jesús. Otros se pronuncian por dos niveles de interpretación, uno concerniente a la persona de Jesús y otro referente a la primera comunidad cristiana. Este asomarse a las dos interpretaciones del relato de la Pasión proporciona aclaraciones sobre algunas de las cuestiones con las que se encuentra el exegeta cuando analiza los textos bíblicos. Sobre todo permite sugerir una distinción, que resultará esencial, que es la diferencia entre un discurso *informativo* y entre un discurso *significativo*. El primer tipo de discurso, al narrar los acontecimientos, prescinde explícitamente de cualquier tipo de intención significativa a la hora de componer el relato. Las figuras que aparecen en la narración son presentadas conforme a una clasificación ya existente, una enciclopedia común o como respuesta a esquemas de acción predefinidos. El segundo tipo de discurso, por el contrario, ofrece al análisis las condiciones de su propio planteamiento. Estos dos discursos diferentes vienen explicitados en el capítulo primero y el análisis del relato de la crucifixión en Mateo permite constatar la presencia de dos discursos antitéticos que pertenecen a un universo cultural común. El método de análisis semiótico permite explorar la inventiva que impone mutaciones constantes a los campos dialógicos en los que se desarrolla. Este campo dialógico de las últimas páginas del evangelio según san Mateo es el que ha intentado poner al día el autor. Se busca con este trabajo proporcionar una plenitud de sentido del relato de la Pasión, que sea a la vez inteligible y existencial. No habría que buscar el significado de las Escrituras en un conocimiento preestablecido que habría que rastrear, sino en el examen humilde y riguroso del texto. Este examen proporcionaría así un tipo de presencia de Jesús, que ofrecería al lector la posibilidad de nacer de la muerte. Ignacio Jiménez

Patrística

BRUGAROLAS BRUFAU, M., *El Espíritu Santo: de la Divinidad a la Procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Barañáin (Navarra) 2012, 343 p. ISBN 978-84-313-2842-9.

El S. IV estuvo atravesado por los Concilios ecuménicos de Nicea (a. 325) y Constantinopla I (a. 381), frutos de una ardua reflexión urgida en su mayor parte por la crisis arriana y sus derivaciones posteriores (arrianos, modalistas, eunomianos, apolinaristas y pneumatómacos). Por tanto, puede ser considerado con justicia el siglo de oro de la teología trinitaria y de la pneumatología. En esta línea, y dentro del marco general caracterizado, ya durante todo el S.XX, por el retorno a las fuentes, el renacimiento de la teología del Espíritu Santo y el diálogo ecuménico abierto entre Occidente y Oriente, la Universidad de Navarra nos presenta ahora una nueva publicación de la mano de uno de los miembros de su actual claustro de profesores, Miguel Brugarolas Brufau. Se trata de un interesante estudio cuyo título ya nos indica la clave de lectura y el objetivo perseguido en el mismo: estudiar lo que los Tres Grandes Capadocios creyeron, pensaron y dijeron sobre el Espíritu Santo, aunando la dimensión histórica del desarrollo pneumático, con la perspectiva de *coherencia* y *secuencia* de pensamiento (o *akolouthia* teológica) en estos tres grandes teólogos del S. IV, que defendieron la fe bautismal frente a las dificultades, amenazas y peligros que se les presentaron (sobre todo frente al enjambre de modalismos y subordinacionismos, entrelazados con luchas de poder político y religioso). El libro responde en origen a la tesis de Doctorado en Teología presentada por aquél en la Facultad de Teología de esta Universidad en 2011. Precisamente el libro se inicia con un breve prólogo a cargo de su director de tesis, el Profesor Dr. Lucas F. Mateo-Seco, quien ya adelanta en el mismo la convicción que ha ido madurando el autor del presente estudio en cuanto a la progresión y relación especulativa que existe en los textos analizados aquí de los tres Capadocios, dentro de la también evidente progresión en el desarrollo de la doctrina pneumatológica del S. IV. Tal desarrollo se inicia formalmente con la defensa de San Atanasio de Alejandría de la *divinidad* del Espíritu Santo (aunque ya con antecedentes en San Ireneo) y se continúa después centrando la atención en la *procesión* como razón de la igualdad y distinción entre el Hijo y el Espíritu. Es en ese período entre San Atanasio (punto de partida de esta reflexión) y la celebración del Concilio I de Constantinopla (como punto de llegada y a su vez punto de partida de nuevos desarrollos), donde estos tres grandes Padres de la Iglesia brillan con luz propia. La homogeneidad en las circunstancias históricas y geográficas de san Basilio de Cesarea, san Gregorio Nacianceno (o Nacianzo) y san Gregorio de Nisa, el dinamismo propio y especulativo de sus argumentaciones, así como la profunda amistad y mutua admiración que se profesaron, hace que sean estudiados aquí de forma conjunta y sean considerados los máximos responsables de la madurez alcanzada en la expresión del misterio de Dios Uno y Trino y, por ello, del gran desarrollo de toda la teología trinitaria, dejándola definitivamente asentada en sí misma en el S. IV. Esto conllevaba, según explicita el autor en su sintética y clarificadora introducción, el recorrido de un camino que incluye tres momentos lógicos fundamentales: en primer lugar, la distinción clara de san Basilio entre *ousía* e *hypóstasis* según lo común (*koinón*) y lo propio (ídion) en Dios, defendiendo con prudencia la

divinidad y santidad del Espíritu Santo, atestiguada ya desde los inicios de la fe cristiana pero puesta en duda y negada por pneumatómacos. En segundo lugar, la decidida y luminosa concepción de san Gregorio Nacianceno, de la unidad en la Trinidad (*divinidad triluciente*) en base a la aplicación del *homoousios* al Espíritu Santo y la adopción del nuevo término *ekpóreusis*, acuñado por aquél (o *proccesio*), que permite dilucidar cómo el Espíritu Santo es Dios, dando de esta manera razón de su procedencia del Padre y de su existencia en el Hijo, el Unigénito. Y en tercer lugar, la consideración, en sentido estricto, de la *theologia* del Espíritu Santo (existencia, naturaleza, atributos divinos y propiedades, en la medida en que es accesible a la inteligencia humana) por san Gregorio de Nisa, quien marca el culmen de la aportación de los Capadocios (ofreciendo la base necesaria para la doctrina de la *perichóresis* trinitaria del Damasceno), y lleva así a la pneumatología a su cima más alta. La obra presenta cinco capítulos estructurados en dos partes que engloban este camino progresivo: "*Unitas in Trinitate*…" (1ªP.), y"…*Trinitas in Unitate*" (2ªP.). Una acertada conclusión y una relación bibliográfica detallada, como corresponde con un estudio como éste, completan un libro que representa una buena oportunidad para hacer memoria de unos personajes y un trozo de historia de la Iglesia apasionantes.

Felicidad Prieto

Teología

ARANDA, A. (ED.), *"Creemos y conocemos". Lectura teológica del Catecismo de la Iglesia Católica,* EUNSA, Pamplona 2012, 438 p. ISBN 978-84-313-2886-3.

Esta publicación corresponde a una segunda edición del libro que lleva por título *Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Catolica,* compuesto en colaboración por un grupo de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y que apareció con fecha de 1993. En esta segunda edición se mantienen tanto la estructura como los contenidos fundamentales, aunque también se incorporan numerosos retoques y actualizaciones, además de aportaciones completamente nuevas. El título está inspirado en las palabras de san Pedro al final del episodio de la primera multiplicación de los panes, en que confiesa que ellos (los apóstoles) creían y conocían que Jesús era el Santo de Dios. En esta misma postura se sitúan los autores de las aportaciones que aparecen en este volumen en colaboración. El subtítulo, por su parte, precisa que se pretende con esta publicación ayudar a que los contenidos del Catecismo de la Iglesia Católica queden más fácilmente a disposición de quienes lo lean y de quienes tengan como tarea enseñárselo a otros. Los autores comparan la importancia de este Catecismo con la que tuvo el Catecismo Romano, como fruto de los trabajos llegados a cabo en el Concilio de Trento y le auguran un gran papel (ya ampliamente realizado hasta el presente) en la formación doctrinal de los católicos, así como en la actividad pastoral y evangelizadora de la Iglesia. Pretenden con sus trabajos colaborar a que se intensifiquen la lectura y el estudio del Catecismo de la Iglesia Católica por parte de todos. Se alude, como no podía ser menos, a la celebración del Año de la Fe, convocado por el papa Benedicto XVI, para recoger los frutos del Concilio Vaticano II y del Catecismo de la Iglesia Católica. En este sentido, esta publicación busca proporcionar un servicio teológico de calidad para el mejor uso del Catecismo, sin descuidar el lenguaje, que pretende ser accesible a todo tipo de personas. En

esta nueva edición puede comprobarse el esfuerzo realizado por los profesores por mejorar los trabajos con los que colaboraron en la confección de la primera edición. El resultado es una obra teológica de corte pedagógico, que ha sido concebida con enfoque eminentemente pastoral para contribuir con su publicación a la celebración del Año de la Fe. Trinidad Parra

AULENBACHER, CH. (ED.), *Spiritualités et théologie. Questions, enjeux, défis,* Lit Verlag, Münster [2] 2013, 219 p. ISBN 978-3-643-90251-1.

Este primer volumen de la colección promovida por Christine Aulenbacher, sigue la pauta del resto de los volúmenes de la colección, con la que se intenta acceder a las investigaciones de los teóricos y a las experiencias de los prácticos, sobre la cuestión de las espiritualidades y de la teología actual. En este volumen se presta atención a un buen número de elementos que forman parte integrante de la búsqueda espiritual de nuestros contemporáneos, que es a la vez rica y compleja: desarrollo personal, realización propia, alteridad, experiencias de "vida interior", pluralidad de las Iglesias y de los movimientos religiosos, entre otros. Este primer volumen vuelve a ser editado, una vez revisado y aumentado, por la importancia que se concede a la teología práctica en la Iglesia, a la que se considera fundamental para la futura reflexión dentro de ella. Se cultiva en la teología práctica la interdisciplinariedad y la transversalidad, intentando por este medio conjugar con coherencia las aportaciones de los teóricos y los prácticos. Se tiene presente que, en nuestros días, la espiritualidad sobrepasa con mucho el ámbito de lo religioso. Está presente tanto dentro como fuera de las religiones y puede incluir numerosos aspectos laicos de la vida humana. El hecho de que se pueda hablar de espiritualidad con Dios y sin Dios abre nuevos interrogantes sobre en qué consiste realmente la espiritualidad. Con esto se abren las puertas a posibles correlaciones entre la espiritualidad, la teología, la psicología o la ética. En este volumen se han reunido las contribuciones aportadas en el coloquio de teología práctica organizado por el Institut de Pédagogie Religieuse de la facultad de teología de la Universidad de Estrasburgo en Marzo de 2012. A este coloquio asistieron más de 200 participantes y llevó a cabo una verdadera reflexión interdisciplinar sobre la cuestión de la espiritualidad hoy. Las colaboraciones están agrupadas en cuatro partes: la primera está dedicada a las espiritualidades, la teología y la vida cristiana; la segunda, a las espiritualidades, la ética y las terapias; la tercera, a las espiritualidades, la literatura y los simbolismos; la cuarta, a las espiritualidades, la persona y la sociedad. A través de todo lo que ha salido a la luz en el coloquio se ha podido comprobar que la búsqueda espiritual de nuestros contemporáneos es a la vez rica y compleja. Podría decirse, después de oírlos, que la espiritualidad es una manera de llevar adelante la propia vida, una especie de arte de la libertad que se mantiene abierto y consciente a Dios que es el Otro por antonomasia. El sociólogo Jos Pirson ofrece como conclusión del coloquio numerosos puntos de convergencia que se dan en las conclusiones del mismo. Puntos de convergencia que serán de especial utilidad para seguir cultivando el campo de la teología práctica. Las intervenciones de los ponentes se han asomado a una diversidad tal de campos espirituales, que prácticamente cualquiera que se pueda interesar por un movimiento espiritual, por especial que pueda parecer, encontrará en estas páginas algo que pueda conectar con ese interés suyo, añadiendo al conocimiento propiamente dicho conclusiones y sugerencias de una gran utilidad. Miguel Gutiérrez

BÄR, M.-HERMANN, M.-L. - SÖDING, TH. (HG.), *König und Priester. Facetten neutestamentilicher Christologie,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 286 p. ISBN 978-3-429-03591-4.

Las figuras de Sacerdote y Rey son dos aspectos destacados de la Cristología en el Nuevo Testamento, que suscitan muchas cuestiones en nuestros días. Por eso es especialmente importante la búsqueda de los motivos primitivos y actuales de su utilización, atendiendo sobre todo al significado de estos dos títulos. Desde diversos puntos de vista hay que reconocer que Jesús es Sacerdote y Rey, ya que su entrega personal y sus obras conectan a Dios con los hombres y a los hombres con Dios. Con esto nos encontramos con que el homenaje que se tributa en estas páginas a Claus-Peter März, con motivo de su sexagésimo quinto cumpleaños, se basa sobre un aspecto central de la expresión de la fe en el cristianismo primitivo. El volumen empieza planteándose una serie de cuestiones fundamentales en relación con estos dos títulos de Cristo: la laicización del rey en el Antiguo Testamento; el canto del Gloria como himno de entronización; unas reflexiones hermenéuticas sobre los conceptos bíblicos y pontificios en el diálogo cristiano-judío. La segunda parte bucea en los Evangelios: el monoteísmo y la Cristología en el evangelio de Marcos; el hijo de David y la ideología de gobierno en el evangelio de Marcos; política y religión en el relato de la pasión; la cuestión de la historicidad tras la resurrección de Jesús; el episodio de Emaús como programa cristológico del relato apostólico; la comprensión del Reino de Jesús en el evangelio de Juan. La tercera parte está dedicada a las cartas del Nuevo Testamento, así como al Apocalipsis: se analizan las obras de la ley en la carta a los Romanos; el gobierno divino en la recepción posterior a san Pablo; la cuestión de una Cristología adopcionista en Pablo; la Cristología de la carta a los Hebreos, en la cercanía, enfrentamiento y competitividad con la sinagoga en la primera carta de Juan; el sacerdocio regio en la primera carta de Pedro; la democratización de la Cristología en el Apocalipsis de Juan; el Mesías-Rey cósmico y su reinado en el Apocalipsis de Juan. En el apéndice se incluye el curriculum de Claus-Peter März, así como una buena bibliografía y unos datos biográficos básicos de los autores y autoras que colaboran en el volumen. El conjunto resulta de un gran interés, tanto en el campo bíblico como en el teológico, ofreciendo así a la Cristología contemporánea fundamentos bíblicos en los que apoyarse, siguiendo la tradición del pueblo judío, así como la de los primeros cristianos. Ignacio Jiménez

BEDFORD-STROHM, H., HÖHNE, F., REITMEIER, T. (EDS.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Lit Verlag, Berlin 2013, 7358 p. ISBN 978-3-643-90189-7.

Este libro recoge las intervenciones en una conferencia que tuvo lugar en junio de 2011 en Bamberg, Alemania organizada por el Dietrich Bonhoeffer Research Center for Public Theology, centro del que es director el editor principal del libro, Heindrich Bedford-Strohm. El título de la conferencia era el mismo que el título del libro: contextualidad e intercontextualidad en la teología pública. El objetivo de la conferencia era tomar el pulso al estado del movimiento de la teología pública hoy en día, especialmente en cuanto a su necesidad de responder a los contextos locales y a la vez mantener unas bases que sean transculturales.

Debido a la gran heterogeneidad de las intervenciones, los editores han distribuido estas en cuatro secciones: ensayos sobre la teología pública en sí y su

carácter intercontextual; ensayos que muestran como los diferentes contextos donde ha de estar presentes moldean la teología pública; ensayos que tratan de un tema concreto presente en alguno de los contextos donde se da la teología pública, y ensayos que buscan ir más allá de la actual comprensión de la teología pública.

Al recoger el libro las intervenciones en un congreso su lectura permite captar cual es el momento de la teología pública y las problemáticas principales de este paradigma naciente. Así encontramos reflexiones sobre la necesidad de definir mejor el método en teología pública ("The Paradigm of Public Theology – Origins and Development"), sobre la relación de la teología pública con la teología política ("Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann's Early Political Theology"), sobre las condiciones políticas necesarias para que se dé una teología pública ("Inter-Contextual Essentials of Public Theology"), sobre la tensión existente en este movimiento entre explicitación de las fuentes religiosas y adaptación al discurso de las ciencias sociales ("The Place of Public Theology Between Theology and Public Policy"), sobre la necesidad de ir más allá de una teología pública nacional hacia una teología pública global ("Public theology facing globalization")

Además, es interesante la atención que presta el libro a la forma como la teología pública es moldeada por los contextos en los que quiere tener una palabra pública. Esta atención a lo contextual permite no solo conocer los contextos donde se ha desarrollado principalmente este estilo de teología (EE.UU. y Sudáfrica), sino ver cómo se va aplicando a contextos nuevos como Brasil, Hungría, Taiwan o el Reino Unido. Toda la segunda parte del libro recoge ensayos sobre esta problemática. Qué pena que no hubiera ningún ponente que esbozara como desarrollar una teología pública en España.

A pesar de la heterogeneidad de las contribuciones, es interesante buscar una cierta línea de fondo al libro. En este sentido, a pesar de la atención prestada a las particularidades de los diferentes contextos donde se desarrolla la teología pública, creo que el libro tiende a buscar elementos intercontextuales de la teología pública para escapar a un particularismo excesivo que acabaría con la identidad de este campo de estudio. Percibo así un fuerte interés por identificar los elementos intercontextuales de toda teología pública así como por desarrollar las características de una teología pública que responda al reto de la globalización.

Son interesantes los ensayos de la última parte del libro que intentan ver caminos inexplorados de futuro para la teología pública. No todos tienen la misma calidad y algunos se quedan en meros sugerencias originales. Son particularmente interesantes los ensayos que buscan profundizar en las bases teológicas de esta teología que hasta ahora se ha movido más que nada al nivel de la teología fundamental. En este sentido merecen especialmente la pena los ensayos: "Global Public Theology and Christology", "Glocal proclamation? An Excursion into "Public Dogmatics" inspired by Jürgen Moltmann and Heinrich Bedford-Strohm", "What needs saying and how? Reflections on content and methodology in the profile of Public Theology".

Son también interesantes algunas reflexiones que realizan los autores del libro sobre problemas del diálogo interreligioso que afectan a la teología pública y que hasta ahora no se habían tratado nunca. En este sentido es muy sugerente las reflexiones de Helga Kuhlmann sobre la oración en común de representantes de varias religiones ("Can we pray together in public? A question of context?"), o el problema de las conversiones de una religión a otra que

tratan Lienemann-Perrin y Lienemann ("Inter-Contextual Essentials of Public Theology").

Este libro quiere contribuir al esfuerzo por dar forma a esta intuición de una teología pública tal como la sugirió Martin Marty en los setenta y describió David Tracy en los ochenta. Desde esos primeros pasos todo un movimiento se ha desarrollado intentado cuajar este paradigma teológico. Destaca aquí la labor de la muy reciente revista científica *International Journal of Public Theology*, creada en el 2007 y ampliamente citada en este libro. Asociado a esta revista está la asociación *Global Network for Public Theology*. Podemos ver en el libro como el Centro Dietrich Bonhoeffer donde trabajan los editores del libro quiere contribuir a este movimiento. Como el profesor sudafricano Dirk Smit dice en su ensayo ("The Paradigm of Public Theology – Origins and Development") el objetivo de este libro es sólo continuar la conversación sobre la posibilidad de una teología pública para ayudar a su aparición.

Creo que esta obra hubiera ganado con una actitud más selectiva de los editores pues las contribuciones son francamente desiguales y algunas no pasan de ser notas muy generales sobre posibles líneas de investigación. Encuentro particularmente interesante, por el contrario, la reflexión más de fondo que se percibe en algunos ensayos sobre temas que David Tracy dejó apuntado al poner en marcha la teología pública sin nunca abordar de frente: las bases dogmáticas de la teología pública, su definición clara y su distinción de otras corrientes como la teología política, las condiciones de posibilidad sociales para que se pueda dar la teología pública, la reflexión sobre qué ocurre cuando superamos el contexto nacional y hacemos teología para el conjunto de la humanidad… Creo que es a través de la clarificación y apuntalamiento de estos puntos más de fondo como la teología pública puede pasar de ser un programa de investigación y una sugerencia interesante a toda una escuela teológica.

En este sentido se echa en falta en el libro la presencia de teólogos públicos que han pensado desde la tradición de la teología moral católica (Kenneth Himes, David Hollenbach, John Coleman) En la obra de estos autores se puede percibir resultados y conclusiones concretas producidas por un método de teología pública. Esta concreción y orientación práctica está un poco ausente en la obra que aquí recensionamos. Gonzalo Villagrán

CHANTRAINE, G.-LEMAIRE, M.-G., *Henri de Lubac. Tome IV: Concile et après-Concile,* Cerf, Paris 2013, V+822 p. ISBN 978-2-204-10030-4.

Este volumen está concebido como un homenaje doble. Por una parte este homenaje está dedicado al P. De Lubac, pero por otra está dedicado también al P. Georges Chantraine, en quien depositó el P. De Lubac una gran confianza, sobre todo a partir del concilio Vaticano II. El P. Chantraine, estando todavía en formación como joven jesuita, se sintió interrogado por las grandes cuestiones que suscita la relación entre la ciencia histórica y la historia concreta de los hombres. La lectura del libro *Exégèse médiévale* le permitió superar el atolladero en el que se sentía bloqueado, al no conseguir compaginar el planteamiento tantas veces abstracto de la historia, con la historia real de las personas. Esta lectura fue la que provocó su relación con De Lubac. Más adelante, a propósito de su tesis doctoral sobre Erasmo y Lutero, se sintió ayudado a redescubrir la verdad cristiana de los humanistas, así como a renovar los conocimientos que poseía entorno al debate sobre la relación entre la libertad y la gracia. Al término de su carrera como profesor pudo llegar a la conclusión de que el pensamiento y la vida del P. De Lubac

están en perfecta armonía entre sí. En este volumen, tanto el P. Georges Chantraine, como Marie-Gabrielle Lemaire (su estrecha colaboradora, que ha llevado a feliz término este volumen, tras la muerte del P. Chantraine), proporcionan gran cantidad de textos inéditos, bien escogidos, bien enmarcados, con introducciones y comentarios que no caen en el defecto de hacerse interminables. Artículos, cartas, conferencias, son analizados a fondo y los tesoros que contienen están ahora mucho más a mano del estudioso, que lo estaban antes. Aspectos que quedan aclarados, como fruto de este volumen son, entre otros: la intención que movió a De Lubac a un estudio tan enorme como el de *Exégèse médiévale;* lo que lo impulsó a estudiar *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore;* aclaraciones que no se tenían sobre la manera con la que construyó su estudio *La Foi chrétienne*. En los *Carnets du Concile* encontramos muchas indicaciones sobre su participación en él, los temas que tuvo que trabajar, sus reacciones ante las intervenciones de unos y otro, percibiendo de manera particular la vibración interior del alma de De Lubac, con sus esperanzas o sus decepciones, así como se comprenderá mejor cómo vivió siempre su fe, junto con la voluntad de permanecer fiel a ella para mantenerla siempre viva en su interior. En relación con Hans Urs Von Balthasar, estas páginas nos van a mostrar la admiración que le profesó, junto con su libertad de juicio respecto a las conclusiones del teólogo suizo. Como una aportación especialmente valiosa de este volumen nos encontramos con algunos jalones del camino espiritual que siguió De Lubac: sufrió con su enfermedad y sufrió por la apostasía de muchos de los que lo rodeaban y por las dificultades que encontró para poder llevar adelante su descubrimiento de las vías de Dios cuando se mueve al encuentro del hombre. Con este volumen se completa la publicación de todas las obras del P. Henri De Lubac que, con todo lo dicho anteriormente, será de indudable utilidad para el bien de toda la Iglesia. Ignacio Jiménez

CHÉLINI, J., *Benedicto XVI heredero del Concilio,* Mensajero, Bilbao 2008, 350 p. ISBN 978-84-271-2966-5.

Puede parecer que la presente obra haya perdido vigencia y cierto valor a la luz de lo acontecido el pasado 11 de febrero de 2013 con la renuncia de Benedicto XVI y la posterior elección semanas después del papa Francisco, el 13 de Marzo. Jean Chélini, autor de la obra, en esta edición de 2008, no podía entonces presagiar tal "golpe de timón" en la Iglesia. Pero lo cierto es que con la perspectiva aportada por estos grandes acontecimientos eclesiales, su lectura puede ayudar a considerar con mayor amplitud la asombrosa figura de un hombre que ha marcado un hito en la historia de la Iglesia, culminado con la renuncia a su ministerio en la silla de Pedro. Porque, como puede verse en estas páginas, Jean Chélini, medievalista francés, especialista en historia de la religión y sobre todo de la Iglesia (medieval o moderna) nos ofrece una biografía peculiar en cuanto narra los acontecimientos de la vida de Joseph Ratzinger situando cada etapa en su contexto histórico, hasta llegar a su Pontificado. Con ello sólo pretende esbozar y restaurar un retrato no polémico de aquél en función de dichos acontecimientos. Al mismo tiempo trata así de descifrar, por un lado, el sentido de su recorrido y evolución personal y, por otro, de adivinar hacia dónde se orientaría dicho Pontificado partiendo ante todo de sus escritos. Es preciso tener en cuenta que el autor analiza la situación de la Iglesia en el momento en que J. Ratzinger llega al papado como Benedicto XVI, realizando una mirada retrospectiva a su biografía con el fin de iluminar muchas de las decisiones y actuaciones del ya hoy obispo emérito de Roma,

durante su ministerio petrino. El subtítulo del libro muestra la condición que su autor quiere hacernos recordar y resaltar de Benedicto XVI: el ser éste, a su manera, "heredero del Concilio" Vaticano II y un gran defensor del mismo. Esta biografía contiene elementos de libros ya publicados por el mismo Joseph Ratzinger: su autobiografía intelectual ("Mi vida, mis recuerdos 1927-1977", que abarca desde su nacimiento hasta su llegada al episcopado) y dos libros de entrevistas y conversaciones con una docena de años de intervalo entre ambos ("Informe sobre la fe" y "La sal de la tierra"). Tres obras que Chélini ha usado como fuentes básicas para su documentación biográfica, incluyendo además documentos oficiales de la Congregación para la Doctrina de la Fe y obras de historia contemporánea de Alemania y del Vaticano II, entre otras, según aquél mismo especifica en los agradecimientos finales del libro. Esta obra se divide en seis partes principales: las raíces familiares y nacionales de J. Ratzinger, con el gran tema de la guerra y la experiencia determinante para él del cardenal Faulhaber, arzobispo de Múnich, que se opuso al nazismo y que ordenará al joven Ratzinger. Seguidamente los estudios realizados hasta su doctorado en teología y su costosa habilitación como profesor formándose así la gran figura intelectual que conocemos. En una tercera parte se muestran las responsabilidades posteriores por él contraídas: teólogo fecundo e innovador del concilio (como asistente del cardenal Frings), profesor en Bonn, Münster y finalmente en Tubinga, donde vivirá en 1968 impactantes experiencias y controversias, determinando el cambio de orientación teológica de Ratzinger hacia una postura más prudente y moderada a la luz de la reflexión provocada por los tumultuosos acontecimientos de entonces en la universidad. Se continúa con la época de madurez teológica vivida en Ratisbona como investigador y miembro de la Comisión Teológica Internacional (así como de la revista *Concilium*, para cambiarla después por la revista *Communio*); episcopado (arzobispo de Múnich y Freising) y cardenalato. La cuarta parte se adentra en el difícil e incómodo periodo como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe hasta llegar al ministerio de Pedro tomando el nombre de Benedicto XVI, tras el fallecimiento de Juan Pablo II, cuyas exequias presidió como decano del Sacro Colegio. La sexta y última parte aborda sus obras como papa (sus acciones en pro de la unidad eclesial, su diplomacia y sus perspectivas de la Iglesia). Finalmente, a modo de conclusión, Chélini ofrece sencillamente extractos de entrevistas realizadas a Benedicto XVI, con el acierto de no añadir sus comentarios a los mismos. Los agradecimientos finales son aprovechados por el autor para exponer sus fuentes documentales de una manera más divulgativa que formal. Perteneciente a la colección "Testimonios" de la editorial Mensajero, el libro quiere ofrecer claramente eso: el genuino testimonio de un hombre de Iglesia, gran intelectual sujeto a la necesaria evolución humana y teológica, con una ardua labor de gobierno en su pastoreo de la Iglesia, pero sobre todo, abandonado en las manos de Dios hasta el final, como lo ha demostrado, sabiendo que sólo Él es imprescindible para nosotros. Felicidad Prieto

COLLINS, CH. S., *The Word made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI,* Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2013, 181 p. ISBN 978-0-8146-8078-0.

El enfoque filosófico de Heidegger, de hacer filosofía incardinada en el tiempo en que vivimos, tuvo una gran influencia en la teología posterior al Concilio Vaticano II. Anteriormente a dicho concilio se podría decir que la

teología tenía un cierto aire intemporal. A partir del Concilio Vaticano II la teología intentó una y otra vez tener en cuenta las vicisitudes de nuestro tiempo. Esta presencia de la historia en el ámbito de la fe es la que ha hecho que Ratzinger en toda su teología se haya fijado específicamente en la relación entre Dios y cualquier persona existente en el mundo. Es lo que Collins denomina como aspecto dialogal de la teología de Joseph Ratzinger, que siempre ha tenido muy claro que uno de los aspectos más revolucionarios de la revelación cristiana consiste en que la noción de Verdad se identifica con una Persona. De esta manera toda la historia de la revelación se desarrolla en un drama que viven estas dos personas entre sí. Y de un drama, lo que se espera no es un conjunto de proposiciones o argumentos, sino más bien la narración de lo que sucede en las relaciones entre esas dos personas. Según confesión propia de Ratzinger, él nunca concibió una teología puramente filosófica, ya que el punto de partida de cualquier teología no es una doctrina sino una persona. Por eso siempre sostuvo que el humanismo sólo puede ser comprendido adecuadamente a la luz de Cristo, siendo absolutamente insuficiente cualquier otra vía para comprenderlo o para vivirlo. En esta manera propia de entender la teología Ratzinger siempre afirmó, con muestras de un profundo agradecimiento hacia ambos, la influencia ejercida en su pensamiento por Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar, los dos seriamente influenciados, en sus enfoques teológicos, por San Ignacio de Loyola. Siguiendo a San Buenaventura cae en la cuenta de que la comprensión de Dios no llega al alma en cuanto persona aislada, sino que se lleva a cabo en comunidad con toda la Iglesia, a través de la historia de la salvación. Por ello el proceso de la revelación no consiste en una especie de idea clara y distinta que tenga la persona sobre Dios, sino que procede del conocimiento que brota del encuentro personal con Dios a través de la historia. Y esto no queda en un contacto puramente privado entre el individuo y Dios sino que nace en el contexto complejo de las relaciones que se dan dentro de la Iglesia en el presente, un presente que siempre está conectado con el pasado. En esto consistiría el humanismo puro que él mismo había comprobado en sus padres. Puesto que la Verdad es una Persona, la verdad y el amor son los pilares gemelos de la realidad que hacen que la fe sea un hecho dialogal en la vida humana. Todo esto lleva a explicar la centralidad del *Logos* en la teología de Ratzinger, con especial sensibilidad hacia la dimensión histórica de la fe y la teología. Realmente quien quiera captar el núcleo fundamental de la teología de Ratzinger, encontrará en este estudio una ayuda formidable para conseguirlo.

Ignacio Jiménez

DE LUBAC, H.-GILSON, É., *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. De Lubac et commentées para celui-ci, Oeuvres complètes XLVII,* Cerf, Paris 2013, 289 p. ISBN 978-2-204-10025-0.

Ya en 1986 habían sido publicadas 19 cartas de Gilson por el propio P. De Lubac. Ahora se añaden 14 cartas del P. De Lubac que iluminan y precisan la naturaleza de las relaciones entre dos interlocutores de una envergadura intelectual excepcional. Los dos protagonistas manifiestan serias divergencias de fondo, que nunca han impedido el que su amistad se fuera profundizando con el tiempo. La búsqueda insaciable de una solución para la articulación entre el destino del hombre y el misterio de Dios, ha exigido a ambos el recurso a su razón y a su fe común. De Lubac consideraba la edición de 1986 como un documento excepcional que podría ayudar a comprender los grandes debates filosóficos y teológi-

cos que animaron la vida intelectual en el catolicismo durante medio siglo, tales como la superación del tomismo de escuela, la búsqueda de una filosofía cristiana que respetara la autonomía de la filosofía y la teología, el modernismo, la *nouvelle théologie* en relación con la cuestión de lo sobrenatural o el pensamiento de Teilhard de Chardin. Como puede comprobarse, se trata de una colección de cuestiones metafísicas eternas, que tienen su asiento en el corazón de todos y cada uno de los hombres. Gilson apoyó en su momento la tesis defendida por De Lubac en *Surnaturel,* subrayando que la naturaleza del hombre está creada para aspirar a la visión beatífica, a través de un deseo natural de ver a Dios, tal y como había afirmado Santo Tomás de Aquino y en contra de un montón de comentarios erróneos de estudiosos posteriores sobre ese tema. Esta cuestión preocupó a De Lubac a lo largo de toda su vida tanto que, siendo todavía estudiante de Teología, había tenido discusiones serias sobre este asunto, oponiéndose a la interpretación propiciada por Pedro Descoqs, profesor suyo de orientación suareciana. El hecho de que Gilson apoyara su interpretación de Santo Tomás, frente a la de otros tomistas o suarecianos, supuso mucho para De Lubac, por la calidad investigadora de Gilson como tomista relevante. Utilizó las cartas de Gilson para convencer al cardenal Siri de la bondad de su libro *Surnaturel,* aludiendo al homenaje tributado a Étienne Gilson nada menos que por Pablo VI. De Lubac se muestra completamente de acuerdo con Gilson, tanto en lo referente a que aceptó el enfoque de su propia "teología negativa", como a la concepción de la filosofía cristiana del propio Gilson. Lo que primero le pareció a De Lubac como una cierta confusión entre el dominio de la razón y el de la revelación, en la obra de Gilson, acabará convirtiéndose con el tiempo en una alabanza sin reservas de la integración de la una en la otra. A esto parece que lo impulsó, por una parte, el rechazo de los autores neotomistas de manuales y también el comprobar que Gilson compartía con él la visión del deseo humano natural de ver a Dios, de acuerdo con la mentalidad de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo no consiguieron superar sus diferencias de fondo sobre Blondel y Teilhard, entre otras razones porque Blondel razona a partir del hombre, mientras que Gilson lo hace a partir de Dios. En la cuestión de Teilhard la falta de entendimiento fue absoluta. Para Gilson Teilhard no procede con consistencia intelectual. Su juicio puede ser duro en parte porque Teilhard intentó hacerle ver que volviendo al medievo no se iban a encontrar las soluciones necesarias para el futuro. Por su parte Gilson no parece haber conocido la obra de Teilhard más que a través de las interpretaciones filocomunistas de Roger Garaudy. Rero. Por su parte Gilson no pamunistas de Roger Garaudy.ar las soluciones necesarias para el futuro. Por su parte Gilson no pa Gilson pensaba que De Lubac se cegaba respecto a Teilhard por su afán de defenderlo y De Lubac pensaba que Gilson era incapaz de comprender el pensamiento de Teilhard. Todo este trasfondo filosófico y teológico emerge de este conjunto de cartas, que dan amplio pie a la reflexión, así como proporcionan la ocasión de sumergirse en toda la problemática relacionada con la Nouvelle Théologie y el neotomismo propiciado por el papa León XIII para renovar los estudios filosóficos y teológicos eclesiásticos.

Ignacio Jiménez

DEFOIS, G., *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II,* Cerf, Paris 2013, 396 p. ISBN 978-2-204-09459-7.

El autor abre su libro con una advertencia: para su composición él mismo ha sido objeto de una maduración de las ideas y de la finalidad de su investigación. El resultado introduce en un itinerario que transita por la sociología, la

historia, la filosofía y la teología. Sus páginas nos llevan por un recorrido que parte del Concilio de Trento para llegar hasta el Concilio Vaticano II, evocando las figuras y las transformaciones que ha sufrido la imagen del presbítero a lo largo de las múltiples evoluciones conceptuales que trajeron consigo la modernidad, la Reforma, las Luces, las sucesivas revoluciones y el crecimiento de treinta años gloriosos de la economía francesa. Las diversas travesías que ha experimentado la Iglesia en Francia, han jalonado numerosas expresiones culturales de la fe y del sacerdocio, que han servido de apoyo al autor, para pasar, como a través de un vado, desde la historia del presbiterado católico hacia la perspectiva conciliar, que parece apuntar hacia una orilla diferente. El Concilio Vaticano II acogió como aceptables para la Iglesia los valores positivos de la cultura de nuestro tiempo, reconociendo que existen numerosos lazos de unión entre el mensaje de la salvación y la cultura de procedencia humana. Benito XVI, por su parte, ha afirmado que el Concilio Vaticano II había aceptado lo mejor de lo que constituye la modernidad, nombrando específicamente lo que supuso la Reforma Protestante y lo que trajo consigo el Siglo de las Luces. Pero hay que reconocer que, durante los siglos XIX y XX, estas aportaciones desde el exterior de la Iglesia, a veces han sido rechazadas, o también disimuladas, en el pensamiento de quienes se dedicaban a la pastoral en la Iglesia Católica. Nuestro autor constata que en nuestros días parece reverdecer una nueva tendencia crítica contra las Luces, por desconfianza hacia ellas, y eso en nombre de una fe simple y sincera que se opone a cualquier pretensión de organizar racionalmente la dogmática católica, a pesar de la importancia concedida por Juan Pablo II y Benedicto XVI a la inteligencia de la fe. Si hay un campo en el que se nota especialmente este divorcio que existe entre las luces y un cierto tipo de pensamiento católico, es precisamente en el campo de la ética natural o de la moral, en el que siguen produciéndose conflictos entre uno y otro modo de entender la vida humana. También en la Iglesia Católica hace falta que se saquen todas las consecuencias morales y dogmáticas provocadas por la Reforma Protestante, especialmente en todo lo concerniente a la interpretación de la tradición católica y su traducción al lenguaje de la modernidad que introducía a la vista de la Iglesia. El Concilio de Trento intentó mostrarse fiel y progresista al mismo tiempo, sin plegarse a las exigencias de los innovadores, manteniendo las raíces de la identidad católica en todo lo concerniente a los presbíteros y a su formación. Considerando sus planteamientos y los de las generaciones sucesivas, podemos describir la imagen que ha tenido el sacerdote en la sociedad, junto con las variaciones que ha experimentado su figura en el curso de los últimos cuatro siglos. Muchos sacerdotes y obispos franceses han sido "alumnos" del Concilio de Trento, ya que los principios doctrinales del concilio influenciaron decisivamente la formación y el comportamiento del clero latino. Por esta razón todo lenguaje que viniera de fuera era considerado extraño o dañino por los formadores, cuando no opuesto frontalmente a los contenidos de la fe. La Iglesia se puso en actitud de defensa frente al racionalismo y al positivismo, para encontrarse con otra piedra de escándalo en la separación (casi siempre traumática) entre la Iglesia y el Estado. Muchos opinan que la propia estructura del cuerpo de la Iglesia equivale a una tela de fondo que nos permite comprender lo que muchos llaman la "crisis" de la Iglesia y del ministerio presbiteral, que es una crisis ya presente en el pasado, pero que permanece viva en el momento actual. Entre quienes enfocaban el presbiterado sobre todo con vistas al ministerio, y quienes lo enfocaban en sentido esencialista sacerdotal, el Concilio de Trento no se pronunció claramente, de manera

que, en estos últimos cuatro siglos, la figura del presbítero católico ha producido modos muy diversos de ejercitar su función. En cualquier caso, todo lo que nos aporta la historia contribuirá especialmente a enriquecer el "humanismo de la gracia" con que ha presentado el Concilio Vaticano II la función presbiteral en la Iglesia Católica. Y estudios como éste contribuirán a una mejor comprensión del modo en que el presbiterado debe ser concebido y ejercitado tanto bajo el prisma de lo esencial como de lo pastoral. Ignacio Jiménez

EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A., *Los ojos del corazón. Siete retos de la Fe según san Agustín,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2013, 195 p. ISBN 978-84-92645-36-7.

En este año de la fe, el autor hace recuento de la cantidad de veces (desde la Ilustración hasta nuestros días) en que grupos determinados de pensadores han tachado a la fe de oscurantista y han dado por supuesto que, no sólo es enemiga de la razón, sino que se contradice con ella. En muchos casos no tienen el mínimo conocimiento de lo mucho que se ha apreciado el papel de la razón en la mente humana por parte del pensamiento católico, como se ha podido comprobar en los últimos años con las intervenciones de Benedicto XVI en este sentido. Para san Agustín la razón y la fe no viven en un conflicto insuperable; son dos maneras diferentes de conocer las realidades del mundo y de Dios. Cada una de ellas debería complementar a la otra de acuerdo con la forma de conocer que les es propia. No obstante, entre empezar por la razón o empezar por la fe, hay diferencia. San Agustín empieza por la fe, para ayudarse luego de la razón para entender mejor. Esto es lo que manifiesta su famosa frase *crede ut intellegas*. Solamente siguiendo esta vía se puede llegar a desentrañar los misterios de Dios. El propio san Agustín fue víctima del espejismo maniqueo, según el cual en la Iglesia solamente se cree por el argumento de la autoridad de la propia Iglesia, manera de creer absolutamente irracional y equiparada por ellos a los cuentos de viejas en los que nadie cree, con tal de que tenga un poco de sensatez. Son muchas las personas que, en nuestros días, se ven también sorprendidas en su buena fe por quienes afirman (sin conocer a fondo la realidad de la que hablan) que la fe es un conjunto de creencias propias de viejas devotas y crédulas, pero imposibles de asimilar por personas de ciencia y cultura. Sería por tanto algo trasnochado y propio de edades precientíficas; nada que merezca la más mínima atención de personas serias y concienzudas. Los maniqueos daban por supuesto un conjunto de afirmaciones que exigían más fe para ser creídas, de la que pedía la Iglesia Católica para sus verdades. También en nuestros días muchas personas abandonan la fe, o no se acercan a ella, porque dan crédito a teorías supuestamente científicas, que no tienen esta cualidad más que en la mente de quienes las profesan, movidos de su devoción incondicional a lo que se considera *ciencia,* aunque este nombre debería sustituirse sin duda alguna por *comprobación empírica*. Como todo el mundo sabe, la comprobación empírica no puede explicar adecuadamente todos los ámbitos en que se mueve el ser humano, particularmente el ámbito del espíritu. Por esto, desengañado tras sus desvíos intelectuales, san Agustín volverá a acuñar otra frase memorable, *fides si non cogitetur nulla est,* con la que da a la razón el papel que le corresponde, a la hora de acompañar y fortalecer la fe misma. Este libro intenta transmitir toda la riqueza del pensamiento de san Agustín, concentrándola en siete capítulos y un epílogo. En cada capítulo recoge el autor un reto y un artículo del Credo. Luego propone también una serie de reflexio-

nes y culmina cada uno de los capítulos con un epílogo en que se condensa todo el contenido del capítulo. Los siete retos presentados en estas páginas son: la gratitud, la confianza, la humildad, la santidad, la fe y la razón, el amor, la esperanza. El autor no pretende ser exhaustivo, sino ofrecer algunos esbozos de la teología y el pensamiento agustinianos, que ayuden a reflexionar sobre la fe en este año dedicado a ella. San Agustín fue siempre, en todas las etapas de su vida, un cristiano que iba en busca de la verdad y la sabiduría. Testimonio además que san Ambrosio de Milán fue decisivo a la hora de regresar a la religión de sus padres. Le importaba especialmente la persona de Cristo, Fuerza de Dios y Sabiduría de Dios. Con un estudio como el presente, se conecta especialmente bien con el proyecto de Benedicto XVI de resaltar el papel de la fe y la razón en el plan de Dios que conocemos como su Revelación.

Ignacio Jiménez

Estudios Marianos, Vol LXVII: *La Virgen María y el sacerdocio*, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2011, 364 p. 978-84-615-2866-0.
Estudios Marianos, Vol LXVIII: *Pastoral mariana después del Vaticano II*, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2011, 428 p. 978-84-616-0071-7.

Recibimos juntos estos dos volúmenes de Estudios Marianos, el primero de los cuales corresponde al año 2011, mientras el segundo corresponde al año 2012. El primer volumen tiene como título temático *La Virgen María y el sacerdocio* y es una publicación que se presenta al estilo de unas actas, en las que se contienen los trabajos correspondientes a LXI Semana de Estudios Marianos, una más de las que lleva organizando la Sociedad Mariológica Española desde el año 1942. La semana se celebró en Madrid desde el 7 al 10 de Septiembre de 2010. El tema guía no fue exactamente el que figura en la portada de este número de la revista sino el de *El Sacerdocio de María*. Este tema fue analizado desde una colección de aspectos que contribuyeron a incorporar los puntos de vista bíblico, teológico, litúrgico, bibliográfico, histórico, espiritual y otros. El tema ha sido abordado desde hace algo más de un siglo, pero se ha hecho de una manera irregular, con aceptación desigual en los ambientes teológicos. La propia Mariología no ha conseguido la uniformidad a la hora de interpretar y valorar el sacerdocio de María. Por una parte la cuestión del sacerdocio de María presenta serias dificultades teológicas pero, por otra, su asociación al misterio redentor de su Hijo le da un punto de partida sobre el que apoyarse para desarrollar esta prerrogativa mariana. De esta manera, aunque su condición de mujer la excluiría de cualquier tipo de sacerdocio real o ministerial, habría recibido una sacerdocio peculiar, propio sólo de ella, en virtud de su dignidad como Madre de Dios. Las dificultades teológicas que pueden presentarse para la aceptación de este sacerdocio, se superan inicialmente por el magisterio vivo de la Iglesia en este tema, siempre en relación con el papel que le tocó desempeñar en el Calvario. María habría sido *ungida sacerdote* al ser hecha Madre de Dios, con la ratificación que supuso el que ella aceptara la voluntad del Padre en su vida. Aunque todo lo que se dice en este volumen tiene en cuenta la excepcionalidad de la Virgen María, reconocida en el Concilio Vaticano II, no encontramos en él una exposición sistemática, ya que no lo permite el estado en que se encuentra el tema en este momento. Los estudios que ven la luz en este volumen son aportaciones al esclarecimiento de diversas cuestiones y aspectos del *sacerdocio* de María, con vistas a enriquecer y reforzar la teología del tema que nos ocupa. Junto con todo lo que supone

mirar al pasado, las aportaciones de este volumen buscan el abrir nuevas vías de reflexión sobre el tema, y sugerir nuevas cuestiones y aspectos que ayuden a realizar estudios más completos y más clarificadores. No se deja de lado el papel pastoral de María como modelo y ejemplo para los sacerdotes del orden ministerial, o para los fieles en su sacerdocio común.

El segundo volumen, correspondiente al año 2012, está consagrado a la Pastoral Mariana después del Vaticano II. La semana de estudios correspondiente tuvo lugar desde el 30 de Agosto al 2 de Septiembrre de 2011. Se recuerda cómo el papa Pablo VI proclamó a María *estrella de evangelización,* en su encíclica *Evangelii Nuntiandi*. En esta semana se parte del hecho de que María es el miembro más perfecto, el paradigma más auténtico para todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, a la hora de llevar a cabo una obra de renovación espiritual y, por consiguiente, también de nueva evangelización. El mismo Dios que decidió recapitular todas las cosas en Cristo, puede ser alcanzado más fácilmente a través del conocimiento del misterio de la Virgen María. Hasta tal punto el autor de la presentación que abre el volumen llega a afirmar que conoce algunos documentos eclesiales, no muy antiguos que, por no incluir entre sus páginas el aspecto mariano, no han tenido apenas difusión. Se basa en el hecho de que María debería ocupar el lugar que le corresponde en la pastoral de la Iglesia, en todo lo referente a la mediación salvífica. Considera, sin lugar a dudas, que María es la *Madre espiritual de la gracia* y, por consiguiente, uno de los medios más eficaces para el éxito de la espiritualidad en la Iglesia. Se aprovecha este momento para elogiar a todos los que han contado con María a la hora de trabajar en el campo pastoral: teólogos, pastoralistas, autores espirituales, misioneros o evangelizadores. Queda así claro que la finalidad principal del presente volumen reside en colocar a María en el lugar que le corresponde en la vida de la Iglesia y en su apostolado evangelizador, dando por seguras las consecuencias positivas que tiene para la pastoral un planteamiento semejante. El presentador del volumen no deja pasar la ocasión de denunciar los silencios u omisiones sobre la eficacia pastoral de la devoción a María, que se produjeron en la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II. La presencia de María en la Iglesia es una presencia maternal que, por eso mismo se convierte en evangelizadora, en el mejor de los sentidos. Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptoris Mater,* nos manifiesta una presencia de María en la Iglesia que no es un actitud estática, inerte, inmóvil, alejada de la realidad de la vida de la Iglesia, sino que su presencia tiene una función mediadora y una dinámica que influye en todos los que se acercan a Ella. La función maternal de María, constituiría así una fuente inagotable de la gracia del Redentor, que ayudaría de manera especial a los fieles a una mayor intimidad con Cristo. Y es importante no olvidar el papel de san José en la historia de la salvación, ya que sin su aportación, no es posible captar la imagen auténtica de María. De esta manera se incorpora san José como un elemento fundamental a los contenidos de la Mariología. Al autor de la presentación le parece que en la Iglesia solamente vive una vida verdaderamente mariana una minoría, cuando él considera que *la vida de la Iglesia, por su naturaleza y su función es esencialmente mariana*. Este volumen considera lo pastoral como un bien para la Iglesia, un carisma que ayuda a sus hijos a marchar por el camino de la salvación. En sus páginas se entiende la pastoral como la entienden la Iglesia y la liturgia tras el Concilio Vaticano II y en el mejor de los sentidos. La pastoral es considerada un arte que ayuda a los fieles a conocer con claridad el objetivo deseado y a vivir en consecuencia. De esta manera cuando se habla de pastoral mariana no se está

haciendo alusión a una especie de Mariología de segunda categoría; se trata de ofrecer una Mariología más sencilla y más asequible para los lectores. Este enfoque tendría que favorecer las vivencias religiosas, especialmente en las celebraciones litúrgicas. Toda la pastoral, por consiguiente (y como conclusión evidente de todo el volumen), debería desarrollarse siempre bajo la presencia maternal de María. Ignacio Jiménez

FÉDOU, M., *La voie du Christ. II. Développmements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV^e-VIII^e siècle),* Cerf, Paris 2013, 671 p. ISBN 978-2-204-09770-3.

Entre los siglos IV y VIII algunas de las doctrinas consideradas como heterodoxas llevaban el sello de influencias filosóficas ajenas a la tradición cristiana. Los debates que se dieron en esta época no se limitaban a ser debates intraeclesiales; tenían gran importancia para la comprensión de la originalidad de la fe cristiana en comparación con otras tradiciones. Hay que notar que, en la segunda mitad de la época patrística, el cristianismo se enfrentó directamente con tradiciones religiosas antiguas o nuevas, como el judaísmo, las corrientes provenientes del mundo grecorromano, el islam e incluso los sistemas de sabiduría o las religiones chinas, descubiertas a finales de esta época por los misioneros nestorianos provenientes de Persia. Con este trasfondo es como se pueden valorar adecuadamente los debates encarnizados entre los fieles a Nicea, los partidarios de Arrio, los calcedonianos, los nestorianos o los monofisitas. Este contexto es el que abarca los esfuerzos de los cristianos, de los siglos IV al VIII, por comunicar el significado de la fe en Cristo. Contexto que se revela tan amplio como el oriente conocido hasta entonces. El desafío al que se enfrentaban era el de dar testimonio de su fe en un mundo marcado por todo tipo de creencias, de prácticas y de tradiciones religiosas, con el añadido de que el desafío al que se enfrentaron es en nuestro tiempo más actual que nunca. Este estudio corresponde a la segunda parte de un estudio anterior del mismo autor, sobre la primera parte de la época patrística, en la que los cristianos concentraron sus debates sobre la fe principalmente frente a los judíos, los gnósticos y los paganos que la atacaron. En esta segunda parte de la era patrística el autor se ha encontrado con una dificultad añadida, la de que la literatura patrística de esta época es mucho más numerosa que la de primera época. Al plantearse este trabajo se encontró con dos opciones: estudiar toda la literatura patrística del siglo IV y de la primera mitad del siglo V (con Calcedonia), o limitarse a la literatura oriental, dejando la occidental latina para un volumen posterior. Se decidió por la segunda porque tanto oriente como occidente tuvieron dos comportamientos diferentes a la hora de abordar los problemas doctrinales: occidente con las controversias sobre la gracia; oriente con las controversias sobre la identidad de Cristo. A pesar de que pueda pensarse que la intervención de Constantino pudo contribuir a fijar la cuestión doctrinal, en este estudio se comprueba que, después de Constantino, el oriente se siguió viendo afectado por una gran diversidad de tradiciones culturales y religiosas. Con su análisis histórico el autor comprueba que, durante este tiempo, no existía una sola cristología, sino que había varias. Durante toda la exposición el autor tiene siempre presente los principales momentos de la crisis cristológica, que empieza con Arrio y termina con el Segundo Concilio de Nicea. Son citados especialmente Cirilo de Alejandría, Máximo el Confesor, las corrientes cristológicas sirias, egipcias y persas y que se sitúa (al menos parcialmente) en el contexto de los

debates entre nestorianos, monofisitas y calcedonianos. El propio autor advierte al lector de que no ha intentado escribir una nueva historia del dogma, sino que ha pretendido mostrar la manera como se ha expresado la fe de Cristo en el marco más amplio de los debates que tuvieron lugar con las tradiciones culturales y religiosas del oriente antiguo. Por todo ello presta también gran atención a las situaciones políticas y eclesiales que conocieron los cristianos durante el período que se estudia aquí, fijándose de manera particular en la actitud de los emperadores en relación con las diferentes religiones. Entre los asuntos de interés abordados por el autor, nos encontramos con personajes como el emperador Juliano el Apóstata, así como con tradiciones como el mazdeísmo, el hinduismo y las religiones del Extremo Oriente y el islam. El orden seguido en este estudio es preferentemente cronológico, pero con la libertad de volver al pasado cuando ha resultado conveniente, o de anticipar el futuro cuando sirve para aclarar el punto que se está tratando. El recorrido que se plasma en estas páginas no lo considera exhaustivo el autor. Se considera satisfecho con que el lector pueda hacerse cargo de la relevancia de los problemas cristológicos que se suscitaron en el contexto del oriente antiguo. También considera que, mostrar cómo se abrió paso el cristianismo en un mundo sembrado de multitud de tradiciones diferentes a la propia, puede ayudarnos a abordar la tarea de abrir paso a la fe cristiana en un mundo como el nuestro. Ignacio Jiménez

GAILLARDETZ, R.R., *When the Magisterium Intervenes. The Magisterium and Theologians in Today´s Church*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2012, XVIII+294 p. ISBN 978-0-8146-8054-4.

Este volumen tiene su origen en un proyecto de investigación de tres años, relacionado con la Catholic Theological Society of America. Esta investigación fue fruto de la propuesta de una serie de teólogos católicos, que consideraron especialmente importante este tema. En sí esto no habría atraído la atención de la asociación, de no ser porque afirman haber observado un activismo magisterial notable durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Estos teólogos católicos aceptan todos que la autoridad del papa y de los obispos se manifieste sobre la doctrina de la Iglesia para preservar la integridad de la fe apostólica pero se preguntan por la razón de ser de este activismo magisterial y por el modo más conveniente de situarse ante esta circunstancia, así como la manera mejor de vivir la interacción inevitable entre el magisterio y la postmodernidad. Se tienen en cuenta en este libro las visiones que tuvieron sobre el magisterio importantes figuras de la segunda mitad del siglo XX tales como Roger Aubert, John P. Boyle, Yves Congar, Christian Duquoc, Avery Dulles, John Ford, Josef Fuchs, Patrick Granfield, Hubert Jedin, Joseph Komonchak, Richard McCormick, Harry MacSorley, André Naud, Francis Oakley, John O´Malley, Ladislas Örsy, Hermann Pottmeyer, Karl Rahner, Max Seckler, Bernard Sesboüé, Francis Sullivan, Gustave Thils, Brian Tierney, Jean-Marie Tillard y otros muchos. La labor de todos ellos ha conseguido que en la actualidad se pueda considerar el papel del magisterio en un contexto histórico más rico y más matizado. Ellos mostraron con sus investigaciones que el magisterio, tal y como lo entendemos en nuestros días, es un producto en gran medida de un marco eclesiológico que se construyó durante el siglo XIX. En la Edad Media eran las universidades más importantes las que ejercían como árbitros de las controversias teológicas. En el caso de la controversia *De auxiliis* (siglos XVI-XVII) acabó interviniendo el papa porque las dos órdenes contendientes (dominicos y jesuitas) empezaron a

acusarse de herejía los unos a los otros. A raíz de la revolución francesa el catolicismo pasa, de intentar insertarse en la sociedad en la que vive, a estar a la defensiva frente a una sociedad a la que ve como extraña y amenazadora. A causa de las distintas crisis que avanzaron en el camino de quitar al catolicismo un papel preponderante en la sociedad, acabó por formarse en el seno del catolicismo una actitud de desconfianza, cuando no de claro rechazo a todas las consecuencias del liberalismo, lo que desembocó en el nacimiento de todo un sistema antimoderno y antimodernista, con el papa a la cabeza. Ejemplos notables de esto son el *Syllabus* de Pío IX y la lucha antimodernista llevada a cabo por el papa Pío X. El término *magisterio* pasó así a ser aplicado con exclusividad a la autoridad doctrinal de los obispos y del papa, pero ya no como instancia suprema ante las diversas opiniones teológicas, sino como vigilantes continuos de la fe, siendo luego el ultramontanismo el que fomentaría que dicho término se aplicara en exclusiva al papa. El instrumento principal para ejercitar el magisterio en la actualidad es la carta encíclica, usada por primera vez por Benedicto XIV, aunque las suyas tenían poco ver con las actuales por su brevedad y por un contenido más bien exhortativo o disciplinar. Fue León XIII quien empezó a redactar cartas encíclicas con temas doctrinales extensos sobre cuestiones importantes y en forma magisterial. Los papas sucesivos siguieron por el mismo camino, hasta que Pío XII, en su encíclica *Humani generis,* limitó el papel de los teólogos a explicar con fidelidad lo que proclamaran magisterialmente el papa o los obispos. Disentir con estos pronunciamientos doctrinales empezó a considerarse como un ataque a la propia institución del magisterio. En este ambiente los teólogos podían hacer observaciones a los planteamientos doctrinales del magisterio, siempre que lo hicieran de una manera discreta o en privado, pero nunca en pública manifestación. El relieve otorgado por el concilio Vaticano II a la Palabra de Dios, que reside en la totalidad de la Iglesia, y que reconoce que cualquier bautizado posee un instinto sobrenatural (el *sensus fidei)* para profundizar en la Palabra de Dios y aplicarla seriamente en sus vidas, cambio el enfoque del problema. A partir del concilio Vaticano II se pide a los teológos que, manteniéndose en los límites de la recta doctrina, busquen vías más eficientes para comunicar la fe al pueblo. Al mismo tiempo el concilio desarrolló áreas nuevas que afectan a la relación entre los teólogos y el magisterio, como son la libertad religiosa, el ecumenismo, la autoridad de la conciencia y los fundamentos sacramentales del episcopado. Pero lo que mostró un aire nuevo en la Iglesia Católica fue la colaboración entre teólogos y obispos en los trabajos del concilio. Los esfuerzos de Pablo VI por consolidar este tipo de colaboración entre obispos y teólogos se vieron entorpecidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe y terminaron prácticamente ante las críticas de numerosos teólogos a la encíclica *Humanae vitae*. Con Juan Pablo II se volvió de hecho a la mentalidad de Pío XII, dándose por supuesto que el papa debe ser considerado como el primer teólogo de la Iglesia. Esta evolución ha dejado sin resolver gran número de problemas en el campo al que nos estamos refiriendo. La primera parte de este volumen está dedicada a las intervenciones del magisterio; la segunda está centrada en reflexiones teológicas y contextuales sobre la situación actual; la tercera concluye con el desarrollo doctrinal más reciente. En conjunto se nos ofrece un volumen de gran interés para un tema tan candente (y tan sin resolver) como la relación de los teólogos con el magisterio. Especialmente útil, para situarse adecuadamente en este campo, sobre todo las personas que se hayan dejado impresionar demasiado por algunos planteamientos oficiales, en ocasiones tan lejanos del espíritu que animó el concilio Vaticano II.

Ignacio Jiménez

GHERARDINI, B., *Il Vaticano II. Alle radici d'in equivoco*, Lindau, Turín 2012, 407p. ISBN 978-88-7180-994-6.

Cuando se quiere analizar la involución que se ha producido en el postconcilio, un elemento a tener en cuenta es que la minoría conciliar se ha convertido en la mayoría eclesial. Si el Vaticano II representó el final del antimodernismo en favor del diálogo con el mundo, en el postconcilio se impuso de nuevo una iglesia a la defensiva ante una sociedad crecientemente distanciada del cristianismo. Se pone así fin a los intentos de la Gaudium et Spes.

El presente libro, de un profesor de la Universidad Lateranense y canónigo de la Basílica de San Pedro, es un buen exponente de este giro. Tras un largo prólogo que esboza ya las líneas fundamentales del estudio se analiza la época anterior al Vaticano, con una iglesia a la defensiva, los pontificados de Pio IX, Pio X y Pio XII y los primeros síntomas de la disidencia (Cap. primero). En el capítulo II, "El milagro del progresismo", se analizan los protagonistas y epígonos de esta corriente, recayendo la mayor culpa en Karl Rahner, y sus compañeros, mayoritariamente alemanes y franceses, entre los que enumera a las figuras teológicas principales del Vaticano II (Philips, Schillebeeck, Küng, Danielou, Congar, Chenu, de Lubac, etc.). El capítulo tercero, "El golpe de mano", se centra en las circunstancias que llevaron a impugnar los decretos preparados por la curia romana en favor de las correcciones de los teólogos disidentes que se impusieron, siendo Juan XXIII el mayor responsable de este giro. A partir de ahí, capítulo cuarto, se analiza la lógica del progresismo, su "anti-espíritu" generador de conflictos, que llevó a una apertura indiscriminada al mundo y a la asunción de los valores de la modernidad y la Ilustración. La consecuencia de esto es el antropocentrismo de los documentos conciliares (capítulo quinto), sobre todo la Gaudium et Spes y la Declaración sobre la libertad religiosa, todos con un lenguaje que impone la apertura al futuro, a costa de la ruptura con la tradición (Cap. sexto). A partir de ahí, se puede comprender el significado revolucionario, con supuesta legitimación conciliar, de la teología de la liberación y de la nueva teología, así como el significado de 1968 como fecha crucial (Capítulo séptimo). El autor se centra, a continuación, a sistematizar las "raíces del equívoco", que son las que dan título al libro: la declaración de libertad religiosa, sobre las religiones no cristianas y sobre el ecumenismo (Capítulo octavo). Para concluir dedica un capítulo, el noveno, a discutir sobre las interpretaciones del Concilio con cardenales, obispos y teológos que han secundado el giro progresista. Subraya también, las excepciones que han sido fieles a la tradición antimodernista con la que ha cortado el Concilio, según las intepretaciones progresistas. Un breve epílogo, un índice bíblico y otro de nombres completan el estudio.

Si este libro se hubiera publicado en la década de los setenta, nadie hubiera dudado en ponerlo entre los simpatizantes del lefevbrismo. El que ahora sea exponente de un profesor normal de una de las universidades romanas, muestra el cambio drástico de la teología católica desde el pontificado de Juan Pablo II. El libro se agradece por su claridad y franqueza, que no deja lugar a dudas sobre las corrientes tradicionalistas actuales, que el autor refleja. Por otra parte no se puede silenciar su talante maniqueo, según el cuales los buenos lo son totalmente (tradicionalistas) y los malos (los progresistas) herejes, sin más contemplaciones.

Juan A. Estrada

GUARDINI, R., *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2013, 247 p. ISBN 978-84-330-2628-6.

Tenemos ante nosotros la traducción de una obra clásica de uno de los mayores protagonistas de la teología contemporánea como es Romano Guardini. Filósofo y teólogo católico, profesor en las universidades alemanas de Bonn, Berlín y Tubinga, recaló finalmente en Múnich en 1948 ocupando la cátedra de Filosofía de la Religión y Cosmovisión católica hasta su jubilación, sustituyéndolo entonces K. Rahner. Pero fue en su cátedra universitaria de Berlín donde, para lograr que los estudiantes vislumbraran, en un clima laicista, la plenitud de vida que ofrece el cristianismo, y siguiendo el consejo de su amigo Max Scheler, dio a las que serán sus lecciones más leídas y conocidas, una orientación hacia el análisis de la *visión del mundo* ("Weltanschauung") de textos y grandes figuras del pensamiento filosófico y de la literatura como Sócrates, Platón, San Agustín, Dante, Pascal, Dostoievski, Rilke, entre otros. Estas lecciones, como se sabe, caracterizaron el modo de hacer teología de Romano Guardini a modo de "encuentros espirituales" con estos autores o más bien con los valores que rezuman los escritos de estos, desarrollando en ellas un discurso interior existencial y dialéctico, una serie de interpretaciones de la existencia humana, que ha posibilitado la introducción en la teología de una sensibilidad por lo concreto y lo vivido. Este libro recoge precisamente la mirada y la interpretación que Romano Guardini tiene sobre Aurelio Agustín de Hipona y, tal como el subtítulo indica, el proceso interior por él vivido expresado en sus *Confesiones*. Guardini aplica también aquí su particular y poco académico (en el sentido clásico del término) método de acercamiento de la realidad, el cual, como ya adelanta él mismo en el prólogo del libro, intenta captar la existencia del ser humano en toda su complejidad y desde diversas perspectivas, movilizando y conjugando inteligencia y corazón, el conocimiento conceptual y la intuición, sin decantarse sólo por una de ellas sino pasando a través de ellas contando con la luz de la fe para dar un horizonte vital y de sentido plenos a la propia vida y a todo cuanto existe. Esta manera de hacer teología sin reduccionismos, desde la "oposición polar" o de los lados opuestos (que no contradictorios), viendo al ser humano en sus "contrastes" o en sus diversas vertientes contrastadas e implicadas mutuamente de modo esencial, permite reconocer en el ser humano una "forma" que le configura ("Gestalt") y le hace ser lo que es realmente, dentro de la relación constitutiva que existe entre el todo y las partes, y viceversa. Para Guardini la cuestión de los contrastes y la cosmovisión constituía una fuente de inspiración y de equilibrio interior dada su convicción de que la verdad es compleja ya que las realidades del mundo son "polifónicas" y resuenan como un todo. De igual modo Guardini recoge la constante búsqueda de la verdad de Agustín, en su existencia concreta y a través de sus *Confesiones*, percibiendo la polifonía que resuena en éstas, más allá del aspecto moral (su conversión moral y religiosa, el cómo se han de hacer o no las cosas), del aspecto psicológico en sí ("pues las cosas vivas no se dan como según la psicología estipula que deben darse", aparte de ignorar generalmente las particularidades de una existencia cristiana), así como más allá de la perspectiva del pensamiento y la idea porque, según el autor, la conversión de Agustín no es una decisión por la filosofía ni por el ser absoluto de ésta, "sino por el Dios santo y viviente del Antiguo y Nuevo Testamento" que entra y actúa en la historia y llama e introduce a la persona concreta en

una historia. El proceso vivido por Agustín acoge una realidad más compleja y global, a la vez que radical, viendo el autor en aquél al cristiano que lucha, se desarrolla y se comprende a sí mismo y al mundo a partir de la fe. Hacia aquí se dirige el esfuerzo del libro. En este sentido Guardini le reconoce ciertas delimitaciones que dan poco valor a este estudio desde el punto de vista de la investigación histórica, eludiendo, por ejemplo, todo aparato crítico o una contextualización del personaje. El autor sólo pretende ir preparando los conceptos o fundamentos con los que interpreta a Agustín en sus *Confesiones*, formando con cada uno de ellos los capítulos (no enumerados) de esta obra dividida en dos partes. Así, al considerar Guardini su investigación tomando la existencia humana como totalidad, no le interesa tanto la precisión conceptual de sus afirmaciones cuanto si éstas ponen de manifiesto lo que Agustín "vive detrás y debajo de ellas", para comprender en su raíz la profundidad de su personalidad y su pensamiento, y dejarlo como posibilidad siempre abierta, como lo está la propia existencia humana y cristiana. Sugestivo pues este estudio que aspira, según palabras de su autor, a acercar "no sólo al destino cristiano de Agustín, sino también a su obra", a quienes se aventuren en sus páginas.

Felicidad Prieto

Hans Urs Von Balthasar en el centenario de su nacimiento. I Congreso Fe Cristiana y Servicio al Mundo. Actas, Fundación Maior, Madrid 2006, 179 p. ISBN 978-84-935319-0-4.

Hans Urs Von Balthasar cultivó con una gran perseverancia el estudio del amor con el que Dios ama al mundo, así como la fidelidad a ese amor. Este amor al mundo se presenta siempre de modo paradójico, con tensiones de todo tipo, tanto las de la existencia humana como las que nacen del drama que se produce cuando la libertad infinita de Dios se encuentra con la libertad finita del hombre. Este congreso se celebró como eco de la conmemoración del centenario del nacimiento de Hans Urs Von Balthasar, contemplando diversos ángulos de una obra tan extensa como la suya. Su obra se nos presenta siempre abierta al Verbo Encarnado y al Espíritu. Pero también se pregunta siempre qué papel juega el mundo, tanto con el Hijo de Dios, ya glorificado a la derecha del Padre, como con el Espíritu Santo, que resulta tan inasible en tantas ocasiones. Von Balthasar ha mantenido siempre que la verdad de este mundo siempre es divina, ya que la Trinidad hizo una apuesta decidida por el mundo, de manera que este mundo está destinado a la gloria final del cielo, con lo que la integración en la vida divina no podrá frustrarse en su destino último. La contemplación cristiana es que la que garantiza la visión del mundo que descubre en él la última dignidad que Dios le confirió. Ante esta realidad, el cristiano se compromete en un servicio a Dios que supone una colaboración con Él en su movimiento amoroso hacia el mundo que salió de sus manos. Von Balthasar piensa que la contemplación otorga al cristiano la energía que necesita para intervenir fecundamente a favor del mundo, acompañada del discernimiento justo para distinguir lo más conveniente para esa intervención, sin dejar de tener en cuenta que lo sobrenatural está actuando indisolublemente en lo material. Se trasluce aquí su raíz ignaciana, aquélla que movía a san Ignacio de Loyola a "hallar a Dios en todas las cosas y a todas en Él", o sea, a ver el mundo en Dios y ver a Dios en el mundo. De esta manera, participando de la intención salvífica de Dios, el cristiano se verá posibilitado para una acción en la que la cosecha a recolectar en el mundo sea la cosecha de la vida eterna. Las distintas aportacio-

nes presentadas en el congreso nos ofrecen en primer lugar una descripción de la espiritualidad de Hans Urs Von Balthasar, basada en san Ignacio de Loyola y en el Evangelio según San Juan. A continuación se nos ofrece una perspectiva de los designios de salvación que tiene siempre Dios a propósito de las dificultades que agobian a nuestra sociedad. Luego se nos subraya la importancia que tiene para la acción en el mundo, el que sepamos permanecer en el abrazo del Padre, como lo hizo Jesús en prueba del amor que siempre le profesó y que se expresó con la afirmación de que el Padre era más que Él. También se dedica una colaboración a la tarea que está reservada a la filosofía, a la que se presenta como una tarea específicamente cristiana. Una mesa redonda compuesta por cinco personas aborda los aspectos más fundamentales de lo que significa ser cristiano en la vida cotidiana. Se incluyen también dos comentarios de índole musical, del propio Hans Urs Von Balthasar, uno dedicado al arte de la fuga en Juan Sebastián Bach y el otro concebido como reconocimiento a la enorme facilidad musical que mostró siempre Mozart en su producción. El volumen se completa con la Bendición del papa Benedicto XVI y con una galería de imágenes del congreso. Ignacio Jiménez

HEDLEY, D., *Sacrifice imagined*, Continuum, Nueva York-Londres 2011, 248 p. ISBN 978-1-4411-9445-9.

El concepto de sacrificio es objeto hoy de una larga discusión teológica y filosófica, siendo la praxis sacrificial del templo de Jerusalén la que más influjo e interés ha despertado. Es también la que sirve de trasfondo para esta obra, que se centra en "la violencia, la expiación y lo sagrado", como indica el subtítulo del volumen. El autor se enmarca dentro del platonismo de Cambridge y analiza los sacramentos desde una ontología simbólica, en la que las imágenes y símbolos son el medio para hablar de Dios y relacionarse con él. El código cultural es el que ofrece los significados universales, en la doble línea de Platón y de Jung, desde los que es posible expresar la revelación divina.

La concepción sacramental está vinculada al concepto de sacrificio, que posibilita sacralizar lo profano y establecer mediaciones para la relación entre el ser humano y Dios, más allá de una concepción cosista del mundo y del utilitarismo religioso, que desemboca en la magia. Por eso, la praxis sacrificial está vinculada a la ética y el concepto de sacrificio sirve para explicitar el mismo sentido de la vida y muerte de Jesús. Hedley defiende una ética de kenosis así como una antropología marcada por la inteligencia emocional, en contraposición al racionalismo moderno de raíz kantiana y hegeliana. La aproximación a Dios, misterio fascinante y tremendo, en la línea de R. Otto, se ilumina desde su dimensión kenótica sacrificial y desde una concepción trágica del hombre, que remiten a una ontología distante de S. Agustín, y que sorprendentemente el autor representa por J. de Maistre. El trasfondo de su la relación entre Dios y el hombre es lo sacrificial como determinante de todas las actividades humanas, en las que el hombre tiene que asumir su origen y caída de lo divino y su retorno ascendente, en línea platónica. Cristo es el símbolo ontológico por antonomasia de este círculo y el carácter sacrificial de su vida es una forma de teodicea, de la que deriva la ética teológica.

De ahí se sigue la revalorización de lo sacrificial, que marca a todos los capítulos de la obra. Comenzando por la imaginación teofánica (cap.1), vinculada a lo sublime y la dinámica sacralizadora de lo profano, desde la que se explica la violencia (cap.2) inherente a lo sacrificial, así como el concepto

de libertad, sacrificio y renuncia por parte del hombre (cap.3). Los cap. 5 y 6 desarrollan el significado del sacrificio a la luz del mal, la responsabilidad humana y el sentido de la expiación cultual. A partir de ahí se muestra la kenosis divina, que lleva a la contraposición entre Dionisos y el crucificado (cap.7), así como la metamorfosis del sacrificio y del culto, que culmina en el simbolismo del banquete del reino de los cielos (c.8). Un breve epílogo sintético, así como la bibliografía, el índice de nombres y de autores completan el estudio, que hay que comprender como una aportación reivindicadora del sacrificio desde una perspectiva relacional y una antropología que concede un papel fundamental a la imaginación creativa. De esta forma, Hedley se opone a la concepción ilustrada y racional, que denigra del aspecto sacrificial de las religiones.

Juan A. Estrada

HEGGER, S., *Sperare contra Spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar*, Echter Verlag, Würzburg2012, 568 p. ISBN 978-3-429-03512-9.

La presente investigación,volumen 51 de los Estudios Dogmáticos de Bonn, recoge uno de los temas más controvertidos en la teología de von Balthasar, la del infierno. La autora parte de una breve introducción a la problematicidad de su postura cap. primero) y ofrece una síntesis general de la teología de Balthasar (cap. segundo). A partir de ahí se centra en la teología contextual del infierno, que parte de una hermenéutica de la cruz; de una antropología teológica de la libertad y de la finitud humana, enla que el infierno es la expresión de una autocerrazón egoísta del hombre; y de una cristología soteriológica en la que la cruz está en el centro del envío del Cristo, que culmina el el descenso a los infiernos tras su muerte. De esta forma la liberación de la finitud humana abre espacio a una forma renovada de salvación. Este capítulo tercero, el central, acaba con la perspectiva de la escaotología, del juicio final universal y de una esperanza universal, basada en una certeza salvífica. El cuarto y último capítulo aplica el contenido del tercero a la pastoral teológica y se plantea si no se da una angustia ante lo que se puede ver como un debilitamiento del concepto teológico del infierno. La angustia forma parte de la esencia del ser humano y la doctrina del infierno está vinculada a ella. Una reflexión final, con un índice amplio bibliográfico de las obras de Balgthasar, de los comentarios sobre su teología y de los autores citados, así como el índice de siglas, completan esta obra.

La autora parte del carácter poco actual y a veces con apariencia de obsoleto de la temática abordada. Teológicamente, el principio radical es la cristología, centrada en la soteriología, desde la que se refleja el amor como la esencia de Dios y la dinámica de salvación como universal y válida para todo hombre. Desde la antropología el pecado aperece como la amenaza radical, que impregna la decisión vital de cada persona y que provoca la cólera divina, sin que ésta bloquee su designio universal de salvación. A partir de ahí, se puede contextualizar su teología del infierno, la oferta de esperanza a la angustia congenita del ser humano y el mantener abierta la pregunta por la salvación, sin certeza alguna de una slavación de todos en la línea de Orígenes. Busca superar la dicotomía entre autonomía y libertad por parte del hombre y designio salvador de Dios, que se expresa en la teología del descenso de Cristo, en paralelo a la creación de la nada, para transformar la analogía entis de la creación en una analogía Christi de la salvación postmortal. La autora muestra las tensiones

inherentes a la sistemática de Balthasar y cómo ésta se acrecienta cuando se intenta compaginar con la mística de Adriana von Speyr. La desdramatización teológica del infierno y del pecado es el peligro subyacente a esas oposiciones, que, sin embargo, pueden superarse desde la antropología cristológica que Balthasar ofrece. Juan A. Estrada

HEYSE, NORBERT, (ED.), *Glauben-Denken-Handeln*, Berlín, LIT Verlag, 2013, 189 p. ISBN 978-3-643-12000-7.

El editor recoge una serie de conferencias tenidas por Harmut Rosenau en la Academia Evangélica San Nicolás de Kiel, que constituyen una introducción a la fe cristiana, como se indica ya en el mismo Prólogo. Un primer apartado, el culto divino, se centra en la confesión de la fe apostólica y nicena, así como en el Padre Nuestro. El segundo en los sacramentos, bautismo, penitencia y eucaristía. El tercero en las tres personas de la Trinitdad. El cuarto en la muerte y resurreción y el quinto en la ética, sus líneas fundamentales y el problema de la homosexualidad en la Iglesia. El autor defiende la validez de la praxis de bendecir a los contrayentes homosexuales, dado que el matrimonio no es un sacramento en su iglesia sino un acontecimiento mundano. Concluye con una reflexión sobre la ética de Kant, el concepto del deber contrapuesto a las éticas contextuales, y su aplicación a la teología. Una breve síntesis bibliográfica y un un epílogo a cargo del editor completan la obra. El estilo didáctico y pedagógico marca todos los capítulos, que condensan la perspectiva tradicional evangélica y buscan mostrar su actualidad y relevancia actual. No faltan alusiones a teólogos y filósofos católicos, mostrando acuerdos y divergencias entre ambas confesiones. Juan A. Estrada

HUREL, D.-H. et PITASSI, M. C. (dir.), *Les temps modernes,* en LAURET, B. (dir.), *La théologie. Une anthologie,* Cerf, Paris 2013, 597 p. ISBN 978-2-204-09546-4.

Como ya hemos informado en alguna otra ocasión en nuestra revista, ediciones de *Cerf* presenta ahora el cuarto tomo de la obra *La théologie. Une anthologie* que, dirigida por *Bernard Lauret,* lleva por título *Los tiempos modernos,* en un volumen de colaboración coordinado por Hurel y Pitassi. La obra completa, lo volvemos a recordar, comprende seis tomos, en los que se trata: 1. La antigüedad; 2. La edad media; 3. Renacimiento y Reforma; 4. Los tiempos modernos; 5. La modernidad; 6. La crisis y la renovación.

En la introducción de la presente obra se constatan los problemas historiográficos que supone la división de la historia en partes. No obstante, este tomo cuarto, no sin cierta arbitrariedad consciente, abarca el periodo comprendido entre 1600 hasta 1750. Esta etapa comprende, de modo significativo, los acontecimientos que van desde la afirmación de las identidades confesionales, tras las guerras de religión, hasta la emergencia de formas de pensamiento y de prácticas sociales que comienzan a poner en duda la firmeza de dichas identidades. Se trata, en definitiva, de dar razón de una Europa en movimiento donde se gestiona el drama de la ruptura de la cristiandad en confesiones diversas y el paulatino paso a una puesta en cuestión del valor de la religión a la hora de aportar suelo social y político a la aventura de emancipación ilustrada.

El volumen se divide en tres partes. La primera, *Creer y hacer creer,* trata del conjunto de medios puestos en obra para transmitir la fe en una época que

ya ha integrado la ruptura consumada en el siglo XVI y que necesita ofrecer referentes confesionales inequívocos. Se tratará de una teología de fuerte contenido apologético. La segunda parte, *Creer y hacer creer en cuestión,* ofrece un testimonio elocuente del desmoronamiento de unos rasgos identitarios, marcados con decisión por las distintas Iglesias en la etapa anterior, que va dando paso a una redefinición de las creencias. Los textos elegidos permitirán marcar un recorrido de todo aquello que dentro o fuera del cristianismo va contribuyendo a resquebrajar las certezas adquiridas en anteriores etapas: estudios bíblicos, la identificación de la verdad con su antigüedad, el conflicto entre la fe y la razón, los milagros, la mística, la moral y la religión natural… La tercera parte, *Las soluciones aportadas,* intentará realizar un esbozo de las soluciones que se han ofrecido en esta época de metamorfosis del cristianismo y de la religión; especialmente en el campo de la teología, de la piedad y de la liturgia. Se verá cómo tales aportaciones no son, en absoluto, unívocas y testimonian un corrimiento hacia los nuevos centros de interés: la teología natural, la teodicea y la moral. Son tres campos de batalla que mostrarán las nuevas líneas de fuerza de una ilustración que va alcanzando su apogeo e implantación en Europa.

La obra ofrece un interesante cruce de escritos de distintas procedencias confesionales. Así, se aporta al lector la posibilidad de una lectura comparada, en el mismo arco histórico, de textos católicos y protestantes. Serafín Béjar

JOAS, H., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Friburgo, 2013, 257 p. ISBN 978-3-451-30537-5.

La fe como opción en una cultura secular y pluralista, y las perspectivas de futuro del cristianismo son los dos temas centrales de esta obra. El punto de partida es constatar la secularización de la sociedad y cómo la fe aparece para muchos como algo extraño. De ahí surgen las dos cuestiones principales, recogidas en los dos primeros capítulos: ¿Lleva la modernización a la secularización? Joas constata que la tesis de la progresiva desaparición de las religiones no se ha cumplido, que Europa es una excepción en el conjunto mundial y que el mismo concepto de secularización es ambiguo y plural. En el segundo capítulo se plantea si la secularización no lleva a una pérdida de la moral. Joas rechaza esto desde una comprensión no religiosa de la ética, desde valores no religiosos como la solidaridad y reciprocidad social, y desde la constatación de que muchos ámbitos secularizados se caracterizan por una fuerte moral. El capítulo tercero traza una breve historia de las tres oleadas de la secularización, vinculadas a la revolución francesa, que inicialmenten no era antirreligiosa, a la urbanización e industrialización del siglo XIX y a las nuevas corrientes seculares de la década de 1960 y 1970.

El cuarto capítulo analiza críticamente la modernización como fenómeno cultural protestante, en la línea apuntada por Max Weber y el quinto capítulo se centra en la contingencia como la clave para comprender los cambios que se producen actualmente y la exigencia de un replanteamiento de la fe. El capítulo sexto estudia la tesis de que el aumento de opciones y el pluralismo que conlleva pueden ser un peligro para la fe, lo cual se completa con el capítulo séptimo sobre la pluralidad de la sociedad y la diversidad religiosa, que pueden verse como un valor positivo en sí mismos. El capítulo optavo estudia el problema de la vinculación entre religión y violencia, y los factores que la producen y el noveno el futuro del cristianismo, y los retos intelectuales que tiene que afrontar hoy (capítulo diez), en el marco

de la globalización, de la postmodernidad y del diálogo interreligioso. Una breve reflexión sobre el futuro del cristianismo en Europa cierra el volumen, que recoge también una selección bibliográfica, fundamentalmente alemana y estadounidense sobre el tema. Se trata de una reflexión sociológica sobre la religión, vinculada a otras obras clásicas sobre el tema, como la era de la secularización de Taylor. Es una buena síntesis, sobre todo los tres primeros capítulos, sin que ofrezca aportaciones nuevas ni originales. Ofrece un análisis sistemático y erudito del fenómeno de la secularización y de los interrogantes que genera para las religiones y en concreto para el cristianismo. El tema de la laicidad del Estado se trata más brevemente y dedica especial atención a mostrar las aportaciones fundamentales del catolicismo y del protestantismo, dentro del marco común del cristianismo.

Juan A. Estrada

KLINGEN, H.-ZEILLINGER, P.-HÖLZ, M. (EDS), *Extra ecclesiam...Zur Institution und Kritik von Kirche*, LIT Verlag, Berlin 2013, 386 p. ISBN 978-3-643-50431-9.

La gran dispersión de autores y perspectivas del presente volumen sobre la Iglesia como Institución y las críticas a ella, dificulta la unidad y sistematicidad de este trabajo. En una primera parte, "¿Qué significa propiamente hoy Iglesia?", se ofrecen varias definiciones de ésta a cargo de J. Wanke, J. Mortmann, Martha Zechmeister (San Salvador) y M. Khorchide. La segunda parte, "El tema", centra el volumen y es el bloque más disperso, con trabajos sobre la relación Iglesia-Estado (R. Williams), la linearidad y complejidad de la eclesiología (G. Ward), el diálogo cristiano judío (E. Brocke), conceptos eclesiológicos de la teología política (E. Arens), el significado actual de Jesús (T. Söding), el concepto social del tiempo neo-asirio (M. Weigl), la Iglesia ortodoxa y el redescubrimiento de la ética (R. Preda), Iglesia del Verbao (P. Zeillinger), el significado de una cultura anamnética (J. Lange), la eclesiología urbana de M. Certaeu (U. Engel), el giro práctico de la teología política (M. Schüssler) y el arte y la iglesia entre la metafísica y la crítica a la institución (K. Essl). Es la parte que tiene un mayor contenido teológico, completada por la siguiente, que se centra más en el aspecto de la teología política. El hecho de que combine a teólogos de procecendencia alemana e inglesa, así como obispos y teólogos posibilita una visión desde distintos horizontes.

El tercer bloque, "El debate", está a cargo de Metz, la presencia de la Iglesia en la sociedad, de J. Manemann, Iglesia más allá de la religión blanca, y de F.X. Kaufmann, el programa de una teología política de Metz, así como si es liberal la eclesiología de la nueva teología política (M. Holz). Finalmente, el cuarto bloque se decida a "Institución y proyectos", centrándose en "Religión y política en la Universidad de Münster" (M. Heimbach-Stein y V. vob Melis), la escuela de graduados en religión en la Univesidad de Erfurt (J. Rüpke), el programa de "Religión, política y economía" en la Universidad Humboldt de Berlín (R. Schieder-K. Guske) y el Lincoln Theological Institute de la Universidad de Manchester. Una breve semblaza final de autores completa este doble volumen del Anuario para teología política. Los trabajos de Metz y los consagrados a él tienen especial relevancia en el conjunto de los trabajos.

Juan A. Estrada

La fe se hace misión entre las gentes. Estudios de Misionología 16, Facultad de Teología de Burgos, Burgos 2013, 281 p.

Estas páginas encierran el contenido del 26º Simposio de Misionología, celebrado entre los días 6 al 8 de Marzo de 2013, con una reflexión sobre la fe que se hace misión entre las gentes. Para la convocatoria de este simposio los organizadores tuvieron siempre presente que la puerta de la fe, que permite la entrada en la Iglesia, está siempre abierta para todos. Hace falta, desde luego, que se dé una respuesta positiva del corazón a la Palabra de Dios, cuando viene anunciada, en un itinerario que dura realmente toda la vida. En este simposio se ha pretendido mostrar la relación profunda que existe entre la fe y la misión, con ambas realidades abiertas al horizonte de la universalidad, o sea, de los pueblos del mundo. Los organizadores aluden a la sugerencia de Juan Pablo II, mediante la cual buscaba que se asumiera la renovación de la fe y de la vida cristiana, con vistas a reforzar la renovación de la Iglesia, el fortalecimiento de la fe y el afianzamiento de la identidad cristiana. De un planteamiento semejante es razonable esperar que se evangelice con un entusiasmo nuevo y con motivaciones renovadas. Se parte de la verdad incontrovertible según la cual los pueblos cristianos que se comprometen en la misión universal ven cómo su fe se ve por ello mismo fortalecida y enriquecida con inspiración nueva. Las intervenciones que tuvieron lugar en el simposio subrayan varios aspectos importantes que colaboran mutuamente a iluminar el tema guía de los coloquios. Entre ellos hay que destacar, como elemento que no puede dejarse de lado de ninguna manera, la inspiración del Espíritu Santo, verdadero motor de toda evangelización. También hay que considerar la misión como una especie de termómetro que nos revela la calidad de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros. La profesión de la fe, el testimonio y la propuesta de la misma deben estar siempre presentes, si no queremos que fracase la evangelización por no saber mostrar nuestra fe a quienes nos rodean. Esa misma fe no puede ser profesada en un ambiente aislado o aséptico, sino que necesita desarrollarse en el contexto intercultural en que hoy vive la humanidad, inculturándose en él de modo que se inserte, con capacidad crítica, en los dinamismos personales, sociales e históricos de cada ámbito y de cada época. De no hacerlo así la fe resultaría desencarnada y no sería capaz de transmitir la alegría que nace de la realidad de la Pascua. Partiendo de que hay quien opina que hay misioneros que no llevan adelante una praxis misionera propiamente dicha, se insiste en que dicha praxis lleve aneja la comunicación de la fe, de tal manera que los misioneros muestren lo genuino y específico de la fe ante los retos de nuestro tiempo, a través de actitudes vitales que den testimonio de su fe en Cristo. A la hora de los coloquios, en una mesa redonda se prestó atención a la comunicación de la fe a los jóvenes en las diversas culturas en las que se mueven, mientras que en la otra se insistió en el hecho de que ninguna cultura es extranjera para la fe, que es capaz de integrarlas a todas. El simposio reconoce como intención suya de fondo la de fomentar las vocaciones misioneras específicas, que sean capaces de llevar la alegría del Evangelio del Reino a todos los areópagos y a las diversas culturas. Este volumen está, por tanto, dedicado a un tema de vital interés para la propagación del Evangelio, con sugerencias que contribuyan a que la fe no se sienta incómoda en ninguno de los ambientes de nuestra sociedad. Ignacio Jiménez

LOHFINK, G., *Gegen die Verharmlosung Jesu*, Herder, Friburgo 2013, 485 p., ISBN 978-3-451-34147-2.

"Contra la desatención (la minimalización) de Jesús" es el título escogido por Lohfink para este conjunto de artículos que recoge diversas temáticas teológicas, especialmente de cristología y de eclesiología, escritas con un lenguaje claro, pedagógico y divulgativo. Son breves reflexiones que buscan actualizar el cristianismo y abordar algunos problemas actuales. En primer lugar están los capítulos referidos a la cristología, comenzando por el de la "trivialización de Jesús", al ignorar algunas de sus exigencias radicales, para acomodarse al código cultural que rechaza toda imagen severa de Dios. A partir de ahí, se estudia cómo Jesús revoluciona el tiempo lineal, con el anuncio de la cercanía del reino de Dios; qué significado tienen sus curaciones y alimentar al pueblo en el contexto del reino de Dios; el significado del mandamiento del amor; el rechazo de la violencia religiosa; el concepto de que murió por muchos y por todos; el significado de la salvación a partir de uno y la división del pueblo de Dios. Este conjunto cristológico se completa con artículos más cercanos a la eclesiología: el canon y la pluralidad de confesiones; el significado del primado y del episcopado; ¿debe el papa ser conservador?; ¿son los sacerdotes una clase en extinción?; el concepto de novedad en la Iglesia y el nombre primitivo de ésta como asamblea; el Pablo desconocido y cómo actúa un sacramento.

Finalmente, se recogen temas más heterogéneos, referentes a la vida de la Iglesia: el significado de la confesión, a partir del pecado del rey David; el significado de las prescripciones eclesiales y también el del ayuno; la práctica y contenidos de la oración y lo que diferencia al cristianismo de las otras religiones; de dónde vienen los valores; el significado revolucionario del magníficat y cómo se realiza la fe. Concluye con un capítulo sobre la Biblia en su vida como exegeta. Un índice de notas bíblicas, de personas y temas, junto a las notas a las diversas temáticas concluye el estudio. Hay una gran dispersión de contenidos y temas, todos ellos marcados por la sólida teología bíblica de su autor y por la atención a problemas actuales, a los que se intenta responder desde la tradición. Resulta fácil de comprender, porque está dirigido a lectores no especializados en teología, que recogen muchas de sus conferencias y comunicaciones de los últimos años, sin determinar el origen de cada una. El libro, dedicado a Rudolf Petsch, sería también accesible al publico español, caso de que fuera traducido.

Juan A. Estrada

METZ, J. B., *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad,* Herder, Barcelona 2013, 260 p. ISBN 978-84-254-2931-6.

El autor, teólogo de largo recorrido, intenta en estas páginas dar un fundamento teológico a la espiritualidad cristianas, para que no se convierta en una mera experiencia íntima entre Dios y nosotros, al margen de todo lo que sucede en nuestro mundo y que viene marcado por el desencanto respecto a la Iglesia y su papel a la hora de evangelizar. Metz cree que esta fundamentación teológica de la espiritualidad puede ayudar a que la Iglesia recupere lo que ha perdido a lo largo de la historia. Y, para ello, el peor camino sería el de encerrarse en sus propios horizontes, en lugar de mirar con ojos abiertos a todo lo que la rodea, para ofrecer respuestas creíbles para quienes sufren constantemente con el dolor y la injusticia. A pesar de las decepciones que pueden estar instaladas en el corazón de muchos creyentes, por las reformas fallidas en la Iglesia (que han

sido tremendamente numerosas), Metz aspira a devolver aliento y esperanza a todos esos desesperanzados, por medio de la fundamentación teológica de la espiritualidad, por la que dotaría a esta última de una base firme y duradera. Por ese deseo de ensanchar los espacios internos de la Iglesia, se abre en su estudio a otras espiritualidades, a otras religiones y a ambientes claramente seculares. Por todo ello se muestra reacio a aceptar al místico de ojos cerrados, que parece dar la espalda a lo que lo rodea. Lo quiere con ojos abiertos, para poder percibir y ofrecer, en donación mutua, lo mejor que ha proporcionado Dios a los hombres en la vida y en la revelación. El libro se divide en tres partes y un apéndice. En la primera parte se analizan las perspectivas teológicas que tienen que ver con la justicia divina, la temporalidad, la mística política, la aceptación de los dioses ajenos y de la propia idiosincrasia en el seno del cristianismo. La segunda parte está dedicada a lo que llama *la mística del rostro*, en la que se abunda en temas como el de los ojos bien abiertos, el hechizo del mundo de las imágenes, las pasiones, el enigma de la diversidad de los rostros, la mística política del amor al enemigo hasta el punto de intentar mirar con sus propios ojos. Dentro de esta segunda parte se extiende sobre la pregunta de si la religión es capaz de hacer felices a los hombres o de proporcionarles alegría. Se añade también una cristología propia del Sábado Santo y se cierra esta segunda parte con un sentido homenaje a Karl Rahner. En la tercera parte muestra su preocupación por el futuro de una Iglesia que parece no querer aprender, aunque un documento sinodal sobre la esperanza parece hacer resurgir esta virtud entre los creyentes. En el apéndice se añade el documento *Nuestra esperanza*, resolución del sínodo colectivo de las diócesis de la República Federal de Alemania, con lo que todas las sugerentes reflexiones que tienen cabida en este libro las inserta el autor en la vida eclesial, en comunión con los pastores puestos al frente del rebaño. Ignacio Jiménez

MICHENER, R.T., *Postliberal Theology. A Guide for the Perplexed*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2013, pp., 186, ISBN 978-0-567-03005-4.

La teología postliberal es un movimiento típicamente inglés y americano, que, en buena parte, corresponde la problemática filosófica actual en torno a la postmodernidad o tardomodernidad. Se trata de un manual bien estructurado, pedagógico y divulgativo. Parte de una descripción del movimiento de teología postliberal y de sus distintas corrientes. En segundo momento se analiza su trasfondo de teología tradicional, S. Agustín y S. Tomás de Aquino, con especial énfasis en la importancia de la teología dialéctica de Karl Barth. El tercer capítulo se centra en tres figuras principales de esta corriente: la Escuela de Yale, con Hans Frei y G. Lindbeck, la ética comunitarista de S. Hauerwas, y algunos otros autores de menor importancia, entre los que sobresalen W. Placher y John Milbank. Los problemas y críticas fundamentales de esta teología postliberal se centran en la cuestión de la verdad (rechazando tanto la verdad como correspondencia, como la fundamentación racional), el significado de la apologética (en la que de nuevo se rechaza la sistematización racionalista), y el de la diversidad e inconmensurabilidad de las diversas posturas religiosas (con especial atención a Wittgenstein) y el papel de la cultura en la esfera pública. Finalmente, el capítulo estudia las propuestas y perspectivas de esta corriente teológica, con especial énfasis en la liturgia, la comunidad, la teología canónica, el papel del Espíritu que exige un racionalismo mitigado y el significado ecuménico del concepto de hospitalidad teológica. Una breve

síntesis conclusiva, sugerencias biográficas seleccionadas, y el índice autores y de nombres conplementan la información de las notas. Todo el libro se mueve en el contexto británico americano, a pesar de que se habla de una expansión e influencia creciente en ámbitos como el francés y el alemán. Llama la atención el escaso espacio que dedica a la ortodoxia radicala, que es quizás la corriente más conocida en el continente europeo. Juan A. Estrada

MOINGT, J., *Figures de Théologiens,* Éditions Du Cerf, Paris 2013, 287 p. ISBN 978-2-204-09626-3.

J. Moingt estuvo encargado muchos años de la revista *Recherches de sciencie religieuse*. Este dato es significativo para entender la selección de autores que presenta en esta obra. Son teólogos del pasado siglo XX. Sin embargo, la selección de los mismos no responde a ninguna intencionalidad teológica o de preferencia personal, sino simplemente a la constatación de diversos trabajos que, con motivo del encargo antes mencionado, Moingt tuvo que realizar por diversos motivos (homenaje a la memoria de algún colaborador desaparecido, la introducción de algún número especial, la respuesta a la demanda de otra revista, etc.).

Sin embargo, los distintos autores pueden rendir cuenta, cada uno a su manera, de los derroteros que la teología ha realizado a lo largo del desarrollo del siglo XX y, al tiempo, mostrar indirectamente la influencia que han podido ejercer en el autor de la obra.

La primera mitad del siglo XX, a juicio del autor, tiene como principal objetivo dar respuesta a los dos escollos fundamentales con los que la teología del siglo XIX había tenido que enfrentarse: el racionalismo filosófico y el positivismo histórico. Por ello, no es extraño que Moingt abra la galería de autores con las figuras de M. Blondel y E. Troeltsch. El primero intenta poner en valor el derecho de la fe a mostrar su caudal racional ante una razón endiosada y pretendidamente unívoca. El segundo trata de mostrar, en serio diálogo con la historia, cómo el cristianismo es el pleno cumplimiento de las demás religiones a lo largo de su devenir histórico.

El comienzo del siglo XX también es testigo del aumento de la increencia y de la bajada significativa de la práctica religiosa. Mientras la mayor parte de la teología está distraída en disputas de escuelas, surgen autores que intentan hacer frente a estas nuevas problemáticas. D. Bonhoeffer, el tercer autor tratado, se plantea un cristianismo a-religioso que sea capaz de sobrevivir, en el centro de la plaza pública, más allá de la retirada de la religión. A. Dumas, tratado en cuarto lugar, será el autor francés que divulgue el pensamiento de Bonhoeffer en el país galo.

La segunda mitad del siglo XX comienza con dos acontecimientos altamente significativos: la irrupción del concilio Vaticano II y la explosión inconformista de mayo del 68 francés. M. de Certeau, en quinto lugar, hará frente a esta doble encrucijada con una teología que sabe unir la fidelidad a lo mejor de la tradición y el diálogo honesto con lo mejor del nuevo pensamiento que irrumpía en las conciencias. Dos teólogos amigos de Certeau, justo después de su prematura muerte, sabrán sacar los efectos heurísticos de este choque entre conciencia contemporánea y puesta al día del catolicismo. Así, en sexto y séptimo lugar, Moingt nos habla de autores pocos conocidos en nuestro país, H. de Lavalette y G. Kowalski, y su deseo de enseñar a hacer una nueva teología en todos los campos: fundamental, crítica, histórica, práxica, pastoral…

En este contexto, y en octavo lugar, hemos de situar la figura imponente de H. de Lubac que, más allá de efectismos e intentos artificiales de actualización, busca renovar la teología llevándola al pasado, es decir, a la tradición. Su importancia en el desarrollo del concilio Vaticano II y su esfuerzo por abrir la Iglesia al mundo son incontestables.

En noveno lugar está M. Légaut. Se trata de un intelectual cristiano al que le duele que la Iglesia se preocupe más de su propia salvación que de la sanación de un mundo que es llevado a la deshumanización más absoluta a causa del materialismo. Légaut se propone un renacimiento eclesial que suponga un verdadero retorno al Evangelio, pero pasando por la muerte que el propio Jesús no rehusó. Por último, y en décimo lugar, tenemos a J. Loew que realiza un apostolado de frontera, dedicado al mundo obrero, y pretendiendo ser testigo de lo divino en medio del eclipse de Dios. Para ello crea las Escuelas de la fe y él mismo se convierte, testimoniando con su propio proceso existencial, en un creyente que experimenta la noche y la ausencia de Dios.

En conclusión, se trata de un libro irregular, en cuanto al peso específico de los autores, pero pertinente para mostrar la riqueza de desarrollos teológicos que, al hilo de los acontecimientos fundamentales del siglo pasado, han dejado su sello en el cristianismo. Serafín Béjar

NÜLLMANN, H., *Logos Gottes und Logos des Menschen*, Echter Verlag, Würzburg, 2012, 528 p. ISBN 978-3-429-03514-3.

Este estudio es una investigación sobre el concepto de razón de Ratzinger y sus implicaciones para una fe responsable, una fundamentación moral y el diálogo interreligioso, como indica el subtítulo de la obra. El logos de Dios y el hombre, que da título al volúmen, en la teología de Ratzinger ha cobrado especial interés tras sus afirmaciones sobre la relación entre razón y fe en los últimos años, antes del papado, y su diferenciación entre el cristanismo y el Islam.El libro está bien construido y sistematizado. Se parte del concepto de Razón de Ratzinger, con especial atención al positivismo y la filosofía de la ciencia, se desarrolla la razón y la conciencia moral desde una perspectiva filosófica y teológica, y la razón estética, con especial incidencia en el arte cristiano. Desde ahí, se aborda el tema central de fe y razón, distinguiendo la concepción hebrea y la cristiana, la síntesis histórica que ha generado la segunda y el concepto filosófico de Dios con el que está vinculada. A partir de ahí se desarrolla la universalidad del cristianismo y el concepto de la Iglesia como portadora de la verdad. Este recorrido histórico y teológico, le sirve para la crítica al concepto de razón de la modernidad y sus consecuencias de relativismo moral, la ideología marxista y la del progreso y las reacciones de la teología ante la pérdida de la metafísica. Esta parte expositiva, que abarca las primeras 246 pgs del libro, se completa con otra histórico filosófica, en la que se estudia el desarrollo histórico del concepto filosófico de razón desde la filosofía griega hasta la actualidad, dentro de la cual el autor de la investigación encuadra y evalúa el concepto de razón de Ratzinger.

La última parte, evaluación crítica, subraya las perspectivas más importantes del planteamiento de Ratzinger y la problematicidad de su forma de relacionar la fe y la razón, su concepto suprahistórico de verdad como referencia para la razón moral y para el diálogo interreligioso. Esta ponderación de la teología ratzingeriana, lleva al autor a estudiar los autores que han tomado postura respecto de Ratzinger, así como la crítica externa que ha recibidido en cuanto a

los intentos de fundamentación última, con especial atención al racionalismo crítico, así como otras críticas más destructivas. La crítica inmanente le acusa de carecer de una confrontación con el concepto crítico de razón actual y se ofrecen algunas críticas que ofrecen alternativas a su concepción de la revelación y su credibilidad, y al conocimiento trascendental de Dios. Finalmente se ofrece una síntesis antropológica sobre la determinación del concepto de razón, vista desde la comunicación lingüística, y desde la doble relación entre el logos divino y el humano. La bibliografía de Ratzinger y sobre él y un índice de nombres completan el estudio. Es una investigación lograda, bien construida y sistemática, que ofrece una visión de conjunto y pormenarizada de la concepción de la razón en la teología de Ratzinger. Merecería una traducción al español.

Juan A. Estrada

POLEDNITSCHEK, T.-RAINER, M. J.-ZAMORA, J. M., *Theologisch-politische Vergewisserungen*, LIT, Berlin 2009, 398 p, ISBN 978-3-8258-1548-6.

"Certezas político teológicas" es el título general de este volumen que reune a discípulos y amigos de Juan Bautista Metz, con motivo de su ochenta cumpleaños. La primera parte del estudio, "Fe y sujeto", recoge diversos temas relacionados con la teología política de Metz y la problemática del mal. Entre otros destaca el capítulo de J. Ottmar que busca replantear la teodicea, el de J. Reikerstorfer sobre el concepto de analogía desde la teología política y el encuentro entre la razón y la fe de K. Appel. Varios artículos reflejan diversos aspectos de la recepción latinoamericana de la teología política, como el de J Sobrino sobre el primado de la realidad en la teología, la opción por los pobres de P. Suess, el significado de la esperanza sw R. Almeida, y el significado de la queja por parte de la norteamericana J. Prinz.

La segunda parte del volumen, "Sociedad y política", se centra en el significado de la teología política como teología pública (E. Arens), la cuestión de la verdad en el juicio de Pilatos (P. Knauer), los derechos humanos y la teología política (F. Fiorenza), su inspiración en H. Arendt (C. Schnabl), el debate entre Habermas y Flores D'Arcais (R. Mate), y la religión y su crítica por J. Kroth, entre otros trabajos. Posiblemente es la parte más sistemática y conseguida del volumen. La tercera, "Historia y recuerdo", se centra en la memoria del sufrimiento (J. Cochrane), la razón anamnética (R. Boschki), la compasión (P. Zeitllinger), la memoria vinculada al perdón (J. A. Zamora) y su significado para una concepción de la identidad (J. Köhn). Otros trabajos tienen también como referentes la teología de la memoria de Metz. La cuarta parte, "Praxis en la Iglesia y sistema educativo", está más orientada a cuestiones de actualidad más dispersas, como la asamblea católica de 1968 en Essen, el significado de los consiliarios (A. Murcia), el pensamiento teológico femenino (M. Maassen y M. Zechmeister), la "memoria liberationis" de F. Kerstiens, y otras aportaciones de temas diversos. Un trabajo final de E. Zenger, sobre la provocación de la palabra del Dios bíblico y una breve noticia biográfica sobre los autores completan el volumen y la breve introducción de los editores.

La variedad de autores y temáticas, la dispersión y heterogeneidad de enfoques y la amplitud del volumen hacen inviable una valoración global. Sin embargo puede verse como una introducción general al pensamiento de Metz, ya que muchas de las temáticas escogidas corresponden a lo central de su pensamiento.

Juan A. Estrada

PRÖPPER, TH., *Theologische Anthropologie*, Herder, Friburgo [2]2012,1534 p. ISBN 978-3-451-32267-9; 978-3-451-34123-6.

Estos dos volúmenes de Antropología teológica, publicados en primera edición en 2011, son probablemente la síntesis más completa, sistemática y actualizada de la teología actual, sólo comparable con la que formó parte del Mysterium Salutis. A partir de una Introducción global, en la que se plantea la pregunta del hombre por sí mismo Cap.1) y la antropología teológica como respuesta a la revelación deDios (Cap.2), se abren las dos partes de su sistemática, cada una de ellas en uno de los tomos. El primer volumen, El hombre llamado a la comunidad con Dios, parte de la antropología bíblica y del la problemática del ser humano como imagen y semejanza de Dios (Cap.3); hace un recorrido sumario por la historia de la teología desde la naturaleza y la gracia divina (Cap.4); se plantea los modelos fundamentales de la relación con Dios en la filosofía contemporánea (Cap.5), con especial atención al argumento ontológico y la crítica kantiana, y las variaciones del planteamiento cartesiano. Finalmente, el capítulo sexto, se plantea al ser humano como amigo y compañero de Dios, que se centra en el análisis fenomenológico y del concepto del "yo" y en las tareas fundamentales de la antropología teológica.

El trasfondo de estas reflexiones es una antropología de la libertad, contrapuesta a la tradicional visión platónica o aristotélica. El influjo más determinante es la filosofía de cuño alemán, con especial atención al idealismo y el existencialismo, también a Krings, D. Heinrich y la filosofía del yo fichteana. Así como a las teologías de De Lubac, von Balthasar y el existencial natural de Rahner, que considera innecesario para resaltar la gratuidad de la gracia. La contraposición entre ambas posturas es una de las claves para la comprensión global del autor acerca de la libertad y el concepto de naturaleza humana, y el papel de la gracia y la gratuidad de la salvación por parte divina. El viejo dilema de la libertad humana y la necesidad de la gracia sigue haciendo actual la controversia entre molinistas y tomistas. La concepción trascendental de la libertad desemboca en la autodeterminación y auto apertura, que lleva al reconocimiento del otro. No hay referencias a otras concepciones de la libertad, como las de la filosofía y teología de la liberación, a pesar de que sí hay citas de Apel, y las críticas que se han hecho a esta concepción trascendental de la antropología.

El segundo volumen está dedicado a "La existencia del hombre en el pecado y en la gracia". Parte de un análisis de la doctrina de la gracia, el pecado y la culpa (Cap.7). en el cap. 8 estudia la esencia ética del pecado y la calificación religiosa de la culpa, vinculando fe y ética autónoma y mostrando las aporías de la existencia ética y el sentido de la fe. El cap. 9, problematiza la experiencia de la culpa y del pecado, así como la conciencia moral y religiosa, a la luz de las corrientes filosóficas y teológicas actuales, lo cual se completa con el testimonio bíblico acerca del pecado y sus consecuencias, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testament (Cap. 10). A partir de aquí, el estudio se centra en la temática del pecado original, con especial atención a San Agustín y el desarrollo dogmático hasta Trento (Cap.11). El Cap.12, a cargo de Geor Essen, completa este tema con la perspectiva paulina y el concepto de libertad de Kant y Kierkegaard, así como el concepto de pecado del mundo de algunos teólogos (Schoonenberg, K. Rahner).

Desde la autonomía de la libertad se pasa así a la doctrina del pecado y a una ética, así como al posterior desarrollo de la gracia. El contexto de la caren-

cia moderna del concepto de pecado, así como el debate de mente y cerebro, sirve de trasfondo para el análisis del pecado y su universalidad. Somete a una dura crítica el pesimismo agustiniano, así como una concepción naturalista del hombre. De nuevo se mueve en un contexto filosófico y teológico alemán, sin plantearse las distinciones entre libertad y liberación, que son determinantes para analizar el concepto de pecado del mundo, tratado por Essen.

Esta panorámica global centrada en el pecado deja paso a una segunda, que se concentra en la doctrina de la gracia. Parte de los fundamentos bíblicos y de la teología tradicional sobre la gracia (Cap.13) y de una explicación trinitaria del don de la gracia. La cual integra la historia de Jesús como revelación de Dios y la que transmite la donación del Espíritu Santo, hasta culminar en la gracia escatológica (Cap.14). El cap. 15. a cargo de Michael Greiner, estudia las controversias sobre gracia y libertad, desde el enfrentamiento del tomismo y el molinismo, la actualidad de la discusión y las insatisfactorias teorías que han pretendido darle una respuesta definitiva. Por su parte, Michael Bongardt analiza el amor de Diuos como signo de la existencia cristiana, profundizando en la experiencia de fe y en los testimonios de la gracia (Cap. 16). El cap. 17, La promesa de gracia y la esperanza escatológica, tiene como autor a Magnus Striet. Un índice final de nombres facilita las consultas y la selección de temáticas en las que se quiere profundizar.

En lo que concierne a la gracia defiende un teocentrismo estricto, en el que no ve necesario mantener el concepto de gracia creada y subraya su carácter de evento, contrapuesto a la ontología sustancialista de cuño tomista. Su defensa estricta de la libertad humana hace que la controversia de auxiliis sea central para comprender la convergencia de la libertad divina y humana, sin eliminar la segunda para favorecer a la primera en nombre de la predestinación y la doctrina de la ciencia media divina. La lucha contra la concurrencia de libertades de la doctrina clásica, le lleva a una teonomía, en la que la libertad del hombre está, a su vez, impregnada de la divina, aunque no resulta posible mostrar cómo son posibles ambas dinámicas convergentes. No hay duda de la dinámica antropocéntrica que le caracteriza, la cual le aleja de planteamientos sobrenaturalitas que ponen en cuestión la autonomía del ser humano. No faltan sin embargo interrogantes en su planteamiento, tanto desde la perspectiva de la integración de la antropología en la cosmología, en la línea griega del ser humano como microcosmos, como desde lo que concierne a la doctrina de la evolución y el giro intersubjetivo e interpersonal de la filosofía del siglo XX, que le hubiera abierto a otras corrientes no alemanas. Las apreciones postmodernas sobre los defectos del concepto moderno de libertad también hubieran sido enriquecedoras.

Desde la perspectiva teológica se pueden plantear carencias en lo que concierne a una antropología y una cristología pneumáticas, así como el significado de éstas para concepciones clásicas como la mística y la presencia de Dios en el universo, que llevaría a un replanteamiento de la doctrina misma de la creación. Se echa también de menos una mayor atención a la problemática teológica sobre la justificación. La obra de Pröpper, sin embargo, es fundamental por su sistematicidad, su ambición y su conocimiento de la filosofía y de la teología, abogando por una síntesis que haga justicia a ambas. Merece ser traducida a otras lenguas y, sin duda, se convertirá en una referencia para el futuro por su sistematicidad, erudicción y la actualidad de sus planteamientos, que tienen en cuenta muchas posturas de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX.

Juan A. Estrada

RAUSCH, TH., *Benedicto XVI. Una visión teológica del mundo,* Mensajero, Bilbao2013, 238 p. ISBN 978-84-271-3476-8.

El autor tiene interés en subrayar que, con la elección de Joseph Ratzinger como obispo de Roma, la Iglesia Católica ha contado, por primera vez en la historia, con un profesional de la teología como papa. Consta que Joseph Ratzinger pidió a Juan Pablo II que lo relevara del cargo de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe al menos en tres ocasiones, sin conseguir su objetivo en ninguna de ellas. Benedicto XVI recibía una herencia de Juan Pablo II con importantes problemas por solucionar: la revitalización de la práctica de la fe en Europa; conseguir que el punto de vista de los católicos de a pie contara realmente en la Iglesia; intentar volver por los fueros de la colegialidad episcopal, dejada de lado por su predecesor; asignar mayores responsabilidades a los líderes de la Iglesia; necesidad perentoria de atacar los casos de abusos sexuales sin darles cobertura de discreción o de sordina; buscar alguna solución para la escasez de clero, así como para las aspiraciones femeninas en este campo; renovar las enseñanzas de la Iglesia en el campo de la sexualidad, sacándolas de su mimetismo y anquilosamiento; reconciliar con la Iglesia a muchos fieles alejados de ella por intransigencia en el modo de tratarlos; dentro de este campo prestar especial atención a los intelectuales y a las mujeres con inquietudes religiosas insatisfechas. Benedicto XVI, cuando era todavía Joseph Ratzinger, quedó impresionado y horrorizado por los acontecimientos de 1968 y 1969, que subvirtieron tantos aspectos de la fe y de la herencia del Concilio Vaticano II. Luego, como papa, ha tenido el valor de publicar algún que otro libro, pidiendo que se los juzgue como producto de un teólogo y no como producto de un papa. Su conocimiento de la historia de la teología y de los teólogos contemporáneos no tiene parangón en ninguno de los papas que lo han precedido. En este libro se ofrece un panorama actualizado y global de la visión teológica de Ratzinger, incluyendo los aspectos que hacen referencia a la Sagrada Escritura, la liturgia, la eclesiología eucarística y la cristología. El autor toma pie de la invitación de Benedicto XVI a que examinen sus libros como teólogo, y no como papa, para presentar una síntesis de los ejes fundamentales de su reflexión, a los que acompaña con un examen crítico de su visión teológica, con todo el respeto que le merece su persona, una vez elevado al servicio propio del ministerio de Pedro. Miguel Jiménez

RUARD GANZENVOORT, R.-BROUWER, R.-MILLER-MCLEMORE, B. (EDS.), *City of desires-A place for God? Practical theological perspectives,* Lit Verlag, Münster 2013, 216 p. ISBN 978-3-643-90307-5.

La presente contribución es el resultado del Congreso que la *Academia Internacional de Teología Práctica* tuvo en el año 2011 en la ciudad de Ámsterdam, con la temática sobre el "deseo" y su relación con la teología práctica. Como se puede comprender, no se trata de una reflexión sistemática a propósito del deseo, sino de una serie de perspectivas, de *topoi,* de diversos análisis de dimensiones constitutivas al mismo, que pueden aportar horizontes novedosos a la reflexión teológica. De hecho, el deseo tiene mucho que ver con la dimensión volitiva del ser humano, con la estructuración afectiva de su constitución antropológica y con la permanente dinámica de autotrascendencia, tan determinante de la esencia del ser humano. De ahí, que el deseo pueda constituirse en un puente muy significativo entre nuestras

experiencias humanas fundamentales y la apertura teologal y espiritual de la naturaleza humana.

El presente volumen tiene una articulación en cinco secciones fundamentales. En la primera sección, las distintas colaboraciones tratan de ubicar el deseo en la diversidad de localizaciones que lo caracterizan, ofrecer una descripción fenomenológica del mismo, su interpretación hermenéutica y una posible validación ética. En la segunda sección, se pretende encarnar el deseo, meterlo en la urdimbre más honda de la corporeidad para explorar la relación entre deseo y cerebro, deseo y sexualidad o deseo y aparición de la vida; en definitiva, se trata de retroceder a las fuentes mismas de las que brota el deseo. La tercera sección, pretende inculturar el deseo mirando al mundo en el que vivimos y estableciendo conexiones entre el consumo y sus derivaciones consumistas, la cultura y la política. En esta parte se tendrá especialmente en cuenta el mundo de los jóvenes y todos los referentes culturales que determinan la constelación simbólica de sus deseos (literatura de consumo, best-sellers, series televisivas, etc.). En la cuarta sección, se pretende explicitar las posibles transformaciones del deseo desde distintas tradiciones religiosas y espirituales. Así, se atenderá a la relación entre experiencia y deseo en las tradiciones protestantes de naturaleza carismática y evangélica, en la visualización del deseo a través de la iconografía religiosa, a la dinámica de los procesos ascéticos y espirituales de la teología oriental y, finalmente, a la específica concepción del deseo en las tradiciones religiosas orientales. En la quinta sección, las distintas contribuciones intentan focalizar la atención sobre el rol del deseo en la vida y en el trabajo de los teólogos. Se acometen así reflexiones de un marcado carácter pastoral que reivindican el juego de ágape y eros como forma de estimular con frescura la vivencia y la adhesión de fe.

A nuestro juicio, el presente volumen ofrece un horizonte tan amplio y variado sobre la temática del deseo que difícilmente algún lector podrá no sentirse reconocido en sus páginas. Al fin y al cabo, y como decía San Agustín, somos el deseo de Dios en nosotros. Serafín Béjar

SAYÉS BERMEJO, J. A., *Comprender la Trinidad*, San Pablo, Madrid 2013, 158 p. ISBN 978-84 -285-4092-6.

Nacido en Peralta, Navarra, es sacerdote, doctor en teología por la Universidad Gregoriana y profesor de Teología fundamental en la Facultad de Teología del Norte de España con sede en Burgos. Ha destacado por sus conferencias, su publicación de libros casi anual, más de cuarenta obras de teología y filosofía, y por sus artículos incisivos en defensa de la fe. Es uno de los Teólogos importantes de la Iglesia Católica en España. Entre sus libros nombramos por referencia a este tema: *La Trinidad: misterio de salvación*. Ediciones Palabra, 2000.

Ahora publica este breve libro que como el mismo autor ha afirmado pretende acercar al lector, ya sea seglar, religioso o sacerdote, la inmensidad del Misterio de la Santísima Trinidad. Considera que en los tratados anteriores de "Deo uno y trino" se desenfocaba el planteamiento del misterio, por lo que adopta la dirección, que muchos teólogos siguen hoy, de empezando con la economía salvífica para analizar después la única esencia de Dios. Hace un brevísimo repaso sobre los textos que se encuentra en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en la Teología.

Constata que en la Escritura se habla de tres sujetos que tienen la única y misma divinidad, lo que va a constituir el mayor problema que ha existido en

la Iglesia y que ha centrado la reflexión de los santos Padres, concilios y teólogos. Entre los teólogos se detiene en Agustín, Ricardo de San Víctor, Boecio y Santo Tomás para dar brevemente sus visiones sobre la unidad de la esencia y la trinidad de las personas.

Puede resultar novedosa su explicación sobre la Trinidad en la Unidad. Parte de que el Padre genera eternamente al Hijo entregándole toda su naturaleza, su ser y su amor por lo que es la perfecta expresión del Padre, es decir, el Logos e imagen del Padre. El amor esencial que el Padre entrega al Hijo, ambos lo entregan al Espíritu Santo y este mismo amor que el Espíritu recibe de ambos lo devuelve a ambos y de esta forma se convierte en amor dado y recibido por el Padre y el Hijo, es decir, el amor esencial entregado y recibido por ellos se convierte en amor recíproco. Desde esta perspectiva el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad no sería sólo pasivo, como tradicionalmente se viene afirmando sino que al igual que la espiración del Padre y el Hijo es activa-pasiva, así la del Espíritu es pasiva-activa lo que se corresponde con la actividad que tiene en la misión salvadora. El autor llega a la conclusión: de que el Padre posee la naturaleza divina entregándola, el Hijo recibiéndola y el Espíritu Santo recibiéndola y devolviéndola de nuevo.

Recorre brevemente los atributos divinos y termina comentando la acción de la Trinidad en nosotros por la gracia, la que no es un don sino que es Dios mismo y produce en nosotros una transformación. Por la gracia tenemos un contacto directo con las tres divinas personas sin que necesitemos mediación alguna, ya que Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se nos da y está presente en nosotros.

Henar Yubero

SESBOÜÉ, B., *Histoire et Théologie de l´Infaillibilité de l´Église,* Lessius, Bruxelles 2013, 381 p. ISBN 978-2-87299-240-9.

El término *infalibilidad* condensa una preocupación que ha estado presente en la Iglesia desde el siglo XIII, a la hora de conservar la fe y que ha expresado la convicción de muchos teólogos de la inerrancia de la Iglesia, que se convertiría en la mejor garantía de la no deformación del mensaje evangélico. En este sentido en la Edad Media algunos teólogos pensaban que, lo afirmado por el papa con el apoyo de los cardenales, no podía ser revocado por un papa posterior. Lo que hacía alusión a una instancia superior al propio papa (que sería la Iglesia), como garante del mantenimiento de la adecuada transmisión de la fe. Entre los siglos XIV y XVI fue ampliamente contestada la prerrogativa papal de mantener la fe a resguardo de deterioros, como consecuencia de toda la polémica que rodeó a la cuestión de la pobreza franciscana. Pero, a partir del siglo XVII, los debates en torno a la cuestión jansenista, volvieron a poner en primer plano la cuestión de la posible infalibilidad del papa, hasta que en el siglo XIX el empuje del movimiento ultramontano desembocará en la definición del concilio Vaticano I. Este recorrido por la historia nos advierte de que hace falta una investigación histórica para sacar a la luz los sentidos diversos con los que ha sido utilizado el término *infalible*. Para ello será muy importante no caer en anacronismos, abandonándose al simplismo erróneo de interpretar dicho término en el mismo sentido en que se utiliza tras la definición del concilio Vaticano I. Este error ha llevado a algunos autores a afirmar que Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura afirmaron la infalibilidad del papa, cuando lo que afirman es que el papa es la persona en la que se manifiesta el carisma especial de la Iglesia de no poder equivocarse. O sea, el papa sería el sujeto de la

indefectibilidad de la Iglesia, que es algo bastante distinto de la *infalibilidad*. La base indiscutible de todo el tema está en que Cristo prometió a la Iglesia una asistencia del Espíritu Santo que haría que no pudiera prevaricar en la fe. Pero a lo largo de la historia ha habido una gran diversidad a la hora de concretar las prerrogativas del titular (o los titulares) de este carisma, así como al tratar de las condiciones de su utilización o la extensión de sus objetos, han progresado notablemente a lo largo de la historia. Las determinaciones del magisterio están movidas por la convicción inicial de la fe, pero también han sido expresadas en un clima cultural muy jurídico y por esta razón importa separar los elementos contingentes del contenido de fondo. Porque la verdad va indisolublemente unida a la falsedad y hay que saber distinguir la verdad que hay en el fondo, de la ganga que la desfigura. Entre los términos utilizados conviene distinguir entre *inerrancia* e *infalibilidad*. El primero, que expresa la convicción de la ausencia de error en todo el contenido de la Biblia, y el segundo, que proclama la incapacidad de caer en el error en el futuro. De todas maneras la Iglesia no debería caer en el equívoco de interpretar la indefectibilidad de la Iglesia (que la protege contra la incidencia en el error) como sinónimo de inmovilismo, ya que el depósito de la fe tiene virtualidades por las cuales las verdades que lo componen no siempre deban recibirse de la misma manera, ya que hay que contar siempre con los signos de los tiempos. El autor se pronuncia a favor de una especie de infalibilidad relativa, que no se referiría al depósito de la fe en cuanto tal, sino a una serie de intervenciones complementarias del papa dirigidas a proteger el depósito propiamente dicho pero que, siendo convenientes en un momento dado, no tendrían razón de ser en otro momento de la historia. Este libro intenta seguir en todo el curso de la historia, para iluminar así de manera conveniente los aspectos propiamente doctrinales de la fe. En un primer momento se recogen las enseñanzas contenidas en la Escritura. En todo momento se busca comprender la mentalidad que aparece en la Iglesia en un momento dado, más que hacer recurso fácil a términos acuñados, muchas veces, en etapas posteriores de la historia. Se analizan, como no podía ser por menos, las consecuencias del concilio Vaticano II, así como el curso de los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II. Se muestra cómo grandes cuestiones en torno a *infalible* e *infalibilidad,* se explican mejor al tener en cuenta que ambos términos tienen un origen jurídico en la Iglesia. Por tanto con este libro se busca ofrecer un estudio que sea a la vez histórico, teológico y dogmatico. En él se reconoce también la falibilidad de la Iglesia en momentos señalados de la historia, al mismo tiempo que se le reconoce el don que le dejó Jesucristo de no poder fallar en la transmisión de su mensaje. Antonio Navas

SUTTNER, E. CH., *Wir glauben an die eine heilige Kirche*, Echter Verlag, Würzburg, 2013, 122 p. ISBN 978-3-429-03623-2.

Este pequeño estudio analiza la fe en la única iglesia de Cristo desde la perspectiva de la catolicidad. Para ello hace un recorrido histórico, partiendo del Nuevo Testamento y mostrando cómo la única Iglesia de Cristo se ha hecho presente en diversas iglesias, que respoden a distintas tradiciones culturales. Busca mostrar la compatibilidad del primado del obispo de roma con la colegialidad y se centra en algunos elementos diferenciales entre la iglesia latina como la oriental, como el problema del filioque.

Dedica una gran atención a las circunstancias que llevaron a la separación del siglo XI y la evolución posterior hasta el Concilio de Florencia, que llevó a

una unidad doctrinal por ambas iglesias, que luego no se impuso. Estudia con detenimiento la concepción eclesial que se reflejó en el concilio de Trento y el agravamiento de la ruptura en 1729, a partir de un decreto de la Congregación de propaganda Fidei, que supuso una descalificación global de las iglesias ortodoxas, en contra de lo que se había dado antes. Se analiza la división hasta nuestros días, mostrando su rechazo del unionismo, que pasa de largo ante las diferencias doctrinales, por ser contrario a la tradición. Sin embargo defiende la plena reconciliación de ambas iglesias, desde el respeto a la sinodalidad y a la teología de los patriarcados de las iglesias orientales. Un breve epílogo final subraya la voluntad universal de salvación de Dios, dentro de la que hay que ubicar la identidad y misión de la Iglesia. Lo más interesante del estudio es la evaluación que presenta del recorrido histórico, analizado desde una perspectiva ecuménica y de apertura católica a lo propio de las iglesias de Oriente.

Juan A. Estrada

TALBERT, CH. H., *The Development of Christology during the First Hundred Years* Brill, Leiden-Boston, 2011, 204 p. ISBN 978-90-04-20171-2.

El presente volumen ofrece un conjunto de ensayos, entre los que destaca el que da título a la publicación: el desarrollo cristológico del siglo primero, con una especial atención a los modelos teológicos y de trasfondo filosófico de la Antigüedad utilizados por los cristianos para desarrollar la cristología. El punto de partida son cuatro temáticas dominantes en la cristología, que hay que interpretar desde la prioridad de la experiencia sobre la reflexión posterior, de la soteriología como clave para la cristología, desde las claves culturales predominantes y desde la familiaridad con las creencias religiosas no judías de la época.

La ascensión o exaltación de Cristo es el modelo prioritario, desde el que se describe su señorío, la expectativa escatológica del juicio final, la epifanía divina que se traduce en las afirmaciones sobre la pre-existencia y la misma presencia de Dios en Jesús desde su vida terrena. El trasfondo de la mitología pagana sobre los dioses sirve también para clarificar el proceso cristológico posterior de divnización de Jesús, sin que esto se dé directamente en la cristología neotestamentaria, que acentúa su papel mediador y sus títulos y funciones divinas, sin llegar a elevarlo al papel de Dios. Este estudio central se completa con otro sobre la preexistencia (Fil 2,6-11), el concepto mediterráneo de inmortales, el mito del redentor ascendiente y descendiente (que proviene del judaísmo helenista), el núcleo oral del evangelio en los evangelios escritos (revisando la construcción de Bultmann), el significado de la anunciación (Luc 1,26-31), el cuando y el significado de la encarnación, la cristología del apocalipsis y las concepciones mediterráneas sobre nacimientos milagrosos. Un índice temático, de autores modernos y de las fuentes antiguas, más una selección bibliográfica completan el volumen.

El intento del autor es siempre establecer los puntos comunes y diferencias entre las concepciones religiosas y míticas de la antigüedad en el mediterráneo y la especifidad cristiana. En este contexto se da la revalorización de las fuentes judías respecto de las paganas, negando el trasfondo gnóstico para la cristología del prólogo johaneo y subrayando la inspiración de Jesús por el Espíritu desde el comienzo de su vida, como la clave para contextualizar las afirmaciones sobre su existencia. El valor del libro está en resaltar la importancia del código cultural de la antigüedad para la elaboración de la cristología

cristiana, mientras que algunas de las exégesis que ofrece sobre los textos clásicos se diferencian de las exégesis tradicionales, sobre todo de las influidas por Bultmann. Su replanteamiento crítico de la cristología primera es coherente y sistemático en los diversos capítulos, a pesar de que recoge estudios dispersos de otras publicaciones. Juan A. Estrada

TETTAMANZI, D., *Esta es nuestra fe. Explicación del Credo,* San Pablo, Madrid 2013, 159 p. ISBN 978-84-285-4134-3.

El actual cardenal arzobispo de Milán se inspira en su ilustre predecesor, san Ambrosio, para presentar una explicación del Credo. Su intención es que cualquier creyente que entre en contacto con sus palabras pueda descubrir la persona de Jesús, como persona viva y vivificadora, única capaz de saciar plenamente la sed humana de verdad. También se inspira en la tradición de la diócesis de Milán conocida como *día de la entrega del Símbolo de la fe,* día en el que los catecúmenos recibían el Credo ocho días antes de ser bautizados en la Vigilia de Pascua, para que se lo aprendiesen de memoria y asimilasen su contenido. San Ambrosio explica que el Credo no se entregaba escrito, en parte por discreción para que no cayera en manos de los paganos y en parte para que no se olvidaran de él, confiándose en que lo tenían escrito, ya que así se esforzarían por recordarlo y lo tendrían más presente. Tras esas explicaciones previas el autor, bajo el epígrafe *Yo creo,* habla sobre la fe como una dimensión de la vida del hombre; sobre la originalidad de la fe cristiana; la gratuidad, la libertad y la racionalidad de la fe cristiana; el valor de las fórmulas de fe; el lenguaje común de la fe que se encuentra en los Símbolos y la estructura y el significado del Símbolo de los Apóstoles. A continuación sigue la explicación del Credo organizada en 12 artículos, desgranados cada uno de ellos en varios apartados. A lo largo de ellos se abordan temas que no sería fácil esperar que se encontraran en un desarrollo del contenido del Credo como, por ejemplo: el juicio como acontecimiento que da sentido a la historia y que respeta la libertad y la responsabilidad humanas; el don de la santidad; el perdón de los pecados, que lleva a cabo una re-creación del hombre; la relación entre los sacramentos del bautismo y la reconciliación. Como epílogo nos encontramos con un desarrollo extenso de la palabra *Amén,* desde un amplio abanico de perspectivas teológicas y espirituales. Esta publicación se encuadra de manera adecuada en todo lo que supone el Año de la Fe que se está celebrando, y en donde el papa Benedicto XVI ha hecho especial hincapié en la revivificación del contenido del Credo en la vida de los católicos. Miguel Gutiérrez

VERGOTTINI. M. (A CURA DI), *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia,* Edizioni Glossa, Milano 2012, 437 p. ISBN 978-88-7105-320-2.

La Asociación Teológica Italiana (ATI) nació en el inmediato postconcilio, concretamente en 1967, con una clara vocación de promover el pensamiento teológico a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Por esta razón, y con motivo del cincuenta aniversario de la apertura del Concilio, esta Asociación se ha propuesto hacer balance del camino recorrido y, especialmente, valorar lo que ha supuesto el acontecimiento conciliar en el método y contenido de la teología, desde la clausura del mismo hasta nuestros días. Así, Roberto Repole, actualmente presidente de la ATI, nos propone este texto como fruto de un curso de actualización teológica, y con un título

"salto hacia adelante" que es tomado del discurso de apertura de Juan XXIII *Gaudet mater ecclesia*.

Se trata, por tanto, de una obra de colaboración que está editada por Marco Vergottini y que recoge las intervenciones tenidas en dicho curso de actualización por autores tales como P. Gamberini, E. Brancozzi, P. Broz, M. Antonelli, entre otros. Merece una mención especial la intervención del español Torres Queiruga con la ponencia: *La Teología después del Vaticano II. Una propuesta*. Según informa el presidente de la ATI en el prefacio, fue una intervención que promovió un amplio debate, no exento de cierta polémica.

No obstante la disparidad de intervenciones, es interesante, como marco de todo el curso celebrado, la aportación del editor de este tomo M. Vergottini. Su ponencia, la primera del conjunto, trata las principales adquisiciones de la teología a la luz de la asamblea conciliar, así como los problemas que siguen pendientes de nuevas resoluciones en el campo de la teología. Por esta razón, y a nuestro juicio, tiene el valor de enmarcar todo lo que vendrá después.

Para Vergottini, las adquisiciones fundamentales del Concilio son cuatro, bien aquilatadas a nuestro modo de ver: primero, la Revelación como el fundamento irrenunciable de todo quehacer teológico; segundo, y unido a lo anterior, la validación cristológica de la revelación y el subrayado de la singularidad de Jesucristo; tercero, la consideración de la Palabra de Dios más allá del libro; y cuarto, la apuesta por la historia, en concreto por una razón histórica abierta, en el ejercicio del oficio de la teología. Por otro lado, y a juicio de este autor, son tres los aspectos que están necesitados de ulteriores profundizaciones: en primer lugar, el método teológico que, asumiendo el espíritu del tiempo y dialogando a fondo con él, no debería caer presa de prejuicios metodológicos; en segundo lugar, las tensiones existentes entre el magisterio, la teología y el s*ensus fidei*; y en tercer lugar, como no podía ser de otro modo, el desafío de la teología ante la globalización y su horizonte interreligioso.

Este libro es el tomo undécimo de la colección "Forum ATI", que recoge todas las publicaciones de esta Asociación, tanto congresos, como cursos de actualización, en la editorial Glossa de Milán. Serafín Béjar

VODERHOLZER, R., *Offenbarung, Tradition und Shriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013, 208 p. ISBN 978-3-7917-2519-2.

El autor aborda uno de los temas, cuya resolución se ha considerado siempre como una aspiración difícil de alcanzar: establecer un modo adecuado de relación entre el dogma y la historia o entre la revelación y la exégesis. De fondo late también la cuestión que se repite una y otra vez: ¿es el cristianismo una *religión del libro?* En particular, visto el papel esencial que juega el Corán en la religión islámica, también se pregunta sobre la diferencia que existe entre el modo de entender las escrituras sagradas los cristianos y los musulmanes. Para su estudio tiene en cuenta los puntos de vista de Henri De Lubac,, así como los contenidos de la constitución dogmatica *Dei Verbum,* del concilio Vaticano II. Su preocupación de fondo, así como su punto de partida, lo animan a examinar temas fundamentales a la hora de encontrar una hermenéutica bíblica consistente. Se trata de solucionar el problema que presentan textos escritos mucho tiempo antes de la venida de Jesús, que deben comunicarse teniendo en cuenta las circunstancias en las que vieron la luz, si queremos transmitir fielmente lo que pretendieron legar a la posteridad. Y las mismas vías que se han utilizado

para facilitar la comprensión de las Sagradas Escrituras, han entrado en conflicto con la hermenéutica bíblica en no pocas ocasiones. El autor confiesa que los principios fundamentales de la enseñanza teológica y los correspondientes a la hermenéutica bíblica, atrajeron su interés de manera especial durante los años de docencia en la ciudad de Trier. Distintos estímulos lo movieron durante esos años a publicar una serie de artículos que considera todavía válidos y de interés para el planteamiento citado. Puede comprobarse que todo este material no está organizado según una clasificación homogénea, sino que muestran su hilo conductor en torno a los temas relacionados con la comprensión de la Revelación, con la hermenéutica de conjunto de toda la Biblia, así como con la conexión existente entre la Revelación y la exégesis. La razón de esta publicación radica sobre todo en que la casa editorial aprovechó el momento en que dejaba la docencia para hacerse cargo de la diócesis de Regensburg, para ofrecerle la posibilidad de publicar los artículos que juzgara más interesantes, de manera que pudieran servir, en algún modo, de referencia para una mejor enseñanza bíblica desde el punto de vista cristiano. En una primera sección del trabajo el autor se centra en la Revelación y en la forma de dar testimonio de ella, abriendo este ramillete de artículos con uno en el que parte del enfoque de De Lubac, al dar gran importancia a la dimensión histórica a la hora de renovar el estudio teológico. A continuación expone consideraciones propias a propósito de quienes consideran al cristianismo como una *religión del libro*. Con este trasfondo compara la forma diversa en que enfocan el hecho de la Revelación la teología cristiana y la fe islámica. Otro de sus artículos de esta primera sección está dedicado a la dogmática, pero intentando imbuirla del espíritu del concilio Vaticano II. El último de los estudios de esta primera parte esta dedicado a la Revelación, la Escritura y la Iglesia, inspirado en esta ocasión en textos de Joseph Ratzinger. La segunda sección está dedicada a la exégesis de la Escritura, con un primer artículo relativo a la *tradidio/paradosis* en la Iglesia primitiva con especial consideración para la *Regula Fidei*. A continuación aborda el sentido espiritual de la Escritura con un último estudio en que se une a la afirmación de san Gregorio Magno, de que la Escritura *crece de alguna manera con los lectores,* o sea, que su contenido se enriquece a medida que es utilizada por los fieles. En un último apartado, que titula *concreciones,* rinde homenaje al cardenal Michael Faulhaber como pionero del movimiento bíblico católico, y toca varios temas concretos, a la manera de una miscelánea, que completan todo el trabajo anterior. Miguel Gutiérrez

VOGELS, H.-J., *Zólibat als Gnade und als Gesetz,* Anton Hiersemann, Stuttgart 2013, XI+138 p. ISBN 978-3-7772-1309-5.

Heinz-Jürgen Vogels aborda en este estudio la cuestión del celibato en la Iglesia, ahondando en los textos del Nuevo Testamento y los emanados de las autoridades eclesiásticas, para arrojar luz sobre un punto de la vida eclesial que, como afirma el autor, figura entre los más controvertidos actualmente, por los problemas que plantea el celibato obligatorio para los presbíteros de rito latino en la Iglesia Católica. En su consideración previa subraya algunos datos que considera como no suficientemente conocidos por el posible lector: el celibato en la Iglesia no es de origen apostólico; fue introducido como obligación para los sacerdotes de rito latino en el Segundo Concilio de Letrán, en el año 1139; sólo es obligatorio para los sacerdotes de rito latino de la Iglesia Católica Romana, pero no para los

sacerdotes de la misma Iglesia que están encuadrados en los ritos orientales; en la práctica se puede distinguir perfectamente, dentro de la misma Iglesia, la existencia de un celibato voluntario, diferente del celibato obligatorio. Para agudizar más el problema, y sin discutir ahora si las razones que se dan tienen mayor o menor peso, los escándalos de la pedofilia han agudizado en muchas mentes la impresión de que algo tienen que ver con un celibato obligatorio en clérigos que no poseen ese carisma. En los últimos años se han producido movimientos a favor del celibato opcional, que no han dejado de producir preocupación entre los dirigentes de la Iglesia Católica: ha habido políticos que se han atrevido a entrar en este tema; 300 teólogos redactaron un memorándum a favor del celibato opcional; 400 párrocos austríacos se manifestaron en el mismo sentido; sacerdotes célibes voluntarios de la Fraternidad de Charles de Foucauld se sintieron movidos a pedir la atención de los obispos, indicándoles que este asunto necesita ser resuelto sin más dilaciones, por resultar ya abrumador a la vista de las comunidades regentadas por ellos mismos pastoralmente. Para complicar más la situación son muchos los fieles que se sienten afectados por las consecuencias de no solucionar este problema. Insisten sobre todo en que: hay una enorme escasez de sacerdotes, que podría remediarse o paliarse volviendo a la disciplina primitiva de la Iglesia en este campo; los sacerdotes célibes resultan sobrecargados de trabajo por la escasez de operarios, mientras que estando más aliviados en su labor podrían vivir su celibato sin serios inconvenientes. Junto con esto no cabe duda de que el celibato voluntario ha gozado progresivamente de gran estima en los comienzos de la Iglesia, hasta el punto de prescribirlo para los magistrados cristianos. Si se tienen en cuenta los apóstoles, como si fueran iconos en esta materia, el apóstol Juan es el prototipo del soltero por el Reino, mientras que san Pedro sería el prototipo del apóstol casado. Todo lo dicho lleva a la conclusión de que vale la pena acompañar el recorrido que ha tenido el celibato a lo largo de toda la historia de la Iglesia, junto con los efectos que ha producido en su vida interna, para ofertar las conclusiones más correctas, que puedan ayudar a esclarecer un tema que sigue siendo tan controvertido. Para el autor resulta evidente, tras este recorrido por la historia, que el celibato voluntario goza de todas las bendiciones de los fieles, mientras que el celibato obligatorio no goza de ese favor. Incluso en oriente se ha pensado que el sacerdote diocesano nunca debería ser soltero, de acuerdo con la sentencia de la Biblia que afirma que no es bueno que el hombre esté solo, y de acuerdo con la costumbre de Jesús que siempre envió a sus discípulos de dos en dos. Por eso el sacerdote que no tiene el carisma del eunuco por el Reino, si acepta indebidamente la obligación del celibato, acabará siendo víctima de neurosis o de desviaciones perversas. Sólo con el celibato voluntario brillarían en la iglesia occidental tanto el amor célibe como el casado, tal y como sucede en las iglesias de oriente. El autor aporta una cita del patriarca melquita en unión con Roma, Máximos IV, cuando se expresó de la siguiente manera en el Vaticano II, al pronunciarse a favor del celibato voluntario: *En esta libertad de elección y de consagración, tenemos por el contrario menos caídas que deplorar y más virtudes que admirar.* Todo el estudio es sobrio, ponderado y bien fundamentado y sería de desear que ayudara a la reflexión de las personas que se niegan incluso a plantearse siquiera un tema que, como afirma con toda razón el autor, sigue siendo objeto de controversia y, a veces, incluso de ceguera. Miguel Gutiérrez

Liturgia

AROCENA, F. Mª (ED.), *Teología Litúrgica. Métodos y perspectivas,* Dossiers CPL 128, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 150 p. ISBN 978-84-9805-614-3.

En el período inmediatamente anterior al movimiento litúrgico, la liturgia había quedado reducida al estudio de los ritos y las rúbricas, con atención a sus aspectos ceremoniales bajo ópticas diversas: estética, histórica, jurídica, con olvido prácticamente absoluto del aspecto teológico que tanto importa para que la liturgia tenga verdadero sentido. Por eso el movimiento litúrgico, a lo largo del siglo XX, tuvo como fin primario la adquisición de una noción integral de la liturgia, que recuperara la comprensión unitaria de la realidad litúrgica, que había quedado escindida en el pasado. Se trataba de superar el enfoque meramente ceremonial o protocolario, para lo cual era necesario recuperar la interpretación que volviese a poner de relieve la íntima relación entre el misterio de Cristo y su celebración en el culto. La constitución *Sacrosanctum Concilium* certificó enteramente el carácter esencialmente teológico del acontecimiento cultual, todo ello contemplado en el marco de la unidad admirable del misterio de Dios y de su designio de salvación. Pero además del ámbito teológico, tienen su lugar dentro del mundo de la liturgia, los aspectos antropológicos, con convergencia del misterio de Dios junto a la historia y la cultura humanas, con lo que la ciencia litúrgica adquiere un carácter netamente interdisciplinar. Por todo ello la ciencia litúrgica estudia la naturaleza y el dinamismo del diálogo del encuentro de comunión existencial entre Dios y el hombre, que se realiza a través de la mediación del culto de la Iglesia. De este modo se estudia la liturgia como misterio, como celebración y como vida. La liturgia no tiene especial interés por la erudición. Aspira a que los fieles participen adecuadamente en la celebración de los misterios de la Redención, para alcanzar una vida más plena en Cristo, compatible con las circunstancias concretas que afectan a cada persona. La propia naturaleza de la liturgia, que está llena de vida y abierta a las promesas de Dios, se resiste a ser reducida a algo meramente conceptual, o a ser encasillada dentro de un horizonte cerrado. La liturgia proporciona experiencias de tipo trascendente, que sobrepasan el momento mismo de la celebración, para extenderse a espacios más amplios de la espiritualidad y de la unión de la persona con Dios. Dicho de otra manera: no es posible agotar el misterio litúrgico, porque más allá de cada experiencia litúrgica, permanece el ámbito secreto en que se comunican Dios y el hombre. Los estudios que componen este volumen se preguntan por la naturaleza de la teología litúrgica, así como por sus contenidos y sus métodos, en busca de una cultura de síntesis entre la *lex orandi,* la *lex credendi* y la *lex vivendi,* las tres asentadas sobre el *humus* común que constituye la *lex precandi*. Tampoco se descuida en este volumen el papel de la liturgia como inspiradora de la teología, en consonancia con la mejor tradición teológica oriental cristiana.

Miguel Gutiérrez

BERLANGA GAONA, A., *Liturgia y Teología. Del dilema a la síntesis,* Biblioteca Litúrgica 44, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 312 p. ISBN 978-84-9805-612-9.

El autor nos avisa de que pretende ponernos al día, de modo sintético, sobre la situación de los estudios litúrgicos en la actualidad, siempre

desde una perspectiva teológica amplia, no restringida. Parte de Lambert Beauduin y Romano Guardini, a los que se refiere como a iniciadores, en el estudio del culto cristiano, de una línea específicamente teológica en el ámbito de la liturgia. Recoge también aportaciones de un amplio elenco de autores católicos y ortodoxos, dado que todos ellos parten de un concepto amplio de liturgia en cuyo centro sitúan a la Eucaristía. El sentido y el contenido de la teología litúrgica está en la entraña de todos estos autores, de modo que ayudan de gran manera al autor, y a quienes se interesen por el tema, a trazar las líneas fundamentales de un modelo de teología litúrgica, acorde con la conciencia que tiene la Iglesia sobre la celebración litúrgica. El libro se abre analizando el contexto teológico que ha rodeado la teología sobre la liturgia, partiendo de los iniciadores, aprovechando documentos del Magisterio anteriores al Concilio Vaticano II y completando este contexto con las enseñanzas del propio concilio. Como posibles modelos sistemáticos, se interesa por tres autores: Cipriano Vagaggini, Edward J. Kilmartin y Paul De Clerck. A continuación se centra en el modelo teológico celebrativo, incorporando a esta presentación un buen elenco de autores como Alexander Schmemann, Salvatore Marsili, Achille Maria Triacca y Alexander Saberschinsky. Tras el modelo teológico celebrativo presenta el modelo antropológico ritual y pastoral, con referencia a los autores Andrea Grill, Giorgio Bonaccorso y Margaret M. Kelleher. El libro se cierra con una propuesta del autor acerca de la teología litúrgica, en la que busca una mejor comprensión de la celebración como una actualización de la fe, la valiosa aportación de la teología litúrgica para encontrar el método y el fin adecuados de la teología, y la situación en la que se encuentra el teólogo litúrgico cuando estudia el misterio que se celebra, pero en cuanto celebración propiamente dicha. La liturgia, con sus medios humanos y limitados, tiene la virtud de dejarnos participar de la vida divina y de la presencia de Cristo Salvador, que nos conduce al Padre por el Espíritu Santo. En algún modo posee una cierta cualidad de infinitud, a pesar de ser un instrumento limitado, hecho a la medida del hombre. En nuestros días ya están asentadas las enseñanzas del Concilio Vaticano II y esto ha dado pie a que los teólogos, sobre todo los expertos en liturgia, se esfuercen por sacar a la luz la infinita riqueza teologal y mística que se contiene en la liturgia. El deseo de situar la teología litúrgica en un lugar definido del saber teológico no ha podido realizarse todavía porque los supuestos de los que parten los diversos teólogos (filosóficos, hermenéuticos, conceptuales) dan pie a multitud de divergencias difíciles de superar, por cuanto los propios teólogos tampoco parecen explicitar el trasfondo mental del que parten. El autor confiesa claramente que ha intentado presentar un panorama completo de las distintas propuestas existentes sobre cuál es la ciencia más adecuada para estudiar la liturgia, pero no ha encontrado ninguna publicación en la que basarse para llegar a la conclusión de haber llegado a conocer las distintas posibilidades existentes en este campo. Con objeto de aclarar lo más posible semejante panorama, el autor se ha centrado en estudiosos que comparten la pregunta por la existencia de la teología litúrgica en un nivel epistemológico fundamental. En el último capítulo se ensaya un diálogo entre ellos y una propuesta propia del autor. Todo ello tras colocar a los autores consultados en su contexto histórico y teológico. El volumen se completa con una bibliografía especializada, que ayuda al lector para que no se pierda entre la gran cantidad de nombres citados. Ignacio Jiménez

BOTTE, B., *El movimiento litúrgico. Testimonio y recuerdos,* Cuadernos Phase 211, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, Barcelona 2013, 227 p. ISBN 978-84-9805-609-9.

En este libro se hace una alusión inicial a la obra de Dom Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique,* como homenaje inicial, pero subrayando las diferencias que existen entre ella y la que se presenta aquí, debida a Dom Bernard Botte. Dom Bernard no tiene la intención de dar a la luz un relato histórico en el sentido estricto de la palabra, sino una colección de recuerdos sobre las instituciones relacionadas con el movimiento litúrgico, sin tener en cuenta demasiado el orden cronológico de los hechos. Más bien los relata según se le van ocurriendo espontáneamente, con lo que estamos ante una obra muy personal, no sólo en la manera de narrar los acontecimientos que expone, sino que también muestra un enfoque muy personal a la hora de juzgar a las personas o los hechos a los que se refiere. Juicios que no son fruto de investigación sobre documentos de archivo, sino de los recuerdos personales del autor, al tratar con las instituciones y las personas. La falta de orden en el relato viene compensada con creces por la abundancia casi minuciosa de datos que brotan de la memoria del autor. En las expresiones no se muestra equilibrado sino más bien apasionado, sin reprimir su carácter por conveniencias de estilo. Todo lo que cuenta muestra la especial vitalidad de muchos ámbitos eclesiales en la época previa al Concilio Vaticano II, así como durante la celebración del mismo. Los años concretos del concilio quedan retratados con gran vitalidad a través de la memoria apasionada de su autor. Él reconoce que ha escrito casi todos sus libros por encargo pero que este libro es fruto de su deseo de escribirlo, ya que nadie le pidió que lo escribiera. No se considera persona portadora de un mensaje especial para la posteridad pero sí es consciente (al escribir su libro) de que es el último testigo vivo de todo lo acaecido en el movimiento litúrgico desde sus orígenes. Con gran humor apunta que se anticipa a quienes pudieran encargarle la memoria del movimiento litúrgico, pero se les ocurriera hacerlo cuando ya hubiera muerto. Pensando en eso decidió anticiparse a su propuesta, escribiendo lo que entonces podrían pedirle. Y subraya de forma especial que la mayoría de los investigadores trabajan a partir de papeles, sean de archivos o de bibliotecas, mientras que él trabaja a partir de personajes vivos con los que convivió y que considera que no deberían caer en el olvido. Todo el libro rezuma inmediatez y vida, como producto de un testigo presencial, que ha tenido un apasionado interés en dejar su testimonio a la posteridad. Antonio Navas

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *El Sacramento de la Santa Crismación. Perspectivas teológicas ortodoxas,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2012, 159 p. ISBN 978-84-7299-961-9.

Estas páginas abren a una ventana poco común en el campo de la teología y de la liturgia. Este estudio versa sobre lo que conocemos en occidente como el Sacramento de la Confirmación, mientras en oriente es conocido con el nombre de Sacramento de la Santa Crismación. Ante todo se nos presenta la teología de oriente, tal y como se vive en nuestros días, en relación con este sacramento. Se analizan los aspectos teológicos más relevantes, en un análisis que llega hasta parecer exhaustivo, aunque un tema así sea difícil de agotar. Los elementos teológicos más sobresalientes en la teología del oriente cristiano, que han sido analizados por el autor son: la dimensión individual o antropológica; la dimen-

sión testimonial; la dimensión pneumatológica; la dimensión crística o cristológica; la dimensión comunitaria y la dimensión escatológica. A continuación se nos da a conocer con todo detalle el ritual bizantino de la iniciación cristiana, atendiendo a: los ritos preparatorios y prebautismales; el rito del bautismo; los ritos postbautismales y la comunión eucarística. Llegados a este punto el autor nos informa del punto en que se hallan las perspectivas ecuménicas relacionadas con este sacramento. Es el momento en que se analizan los documentos correspondientes al movimiento ecuménico Fe y Constitución, que vieron la luz entre 1971 y 1987. Por su parte el Documento de Bari, de 1987, trata sobre la fe, los sacramentos y la unidad de la Iglesia, con especial atención al rito crismatorio en el diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. Se pasa a continuación a dar cuenta del estado actual de la cuestión en relación con este sacramento, en algunos grupos mixtos de trabajo del movimiento ecuménico. En esta parte del libro se dan a conocer las relaciones entre los ortodoxos y los veterocatólicos en relación con el Sacramento de la Confirmación, con sus coincidencias y diferencias. La influencia del Credo Niceno-Constantinopolitano y su concepto del único bautismo, como base común de la fe de las confesiones cristianas, especialmente presente en las conversaciones sobre eclesiología y teología entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de las Iglesias. El autor sintetiza gran parte de lo expuesto anteriormente al ofrecernos las concordancias y discordancias actuales sobre la concepción teológica que subyace al Sacramento de la Confirmación o de la Santa Crismación. Aborda así mismo las perspectivas ecuménicas que pueden hacer posible la unidad ritual para el bautismo. Todo el estudio termina dándonos cuenta de los esfuerzos de la Iglesia Ortodoxa por conseguir una unanimidad teológica dogmática en lo concerniente al Sacramento de la Santa Crismación. Son muchos los aspectos que hacen interesante este libro, a la vez breve y denso. Entre ellos pueden citarse especialmente los teológicos, eclesiológicos, litúrgicos y ecuménicos. En cualquier caso, estudios como éste ayudan seriamente al acercamiento entre sí de las iglesias cristianas, al poner de relieve tantas cosas como las unen, que podrían pasar desapercibidas sin estudios de esta calidad. Ignacio Jiménez

SANTORO, G.-COPPA, G. (A CURA DI), *Mensis eucharisticus,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 183 p. ISBN 978-88-209-8614-8,

Ésta es una nueva edición de un pequeño devocionario que se entregó a todos los miembros de la Secretaría de Estado de la Santa Sede en el año 1969. El ejemplar que le correspondió fue conservado como un tesoro por el cardenal Giovanni Coppa que, a propósito del año sacerdotal, pensó en una reedición de modo que fuera útil para la devoción de todos los sacerdotes. No se conoce el autor, pero su unción espiritual merece la reedición de que es objeto ahora. La estructura interior se adapta a la propia de un mes de 31 días. En cada uno de esos días encontramos pensamientos dedicados a la preparación de la misa y a la acción de gracias. Estos pensamientos están organizados en tres puntos, seguidos de una invocación. Cada día está relacionado con una palabra significativa, relacionada con el misterio de Cristo en la Eucaristía. Ejemplos de palabras significativas: Hermano, Señor, Maestro, Esposo, Amigo, Redentor, Médico, Luz, Alimento, Invitado, Heredero, Pan de Dios, Varón de Dolores, Sumo Sacerdote, Fuego, Piedra preciosa, Árbol de la Vida. El texto está pensado para ser utilizado por el sacerdote antes y después de celebrar la misa. Las

diversas facetas del misterio eucarístico están todas fundadas en la Sagrada Escritura. A Giovanni Coppa le parece que este libro puede hacer una función semejante a la de Jesús, cuando explicó las Escrituras a los discípulos de Emaús, para darles a conocer todo lo que se escribió sobre Él en la ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos. El libro aporta, por tanto, una gran ayuda para la celebración adecuada de la Eucaristía, en un marco bíblico, teológico y espiritual, que se halla presente a los largo de todas las páginas de este librito. Todas las citas bíblicas están recogidas al final del texto, para comodidad de quien quiera profundizar en los textos de la Escritura que se utilizan para la devoción eucarística. El texto es bilingüe: latín e italiano y puede decirse sin exagerar que constituye un pequeño, pero verdadero, tesoro. Miguel Gutiérrez

Moral. Pastoral

AUSTIN, V. L., *Christian Ethics. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury T&T Clark, London 2012, 177 págs. ISBN 978-0-567-03220-1.

Lo específico de la ética cristiana ha sido durante mucho tiempo objeto de inacabables debates. Y esta "guía" no puede dejar de hacerse eco de ello para enfocar el contenido que sigue. Para ello recorre tres niveles sucesivos. El primero, el más frecuentemente mencionado, consiste en diferenciar la ética cristiana por las normas específicas que contiene. Un segundo nivel la caracteriza como una narrativa: se trata de personajes y relatos que dan un tono al proceder cristiano y que, al mismo tiempo, contribuyen a configurarla comunidad cristiana: en este sentido dicha narración es recibida en la medida en que se forma parte de una comunidad. Pero el autor piensa que estas dos interpretaciones, aunque pueden ser iluminadoras, no son suficientes. Para él la narrativa cristiana se autotrasciende, y por eso no es una narrativa más, sino que las abarca a todas y es capaz de juzgarlas a todas. La razón está en la encarnación, porque esta no significa sino que el autor de la narración ha entrado en ella y se ha convertido en un personaje de ella. La Escritura como una gran narrativa no es sino la revelación de lo que significa ser hombre. Con otras palabras, la ética cristiana se convierte en la ética humana sin más, porque ella contempla la vida humana vivida en plenitud.

Supuesto este enfoque fundamental se pasa revista a las tres vías que se han explorado en la ética para alcanzar la plenitud humana y a las versiones que de ellas se encuentran en la tradición cristiana: la que se centra en la obligación (de acuerdo con la tradición kantiana), la que se fija en los resultados (la tradición utilitarista) y la que busca la excelencia (ética de las virtudes). Austin opta decididamente por esta última y lo ilustra con un ejemplo tomado del fútbol: el buen jugador no es el que cumple escrupulosamente las reglas del juego, ni siquiera el que consigue buenos resultados (marca muchos goles), sino el que posee en estilo de juego que es elegante, creativo, colaborador…

A profundizar en la ética de las virtudes desde una perspectiva cristiana están dedicados los últimos capítulos del libro. Se comienza analizando las cuatro virtudes cardinales: templanza, fortaleza, justicia, prudencia, con una especial insistencia en los problemas relacionados con la justicia. Sigue el estudio de aquellas virtudes que recibimos de Dios, las virtudes teologales: aquí, para hacer especial hincapié en la caridad. El culmen de la caridad es la amistad, a pesar de que ha sido mirada con sospecha por muchos moralistas: la amistad con Dios es la excelencia del amor, que hace posible convivir con los amigos

de Dios. Un último capítulo se ocupa de aquellos que no pueden alcanzar esta excelencia en que consiste la virtud: los discapacitados. El interés de plantear esta cuestión es que nos lleva a preguntarnos qué es, a fin de cuentas, la persona humana y el papel que en ella juegan las relaciones con los demás. Al final la ética cristiana consiste en alcanzar la excelencia como seres humanos, viviendo nuestra condición humana a la vez como don y como tarea.

Ildefonso Camacho

BALBI, E.-BOGGIANI, E.-DOLCI, M.-RINALDI, G., *Adolescentes violentos. Con los otros, con ellos mismos,* Herder, Barcelona 2012, 189 p. ISBN 978-84-254-2918-7.

La editorial Herder nos presenta este libro como especialmente útil para todos los que están en contacto con el mundo juvenil, ya sean padres, profesores, educadores o psicoterapeutas. Ante la realidad de que los jóvenes muestran una querencia especial por rechazar el mundo y la cultura de los adultos, la terapia que se ofrece en este libro nos quiere mostrar que la violencia no tiene por qué ser algo absurdo o malo en sí mismo. Por más que puedan ir acompañados de todo tipo de manifestaciones desagradables (falta de educación, descontrol verbal, gestualidad agresiva) estos comportamientos suponen un intento de comunicarse con el entorno y una señal de su insatisfacción interior. En estas páginas se intentan analizar las diversas teorías que se han ocupado de la violencia adolescente, partiendo por supuesto de una definición previa de qué es la adolescencia desde el punto de vita evolutivo y social. También se hace una descripción de los distintos contextos en los que vive y crece el niño que se convierte en adolescente. Interesan especialmente las aportaciones que provienen del campo internacional en forma de terapias breves y sistémicas. Hasta aquí la primera parte del libro. En la segunda parte se atiende a explicar cómo resolver situaciones aparentemente imposibles, de una manera eficaz y eficiente, a través de un modelo flexible pensado para el tratamiento de los problemas de esta etapa específica de la vida. No todo es teoría, ya que se aportan también ejemplos de intervenciones concretas de entre las que se han aplicado a miles de casos con resultados positivos en muchos de ellos. Entre las teorías presentadas nos encontramos con la *perspectiva biológica, la perspectiva psicopatológica, el enfoque psicoanalítico*. así como *los enfoques cognitivo y conductual*. Se hace hincapié en que en estas páginas se presentan los enfoques que han demostrado ser eficaces y eficientes, así como algunos casos clínicos muy concretos por su especial interés. No se nos ofrece una perspectiva teórica y práctica que sea unívoca, sino una visión elástica que se adapta a la variabilidad del fenómeno de la violencia adolescente. Estamos, por tanto, ante un libro de gran utilidad, por lo extendido que resulta en nuestros días el desarraigo que muestran muchas veces los adolescentes en sus vidas y la inquietud que provocan en quienes están en contacto con ellos.

Ignacio Jiménez

BENEDICTO XVI, *Deseo de Dios. Catequesis para el "Año de la Fe",* Ciudad Nueva, Madrid 2013, 159 p. ISBN 978-84-9715-273-0.

Nadie podría haber previsto la renuncia al pontificado de Benedicto XVI, teniendo en cuenta que había promulgado un Año de la Fe el 11 de Octubre de 2012, que se prolongará hasta el 24 de Noviembre de 2013, Fiesta de Cristo

Rey. Porque lo normal es que el papa hubiera seguido al menos hasta esa fecha, de no ser por los condicionamientos que se le han acumulado hasta el punto de verse obligado a retirarse a mitad de la celebración de esta conmemoración. No obstante, en los cuatro meses que transcurrieron desde la proclamación del Año de la Fe ha tenido ocasión de realizar 19 catequesis sobre el tema, en las que brillan tanto la profundidad como la claridad, como propias de una persona tan bien preparada en los terrenos de la fe, especialmente en teología. Destacan de manera apreciable los títulos dados por él mismo a estas catequesis, ya que revelan una profunda preocupación pedagógica, capaz de hacer el mensaje asequible a todo tipo de personas, tanto creyentes, como no creyentes de buena voluntad. La intención que unifica estos mensajes es la de volver a mostrar la belleza de nuestra fe, a la luz del Concilio Vaticano II y del Catecismo de la Iglesia Católica. Empieza preguntándose qué es la fe, para completar este tema con la fe de la Iglesia. A continuación trata sobre el deseo de Dios, junto con los caminos que llevan al conocimiento del mismo Dios. Uno de los temas más queridos de Benedicto XVI se centra en mostrar que la fe en Dios es de carácter razonable. Luego se interesa por el modo conveniente de hablar de Dios, deteniéndose especialmente en su designio de benevolencia hacia la humanidad, manifestado en las etapas de la historia de la Revelación. Posteriormente, a partir de María, modelo de fe obediente, aborda el misterio de la Encarnación para concluir en Jesucristo como mediador y plenitud de toda la Revelación. Tres catequesis están dedicas específicamente a artículos del Credo: Creo en Dios; Creo en Dios Padre Todopoderoso; Creo en Dios, Creador del cielo y de la tierra, Creador del ser humano. Un punto que trata de manera intencionada es el relacionado con las tentaciones de Jesús, en conexión con lo que significa la conversión por el Reino de los Cielos. La conclusión de estas catequesis enlaza explícitamente con el comienzo de todas ellas, pues la última de todas está dedicada a ponderar cómo la fe es el bien más valioso que poseemos. Realmente este volumen constituye una verdadera joya porque sólo una persona como Benedicto XVI podía ser capaz de decir tanto, tan brevemente y con tanto acierto y unción. Miguel Gutiérrez

BENEDETTO XVI, *Pensieri sull'ambiente,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 63 p. ISBN 978-88-209-8689-6.

Lorenzo Tagliaferri y Edmondo Caruana han recopilado en estas breves páginas todas las enseñanzas que ha manifestado el papa Benedicto XVI sobre la ecología, tomadas de sus discursos, homilías, mensajes, encíclicas y consideraciones durante el rezo del Ángelus, aunque se han limitado a todo lo relacionado con este tema entre Abril de 2005 y Diciembre de 2010. Este librito (casi un folleto) está dividido en seis capítulos: desarrollo; protección de la creación; alianza entre el hombre y el medio ambiente; turismo y medio ambiente; globalización y responsabilidad para con la humanidad débil. Como es natural no se trata en estos textos de comportarse con la naturaleza como haría un pensamiento neopagano o panteísta. Se trata de respetar el sabio proyecto de Dios sobre la creación, para no someterla a un uso puramente instrumental o arbitrario. La naturaleza está transida de trascendencia, de manera que se convierte constantemente en vehículo de la manifestación divina al hombre. En el respeto a la naturaleza tiene su primacía el respeto al hombre, antes que a cualquier otra criatura, desde su concepción hasta su muerte. El no respetar al hombre, como producto supremo de la naturaleza, acaba volviéndose contra

ella, desestabilizándola y dañándola. Entra también en juego el tema del hambre en el mundo, con el reparto tan desigual que hay en nuestros días de los bienes alimentarios. Y, junto con esto, el problema del desarrollo sostenible, que puede garantizar la supervivencia de los humanos en el planeta. Es de notar, en un papa de corte tan intelectual, la sincera preocupación por la naturaleza y el desarrollo, como podrá comprobar cualquiera que lea estas páginas, llenas de sensibilidad, de sentido de la responsabilidad y de sentido común. En todas ellas parece hacerse eco de las aspiraciones de los pobres de la tierra.

Miguel Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *¡Abrid las puertas a Cristo! Meditaciones sobre Juan Pablo II*, Mensajero, Bilbao 2012, 108 p. ISBN 978-84-271-3399-0.

Este libro tiene por objeto acercar al lector a la figura de Juan Pablo II con motivo de su beatificación. Contiene una serie de intervenciones que Benedicto XVI ha querido dedicar a su admirado predecesor. En general estas intervenciones han tenido lugar en celebraciones eucarísticas, en los comentarios que el papa suele hacer en el momento del rezo del Ángelus o Regina Coeli, o dentro de discursos pronunciados en viajes apostólicos, en audiencias o en encuentros. Se han seleccionado los textos de mayor contenido, dejando de lado los que son más ocasionales o fragmentarios. En todos estos textos se constata la memoria siempre viva, para Benedicto XVI, del papa Juan Pablo II, así como la profunda adhesión suya a lo que significó su pontificado para la Iglesia, todo envuelto en una profunda admiración personal. Se nota en estas conmemoraciones de su pensamiento la recurrencia de aquellas palabras pronunciadas durante la misa del comienzo del pontificado de su predecesor: ¡No tengáis miedo! ¡Abrid, más aún, abrid de par en par las puertas a Cristo. Este pensamiento de Juan Pablo II pareció sonar como un eco en la homilía con la que comenzó su ministerio Benedicto XVI: ¡No tengáis miedo de Cristo! Él no quita nada, y lo da todo. Quien se da a Él recibe el ciento por uno. Sí, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo, y encontraréis la verdadera vida. Benedicto XVI aspira por tanto a que toda la humanidad ponga a Cristo en el centro de sus vidas, porque sólo de esta manera los hombres y mujeres alcanzarán lo que desean, hasta el punto de poder vivir una vida realmente apasionante. Subraya de manera especial el carácter sacerdotal de toda la existencia de Juan Pablo II, al mismo tiempo que subraya su condición de filósofo y teólogo, que ha ensanchado el ámbito de la racionalidad enriqueciéndola con las aportaciones de la fe. También es para él digna de consideración la faceta que tiene Juan Pablo II como apóstol de la divina misericordia. Todo esto unido a una vinculación muy especial con los jóvenes, especialmente a través de las Jornadas Mundiales de la Juventud. Y tampoco deja de recordar la convicción que tuvo Juan Pablo II de que sobrevivió al atentado que sufrió en la plaza de San Pedro gracias a la intervención de *una mano materna*. El libro se cierra con la homilía pronunciada por Benedicto XVI con motivo de la beatificación de Juan Pablo II.

Miguel Jiménez

BERGMANN, S.,-BLINDOW, I.-OTT, K., (ED.), *Aesth/Ethics in Environmental Change. Hiking through the arts, ecology, religión and ethics of the environment,* Lit Verlag, Münster 2013, 210 p. ISBN 978-3-643-90292-4.

En estas páginas se plantea la cuestión de si la estética y la ética pueden ser integradas a la hora de proteger los hábitats, los lugares y los espacios. Se

busca el modo de que las artes ensanchen nuestra percepción de la naturaleza y profundicen la ética medioambiental. También vale la pena preguntarse si un paisaje puede ser definido solamente en términos de valores económicos y ecológicos. Este tipo de cuestiones se enfocan en este estudio desde los puntos de vista de las artes, la ética medioambiental, la ecología, los estudios religiosos, la teología, la historia del arte y la filosofía. Este libro cataliza la reflexión sobre la estética y la dimensión espiritual en las humanidades medioambientales, y esto ofrece percepciones transdisciplinares, a la luz del desafío de la sostenibilidad y de los cambios que se van produciendo en la sociedad y en nuestro entorno. Los temas que se tratan son de un gran interés, todos ellos relacionados con lo que es el tema fundamental de la colección de estudios sobre la religión y el medioambiente. Entre ellos destacan el papel de lo sagrado en la tierra, y de la tierra; el posible conflicto que puede plantear para el paisaje la conservación de la naturaleza o más bien su recreación; el tema del paisaje esencial se presenta como unas cuantas fotografías paisajísticas; otro de los temas quiere adentrarse más allá de la belleza; en otro se nos habla del espacio en que se encuentra su autor; otro relaciona lo bueno, lo malo y lo feo; otro reflexiona sobre el marco, sugiriendo la posibilidad de superar sus límites; otra colaboración está dedicada a las fuerzas de la naturaleza; otro estudio nos presenta el *lavado del agua* como una forma práctica de sanear lugares azotados periódicamente por tormentas, para convertirlos en lugar de contemplación pública, utilizando técnicas del zen de un modo pragmático; otro describe la estética profunda en relación con el corazón del mundo; otro nos habla de las lindes de lo sagrado en tiempos de cambio climático; otro habla de las construcciones de los Países Bajos en los paisajes de invierno de su país; el último de los estudios nos habla sobre la conciencia sensomotora en un paisaje de playa. El volumen hace honor a la serie como una colección de estudios, ya que no tiene ninguna introducción al conjunto de los trabajos, ni tampoco una conclusión o algo similar. No obstante una cierta síntesis mana de la lectura de todos ellos, a favor de una integración de la ética y la estética a la hora de respetar o recuperar zonas o espacios medioambientales. Trinidad Parra

CÁCERES ROLDÁN, A. M., O.S.A., *Iglesia y Globalización. La herencia de Juan Pablo II y la novedad de Benedicto XVI,* Mensajero, Bilbao 2012, 161 p. ISBN 978-84-271-3207-8.

La editorial Mensajero nos trae en un práctico formato, una obra del religioso agustino Aldo M. Cáceres, ya versado en temas relacionados con la religión y la cultura tratados básicamente desde el punto de vista de la filosofía y la teología moral. Partiendo el autor de la no indiferencia de la Iglesia a los desafíos planteados en su contexto global y de la necesidad de que su misión social sea "profética y fructífera" para entender mejor el mundo actual, en esta ocasión y como el título del libro indica, aquél nos ilustra sobre el fenómeno multidimensional de la globalización y la valoración y comprensión que la Iglesia tiene desde el aporte de los "hombres de Iglesia", particularmente desde la "herencia de Juan Pablo II y la novedad de Benedicto XVI". El fin es ofrecer unas claves de lectura sobre la manera en que la Iglesia viene abordando esta realidad de la globalización por medio de la Doctrina Social de la Iglesia o sus enseñanzas sociales (las cuales, como se puntualiza en uno de los documentos aportados, "deben anclarse en los principios inmutables de la ley natural impresa por Dios Creador en todas y cada una de sus criaturas e iluminada

escatológicamente por Jesucristo"). Al mismo tiempo, se pretende resaltar cómo la globalización continúa siendo objeto de estudio. La estructura de esta obra viene a responder en cierta manera a la manera en que se ha ido desarrollando tal estudio hasta ahora en la Iglesia. Dividida aquélla en tres partes tras la introducción del autor, en primer lugar se hace aquí una aproximación descriptiva al contexto actual de la globalización dejando al descubierto su realidad polisémica y procesual, sus múltiples rostros en sus aspectos positivos y negativos, con la finalidad de llegar al "otro rostro" de la globalización como "nuevo signo de los tiempos" que no nos es ajeno o como "lugar" desde donde apelar a la conciencia y a la responsabilidad de todos, creyentes o no creyentes, tal es la intención de Aldo Marcelo Cáceres. Desde el punto de vista creyente, el diálogo fe-cultura y la Doctrina Social de la Iglesia se muestran como los instrumentos más idóneos para ofrecer una necesaria fundamentación y orientación ética (previo discernimiento ético) de la globalización, así como una reflexión o interpretación teológica de este fenómeno, una "teología de la historia", para que sea vivido "de forma relacional, en comunión y participación", como se justifica en la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*, documento protagonista en este libro. Siguiendo el autor, parece, más un orden cronológico de personajes y circunstancias que de contenidos, la segunda parte del libro desarrolla dicha orientación ética desde el legado social de Juan Pablo II y su conocido interés de "guiar y formar la conciencia humana", hacia un nuevo orden mundial que nutra de un "humus ético" la globalización. Y lo hace por medio de la visión de una solidaridad global o bien una "globalización de la solidaridad" (categoría ésta por él introducida en la Doctrina Social de la Iglesia) que reconstruiría por tanto el "ethos" en pro del Bien Común Universal. Sin embargo, para llegar a esa "globalización de la solidaridad" evitando rupturas y daños, se hace necesario implicar a la "caridad en la verdad" y la "lógica del don" o también llamada "espiritualidad de la donación". Es lo que aborda la tercera parte del libro, como novedad teológica y espiritual, a través de la ya mencionada encíclica de Benedicto XVI, el cual amplía la lectura de su predecesor sobre la dinámica actual de la globalización, definida por él como "interdependencia planetaria". Se consigue de esta manera encauzar las realidades globales a una mayor humanización y promover un auténtico desarrollo a escala mundial, un bien común global. Ello necesitaría de un gobierno o una autoridad que sepa articular y mantener en íntima unión el principio de solidaridad y el de subsidiaridad, obligando éste a una articulación en distintos niveles y planos que colaboren entre sí. Se unen así por tanto, espiritualidad y orientación ética en las propuestas de Benedicto XVI y Juan Pablo II respectivamente, como tarea encomendada a todos ante el reto de la globalización. Dos vías que generan, según señala el autor agustino en su conclusión, un nuevo sentido de consecuencias planetarias, una renovación espiritual que impele a retornar al interior y que pone a la vida como centro (y al amor, se podría añadir), según el deseo de Jesús de que "todos tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10,10), creyentes y no creyentes. Este caminar conforme al Espíritu es lo único que da garantía al proceso. Hermoso apunte final para un libro muy actual e interesante en sus propuestas. Se concluye con una generosa bibliografía (de predominio castellano) aunque se echa en falta un breve índice de abreviaturas y siglas así como, en el contenido, un lenguaje más "inclusivo" en general. Felicidad Prieto

CARRERA MEJÍA, A., *Experiencia de los Ejercicios Espirituales en D. Pedro Legaria,* Esclavas de Cristo Rey, Burlada (Navarra) 2012, 205 p.

D. Pedro Legaria muestra a través de sus escritos espirituales que pertenece a esa innumerable muchedumbre de hombres y mujeres que se dejan guiar por el Espíritu Santo, que por ello manifiestan una unión estrecha con Dios y una entrega especial a Jesús de Nazaret, con lo que se convierten en personas capaces de mirar la historia, el mundo y al ser humano con los ojos de Dios. Los matices de Dios que han experimentado en su propia vida, los aportan luego a la humanidad: misericordia, compasión, profundidad, delicadeza. D. Pedro Legaria vivió en continua presencia de Dios y entregado completamente a los demás, en una unión indisoluble de ambos amores. En su vida la experiencia de los Ejercicios Espirituales lo dejó totalmente marcado, hasta el punto de fundar una congregación para que se dedicara a su difusión y extensión, como finalidad principal. Estuvo siempre de acuerdo con la famosa frase de san Ignacio de Loyola en la que confesaba: *los ejercicios espirituales son todo lo mejor que en esta vida se puede pensar, sentir y entender.* En la experiencia de los Ejercicios notó cómo se moldeaba su corazón, hasta hacerlo experimentar cómo era amado por Jesús y sentir el impulso irreprimible de amar como lo hizo Jesús mismo. Todo esto lo ha heredado como carisma la congregación fundada por él: la Congregación de Esclavas de Cristo Rey y del Apostolado Seglar de Ejercicios. Lo expresado hasta ahora servirá para que pueda obtenerse un gran provecho de los escritos espirituales de D. Pedro Legaria, que están presentados en este estudio en el contexto espiritual e histórico en el que vieron la luz. En los capítulos 1º y 2º la autora nos ofrece una semblanza histórica y biográfica del fundador. Los capítulos 3º al 8º se dedican a colocar la experiencia y los escritos de D. Pedro en el contexto del movimiento de los Ejercicios Espirituales tal y como se vivía en su época, destacando sobre todo la gran influencia que tuvo el *Principio y Fundamento* en la orientación de una vida dedicada a *ser todo de Dios, consumirse y agotarse en la presencia de Dios*. Los apuntes espirituales propios, redactados durante sus experiencias de Ejercicios Espirituales están contenidos todos en el capítulo 9º. La autora aspira a que estas páginas sirvan para promover el mejor conocimiento de la herencia espiritual de D. Pedro Legaria tan inmerso en la espiritualidad ignaciana como pocas personas lo han estado durante su vida. De hecho los apuntes espirituales de Ejercicios ocupan más de la mitad de las páginas de esta publicación. Siendo estos apuntes espirituales de Ejercicios el corazón del volumen, la autora los preludia muy adecuadamente describiendo el marco histórico en que vivió, así como los rasgos esenciales de su vida. Interpreta los apuntes espirituales de D. Pedro introduciéndonos en sus vivencias durante los Ejercicios, extrayendo de ellas lo mejor de su alma y de su espiritualidad. Este estudio contribuirá notablemente a confirmar el carisma de las Esclavas de Cristo Rey, así como a saborear todos los elementos comunes de ese carisma con la espiritualidad ignaciana a través de la experiencia fundamental de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Miguel Gutiérrez

CASTELLANOS, N., *Resistencia, profecía y utopía en la Iglesia hoy,* Herder, Barcelona 2012, 118 p. ISBN 978-84-254-3097-8.

Antonio Nicolás Castellanos Franco, religioso agustino, obispo emérito de la diócesis de Palencia, misionero en Bolivia desde hace más de veinte años y

presidente de la Fundación "Hombres Nuevos", nos presenta a través de la editorial Herder una nueva obra cuyo título viene a proponer tres grandes actitudes en la Iglesia hoy, como acertadamente apunta Pedro Casaldáliga en la "introducción fraterna" que hace de aquélla, a saber: la resistencia (sin claudicación, ni amargura, ni miedo; con coherencia y corresponsabilidad), la profecía (en anuncio, en denuncia, en consolación) y una utopía que no es quimera sino expresión del mismo sueño del Padre de Jesús: el Reino ya presente aquí, hacia la plenitud de la esperanza pascual. Una esperanza que, para Nicolás, es creíble en "pequeños gestos liberadores" que todos podemos acometer en medio de un clima como el actual tan marcado por la desesperación y la frustración. Escrito movido por tres pasiones: por Jesús, por la Iglesia y por la Justicia, el libro, según refería el autor en el acto de presentación del mismo a los medios, pretende ser una respuesta a los interrogantes fuertes que formuló el Cardenal Martini antes de morir, teniendo para ello como "norte" el Concilio Vaticano II por cuyo desarrollo y aplicación apuesta totalmente el autor al considerar que aún no se ha realizado, a diferencia de otros que estipulan la necesidad de convocar uno nuevo. Tal aplicación conciliar posibilitaría una nueva y necesaria hermenéutica integral de nuestra fe y un cambio de paradigma eclesial que iría desde el antiguo paradigma "grecorromano", neoescolástico, teocéntrico y teocrático, roto hoy por la modernidad, hacia uno más acorde con el Evangelio, con una Iglesia que asuma su fuerza mística y profética, que sustituya la controversia y la confrontación por el diálogo y la "oración silenciosa y de los caminos"; que se inspire en la fuerza y sabiduría del Pueblo de Dios ("sensus fidelium", el sacerdocio común de los fieles, apenas estrenado, junto al "sensus infidelium"), así como una Iglesia que se nutra de la Palabra de Dios, del sacramento y espíritu de las Bienaventuranzas. Iglesia que, desde "la utopía de Jesús de Nazaret", su vida, muerte y resurrección, recupera el rostro dado en el Vat. II como Iglesia Misterio y Pueblo de Dios, comunión de comunidades. Todo ello moviéndose entre la "vuelta a las fuentes", a los orígenes cristianos, y el "aggiornamento", es decir, la apertura más allá de viejos esquemas. Tal es la propuesta de este libro, que es fruto de la experiencia misionera activa y contemplativa de este inquieto autor, en comunión con quienes están "en el reverso de la historia", como lugar propio de la Iglesia, por ser el lugar preferido de su Maestro. Con un lenguaje sencillo, cercano, respetuoso, directo y atrevido, Nicolás Castellanos va desplegando a lo largo de los ocho capítulos que componen el libro, este nuevo paradigma y los rasgos y claves que lo caracterizan y constituyen sus líneas de fuerza. Sorprende gratamente el tono positivo de la exposición, que no cae en la acritud al describir situaciones dentro de la Iglesia desconcertantes y francamente "mejorables". Al contrario, el autor va creciéndose "en línea propositiva", práctica, comprensiva, sin quedarse en la mera denuncia profética sino avanzando hacia el anuncio y la presentación de unas alternativas eclesiales en consonancia con los actuales signos de los tiempos y en el espacio de una sociedad plural, compleja, multicultural y convulsa como lo es la nuestra. Remarca, eso sí, la originalidad de la realidad latinoamericana que tan cerca vive él, así como las grandes posibilidades de la particular idiosincrasia de los pueblos que la forman, en el modo de concebir y soñar, integralmente, el mundo, el ser humano y la colectividad. Parece hacerlo no con la intención simple de trasladar modelos, sino con esa otra, da la impresión, de hacernos despertar de un "eurocentrismo" eclesial que, aparte de no ser fiel a la enorme riqueza de la Iglesia "católica", se repliega en un paradigma caduco y lejano al Evangelio. No se queda ni se va "por las ramas" Nicolás Castellanos

al hacer sus propuestas y declarar que otra Iglesia es posible y necesaria hoy, puesto que, aun apelando al coraje evangélico para hacer realidad este sueño, recuerda que sólo el Espíritu es el que "renueva y hace nuevas todas las cosas". Un protagonismo éste tantas veces olvidado en el discurso eclesial, pastoral y teológico. Apoya la lectura del texto con escasas notas a pie de página, suficientes para no hacer aquélla pesada. Con el epílogo de José Ignacio González Faus recalcando la necesidad de este nuevo paradigma de Iglesia, finaliza este pequeño pero atractivo libro, abierto a todos, que rezuma en cada una de sus páginas pasión por Jesús y por el Reino, y esperanza por realizar juntos ese "sueño del paraíso perdido". Bien merece el libro el color verde esperanza de su cubierta. Magdalena Peña

CIPRIANI, N., *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín,* Editorial Guadarrama, Guadarrama (Madrid) 2013, 531 p. ISBN 978-84-92645-37-4.

El autor de este estudio sobre la espiritualidad de San Agustín comienza reconociendo que la enseñanza espiritual del santo no está concentrada en un libro dedicado exclusivamente a este tema, sino que está diseminada a lo largo de todas sus obras. El gran número de obras, cartas y discursos, que dejó tras de sí, hace todavía más ardua la tarea de síntesis que se pretende lograr en este libro. El autor da cuenta de una cantidad de estudios parciales ya existentes sobre la espiritualidad agustiniana, así como de algunos estudios de conjunto que, por modernizar de alguna manera dicha espiritualidad, la acaban falseando. Por otro lado, la seriedad con la que el propio Agustín acometió la revisión de sus obras, hace que un estudio sobre su doctrina espiritual tenga que tener en cuenta las variantes y correcciones que él mismo fue haciendo de sus propios escritos, porque siempre estimó que todo lo que había hecho podría mejorarse y por eso intentó siempre progresar en los temas que quiso transmitir. El autor también nos advierte de que esta obra no pretende ser exhaustiva, sino que intenta tocar los puntos más importantes, enfocados sobre todo desde la perspectiva considerada central en el pensamiento de San Agustín, que no es otra que el plan de Dios sobre la historia de la humanidad. El hecho de que este libro no haya sido concebido exclusivamente para profesores de patrística, para quienes huelgan muchas precisiones mentales e históricas, hace que Nello Cipriani haya cuidado hacer alusión a las concepciones históricas y culturales del tiempo en que vivió San Agustín, dejando para las notas a pie de página las nuevas perspectivas abiertas en el campo de la teología y de la experiencia de la Iglesia. El contenido de todo el libro está organizado en tres partes: en la primera se tratan los fundamentos o presupuestos antropológicos y teológicos de la espiritualidad agustiniana; en la segunda se tocan los aspectos esenciales de la vida cristiana, con atención especial a las virtudes teologales; en la tercera se expone el camino o itinerario que lleva desde la conversión a la perfección de la vida cristiana. El autor sintetiza la perfección de la vida cristiana desde el punto de vista de San Agustín en una especie de prólogo, que sería nuestra vida actual, en la que ya deberíamos ir viviendo por anticipado lo que será la vida del cielo. Sabiendo que, puesto que estamos llamados a la visión del esplendor de Dios sin ningún tipo de obstáculo, en esta vida convendría no apartar ni un momento nuestra mirada de un fin como el que nos espera, sometiendo nuestro cuerpo a servidumbre, practicando con gozo y de corazón las obras de misericordia, perseverando en la oración y adhiriéndonos con todas nuestras fuerzas

a la fe recta, la esperanza firme y la caridad pura. Todo ello en un contexto mental en el que el cristiano debe seguir tendiendo siempre la perfección, con la conciencia de que, se perfeccione en lo que se perfeccione, nunca alcanzará del todo la perfección completa deseable hasta que llegue al reino del Padre. Solamente nuestra propia resurrección nos proporcionará, por don de Dios, la perfección a la que hayamos estado aspirando durante nuestra vida terrena. Con un complemento al que aspiramos también ardientemente en este vida terrena, que no es otro que el de la espiritualización de nuestro cuerpo, en modo semejante al que se espiritualizó el cuerpo de Jesús tras su resurrección. Todo culminará en el cielo, en un sábado sin ocaso, en el que se cumplirá para todos el descanso del séptimo día, similar al que Dios se tomó tras completar la creación. En esta ciudad de Dios reinará la armonía más completa, no sólo entre los hombres y mujeres, sino también con los ángeles, disfrutando todos de la máxima felicidad humana posible. Miguel Gutiérrez

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Santos Doctores de la Iglesia. Catequesis de Benedicto XVI*, EDICE, Madrid 2012, 404 p. ISBN 978-84-7141-773-2.

A semejanza quizá del feliz volumen editado por la librería *Editrice Vaticana* con las Catequesis de Benedicto XVI sobre los Doctores de la Iglesia Universal, la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis (Subcomisión Episcopal de Catequesis) de la Conferencia Episcopal Española (CEE), nos ha querido presentar el que constituye el octavo volumen de la colección "Catequesis hoy", de EDICE, con el atractivo especial de celebrar ya la reciente incorporación en octubre de 2012, de dos nuevos doctores como santa Hildegarda de Bingen y especialmente para nosotros san Juan de Ávila, con ocasión además del inicio del *Año de la fe* y al comienzo del Sínodo de la "Nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana", eventos estos que sin duda quieren verse reforzados por el ejemplo de vida y santidad de todos aquellos. Por tanto, el libro que tenemos a bien disfrutar ahora y dirigido a todos, es una recopilación de todas las catequesis del Papa Benedicto XVI pronunciadas en audiencias generales de los miércoles, sobre los Doctores y Doctoras (que aun pocas, también las hay a Dios gracias) de la Iglesia, unificando para ello las ya publicadas en números anteriores de la colección e incluyendo aquéllas dedicadas a nuevas figuras, como las referidas antes de san Juan de Ávila y santa Hildegarda de Bingen, así como de san Roberto Belarmino, san Lorenzo de Brindis, san Francisco de Sales y san Alfonso María de Ligorio. El recorrido parte desde el S. IV, con san Atanasio de Alejandría, hasta concluir en el S. XIX, con santa Teresa de Lisieux. La introducción corre a cargo del Cardenal y Arzobispo Emérito Castrense José Manuel Estepa quien, aparte de agradecer a Benedicto XVI estas "bellísimas y profundas catequesis" y ponderar, con la presente edición, el buen servicio catequético de la Subcomisión Episcopal de Catequesis de la que es miembro, expresa especialmente su agradecimiento a partir de su recorrido y experiencia personales, a los cuatro doctores españoles presentes ya entre la larga lista existente, es decir, san Isidoro de Sevilla, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y san Juan de Ávila. Seguidamente, Mª Encarnación González, Postuladora de la Causa del Doctorado de san Juan de Ávila, al referir al largo camino realizado desde 1970 en ésta, hace del prólogo que elabora, una sucesión de sentidos agradecimientos y reconocimientos: a las personas empeñadas en los diversos trabajos de la Causa (expertos y demás

personal de la CEE) y a la santa Teresa de Jesús, a quien da un lugar relevante en este camino, confiándole en su momento los pasos a dar en él para que fueran en buena dirección (dada la admiración que la santa profesaba a su contemporáneo amigo san Juan de Ávila, a cuyo buen criterio ella confió el libro de su "Vida" para que él hiciera una valoración justa del escrito, ¡y bien que lo hizo!). Asimismo, agradecimiento particular a la Compañía de Jesús, a la que Juan de Ávila amaba entrañablemente como a su fundador San Ignacio de Loyola, dando buena muestra de ello por el gran número de discípulos que aquél envió a la Compañía, y por legarles finalmente su cuerpo, una vez fallecido (hoy efectivamente descansan sus reliquias en la Iglesia, hoy Basílica, de la Compañía de Montilla). Y finalmente agradecimiento a Dios no sólo por el regalo del doctorado de san Juan de Ávila, del que se hace eco este libro, como "signo agradecido", sino también por el momento concreto de darlo, al ser proclamado Doctor de la Iglesia en el pórtico de los dos acontecimientos eclesiales antes mencionados, siendo aquí tanto él como el resto de Doctores, "faros luminosos y seguros para la nueva evangelización", según decía el Papa. Este logro es para Mª Encarnación, el término de un camino y a la vez "acuciante punto de partida" para un conocimiento veraz a través de todos los sentidos, del santo Maestro Ávila, que sigue interpelándonos hoy día. Aunque lo mismo se puede decir del resto de Doctores y Doctoras de la lista, la cual está ahí para que ellos y ellas, desde el reconocimiento que les es debido, nos sirvan de testimonio vital de una entrega personal y completa "a Quien sabemos nos ama", dejando abierta la puerta al Espíritu. Tras la introducción y el prólogo a los que se ha aludido ya, se suceden 34 catequesis de Benedicto XVI por cada uno de los Doctores existentes (curioso comprobar la falta de la catequesis sobre san Pedro Crisólogo). Acompaña cada catequesis una cita de la figura tratada, una imagen en blanco y negro de la misma (o foto de época, para la santa de Lisieux) y unas brevísimas líneas sobre su biografía y su enseñanza para nosotros. Completa el libro un práctico cuadro de los 35 Doctores de la Iglesia Universal existentes en la actualidad ordenados por año de nacimiento.

Felicidad Prieto

DE LES GAVARRES, A., *Teresa de Lisieux y la santidad,* Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012, 142 p. ISBN 978-84-9805-595-5.

El autor manifiesta el deseo que lo ha movido a escribir este libro, que no es otro que el de animar a todos los lectores a entrar en la escuela de santidad de la santa carmelita. Sobre todo porque él mismo subraya cómo el camino de la infancia espiritual, tan característico de Teresa de Lisieux, supone un verdadero retorno a las fuentes evangélicas, por parte de una chica joven que se quedó literalmente fascinada por el mensaje de Jesús. Es curioso cómo su propia hermana Paulina, no entendió el tipo de santidad de su hermana, por el simple hecho de que no se manifestaba a través de fenómenos extraordinarios. El autor pretende aportar una nueva luz sobre el conjunto de paradojas que jalonan la vida de la santa, enmarcada en todo y por todo en una vida sumamente sencilla. A esto se añade la pretensión, que ella misma manifestó en vida, de ofrecer su pequeño camino a todo el mundo, para que pudieran vivir la intimidad con Jesús de manera semejante a como ella la vivió, sin salirse un punto de lo que puede ser una vida totalmente corriente. Curiosamente, una persona tan sencilla, tuvo una muerte extraordinariamente desconcertante, en medio de un torrente de dudas serias sobre la fe, lo que en aquella época se consideraba

una muerte propia de una pecadora, como expresó su propia hermana Paulina, en una declaración más en la que manifestaba el profundo desconocimiento que tenía del alma de su hermana Teresa. Teresa siempre estuvo convencida de que el camino de la Infancia Espiritual, no era un don concedido a ella sola en exclusiva, sino una oferta de santidad real para todo tipo de personas, especialmente para las que pensaran que en su vida no había nada que les permitiera ser santas. Su santidad acrisolada, en tan pocos años de vida, es un testimonio muy valioso de lo que puede considerarse en la santidad como esencial o como accidental. A partir de aquí el autor se centra en comparar la doctrina de Juan de la Cruz con el itinerario interior seguido por Teresa. Sin negarle cuanto de acertado pueda tener esta parte de la obra que comentamos, opino que se fuerza algo el paralelismo entre lo que dice Juan de la Cruz y lo que vivió Teresa de Lisieux. En primer lugar porque soy de la opinión de que la descripción que hace Juan de la Cruz de las etapas interiores por las que pasa el alma, no tienen por qué ser exactamente iguales en todas las personas. Y todavía más si se tiene en cuenta que Teresa de Jesús afirma que, por alto que vuelve un alma, puede verse en determinadas ocasiones como si estuviera todavía a los principios. Hasta tal punto que, cuando se le recuerdan a Teresa de Lisieux las afirmaciones de Juan de la Cruz, para consolarla en su desolación final, ella argumenta que no las experimenta en esos momentos finales de su vida. Con todo lo dicho, no se puede negar que el autor conoce profunda y entrañablemente a Teresa de Lisieux y ofrece un cuadro de su santidad, que puede servir de estímulo para muchas personas que se crean apartadas de esta posibilidad, colaborando así con este estudio a la extensión del camino de la Infancia Espiritual a personas que desconozcan su existencia o que ignoren en qué consiste.

Miguel Gutiérrez

DE MELLO, A., *Buscar a Dios en todas partes. Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio,* Mensajero, Bilbao 2012, 213 p. ISBN 978-84-271-3225-2.

Anthony de Mello es sobradamente conocido por sus libros de espiritualidad, muy numerosos a pesar de haber muerto prematuramente. Este libro está compuesto a base de charlas de Anthony de Mello, pero se han seleccionado las que tienen que ver con la experiencia conocida como los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Con este libro se nos acerca a lo que fue la fuente y el manantial de su propia vida espiritual. Como buen jesuita, siempre fue fiel a la práctica de los Ejercicios Espirituales y mostró también un gran empeño en ayudar a otras personas a ser "buenos directores de Ejercicios". El material que se publica en estas páginas corresponde a un curso que desarrolló Anthony de Mello en 1975, para siete jesuitas y siete religiosas, en una serie de conferencias que basaron en su totalidad sobre los Ejercicios Espirituales. Los editores se han preocupado de aclarar la terminología utilizada por Anthony de Mello en sus charlas y han organizado el material conforme al orden natural de los Ejercicios Espirituales, ya que las charlas originales no seguían estrictamente ese orden. Aquí es de justicia resaltar el gran trabajo realizado para rescatar el texto original (apuntes de uno de sus oyentes), que no se encontraba precisamente en buen estado. Por lo que respecta a su contenido, uno de los mensajes más evidentes que transmite Anthony de Mello en este curso consiste en mostrar que los distintos amores que se dan en la vida humana no se estorban entre sí, siempre que cada uno de ellos ocupe el lugar que le corresponde en el

corazón de la persona. Anthony de Mello sintetizaba lo que significaban para él los Ejercicios Espirituales diciendo que los consideraba un curso intensivo para centrar nuestros corazones en Dios. Siempre estuvo convencido de que la satisfacción completa de la persona sólo se encuentra en el amor infinito de Dios. Como no podía ser menos, todo el libro brilla con el estilo cercano, directo y brillante tan propio del jesuita indio, que tuvo tanto éxito en sus intentos de ayudar a las personas a despertar al mundo del espíritu. Para las personas que no conocen la experiencia de los Ejercicios Espirituales podrá servir de gran ayuda este texto. Para las que están familiarizadas con ella no les vendrá mal asomarse a este enfoque, tan ignaciano, tan imaginativo y tan entroncado con la mentalidad oriental, aspectos todos que hicieron de Anthony de Mello un escritor y, sobre todo, una persona inolvidable. Por si alguien tuviera dudas de lo que aquí se expone, transcribo una frase del propio Anthony, que los editores han querido que figure como pórtico del libro: *Buscad a Dios en todas partes, de tal modo que el mundo entero se llene de la presencia del Amado*.

Antonio Navas

DE PABLO MAROTO, D., *Espiritualidad Española del Siglo XVI. Vol. I. Los Reyes Católicos,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, 340 p. ISBN 978-84-7068-420-3.

"¿Es posible hacer una historia de la espiritualidad cuando la vida en el Espíritu transcurre en la interioridad de las personas?" Es la objeción a este libro que se adelanta a hacer, en su introducción, su propio autor, Daniel de Pablo Maroto, carmelita descalzo y escritor experimentado en historia de la espiritualidad cristiana y carmelitana, con varios libros de esta temática en su haber. Objeción compartida por otros investigadores en la materia e incluso posiblemente por los propios lectores y lectoras de este libro, sirviendo a su autor para justificarlo al reconocer con honestidad que, a pesar del problema básico y real planteado en aquella pregunta, ello no invalida el hermoso quehacer de "contar lo sucedido" con toda verdad (al menos lo juzgado como más importante), incluyendo las experiencias más íntimas del ser humano, siempre que estén apoyadas en fuentes fidedignas como lo son las propias obras escritas de quienes viven estas experiencias, algunas de las cuales quedan aquí reflejadas. Por otro lado, si bien la espiritualidad se vive en la interioridad, también tiene manifestaciones que sí son objeto de la historia. Es lo que pretende el autor recoger aquí, en esta trabajada obra. Por tanto, lejos de ser una enciclopedia de autores y doctrinas, se ha querido ofrecer, con un lenguaje comprensible, una "síntesis" (apretada) de la historia de la espiritualidad para que cualquier persona interesada (sepa o no del asunto pero culta), pueda tener una información veraz y segura, pudiendo servir además de iniciación en el conocimiento de la historia de la espiritualidad cristiana del S. XVI y de sus autores. Por ello, el autor ha juzgado suficiente tener las obras escritas de los "espirituales" como fuente, sin acudir a otros archivos, aunque aporta una bibliografía fundamental fácil de consultar sobre el tema así como un rico y atractivo aparato crítico para quienes deseen ampliar y profundizar. Daniel de Pablo aborda este estudio siguiendo la cronología, aunque dada la extensión de autores de una época "de transición" como esta que aborda, tan convulsa, se ha optado por dividir dicho estudio en varios volúmenes, ofreciendo ahora un primer volumen con lo acontecido en las cuatro décadas que abarca el reinado de los Reyes Católicos, avanzando en ellas de forma sincrónica por sus diferentes ámbitos (la sociedad,

la política, la religión, la cultura, la espiritualidad…) y estudiando autores y temas desde ellos y no por sus "escuelas" de espiritualidad o por sus familias religiosas, puesto que se ha buscado, más allá del carisma particular de cada autor, la nota común a todos ellos: el seguimiento y la imitación de Cristo así como su vivencia de los grandes dogmas y aspectos del cristianismo (limitado sin embargo al ámbito occidental). Desde aquí se hace una original selección y enfoque de los temas, puesto que se persigue poner cada capítulo en contacto no sólo con cada autor y su tiempo en sí, sino también con su valor eclesial y en particular para la historia de la espiritualidad. Todo ello además alargando su importancia a nosotros para ayudar al lector o lectora a interpretar el pasado en perspectiva de presente y de futuro, percibiendo su valor actual, sobre todo testimonial y vivencial, en una época como la presente con su propia complejidad donde se busca, con avidez incluso, la credibilidad de los "testigos" sobre lo especulativo y las ideologías, puestas hoy en crisis y en permanente "cuarentena". El recorrido en estas páginas es casi vertiginoso: el escenario histórico de "encuadre" del tiempo aquí tratado, las fuentes doctrinales de sus autores espirituales, los grandes maestros y maestras "espirituales" de este periodo, la reforma de las órdenes religiosas (y la "espiritualidad" de aquélla), los estados de vida; la confrontación entre teología y mística (manifestada aquí dentro del "ambiente mesiánico" creado en la Corona, en algunos representantes de la jerarquía y especialmente entre las mujeres místicas) y, por último, la espiritualidad y religiosidad "popular", conforman los nueve capítulos de esta obra, con presentación casi de bolsillo, a los que se añaden un décimo capítulo de "síntesis" de lo anteriormente escrito y, en definitiva, de un tiempo denso que es previo a la eclosión mística posterior representada en Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Último capítulo que pretende explicitar aún más la importancia de este período y sus protagonistas "espirituales", así como el aprendizaje de la herencia dejada entonces por ellos, procurando darle un sentido práctico y actual en el presente. El libro finalmente se cierra con un útil índice onomástico. Interesante pues y sugerente la nueva e intensa obra de Daniel de Pablo Maroto, que dejará probablemente con más curiosidad y "hambre" a más de uno y de una. Como debe ser en las buenas obras o es conveniente que sea…

Magdalena Peña

DECOCK, W., *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston 2013, 723 p. ISBN 978-90-04-23284-6 .

Está aceptado por muchos especialistas del Derecho e historiadores que los teólogos desempeñaron un papel relevante en la teoría general de los contratos, y que esta difiere del concepto de contrato heredado del Derecho Romano y dominante en toda la Edad Media. En concreto fueron los escolásticos de los siglos XVIy XVII –como Domingo Soto, Luis de Molina o Lessio– quienes hicieron la síntesis entre la tradición moral aristotélico-tomista y el *ius commune* romano-medieval, y ese fue el camino para llegar a una categoría general del contrato. Clave de esta teoría es la "libertad de contrato" o "libertad contractual". Esta libertad se entiende como la capacidad de los individuos de imponerse a sí mismos una obligación contractual en virtud solo de su contrato y del consenso mutuo. En época anterior la exigibilidad del contrato solo en virtud del consenso mutuo se limitaba a algunos contratos muy particulares. Los grandes teólogos moralistas de la época estudiada, no solo pasan de lo par-

ticular a lo universal (de algunos contratos a todo contrato), sino que además reconocen un carácter moral a esta obligación libremente contraída: y es que ellos no veían conflicto alguno entre la autonomía de la voluntad y la comprensión del intercambio contractual en términos morales. Esta síntesis armónica desaparece en los teóricos posteriores, que consideran que no es posible armonizar unos criterios de justicia para los intercambios con la libertad de contrato.

Esta diferencia vendría a matizar la continuidad que algunos establecen entre este concepto de libertad contractual propio de los grandes escolásticos de nuestro siglo de oro y el paradigma económico liberal. De todos modos no es esta relación la que interesa a Decock. Su voluminoso estudio pretende más bien ahondar en cómo los citados teólogos moralistas explican y justifican la libertad de contrato. Para ello comienza analizando el contexto en que dicha síntesis va a producirse y las tradiciones que en ella van a encontrarse (sin ignorar el influjo de los manuales para confesores). Ese estudio da lugar a entrar en los componentes de la teoría general del contrato y las razones que se aportan para la obligación contractual. Largo espacio se dedica luego a estudiar las limitaciones que los escolásticos reconocen a esa libertad contractual, que es la clave de su teoría: limitaciones naturales (los vicios de la voluntad, como son la coerción y el error); limitaciones formales (como son los requisitos legales); limitaciones sustantivas (que tiene que ver con la inmoralidad de determinados posibles objetos de contrato: el caso de la prostitución es el más invocado).

El estudio tiene detrás un amplio examen de autores de la época escogida, pero también de otros autores del mismo tiempo relacionados con aquellos. La única restricción es que solo se han tomado en consideración autores que escribieron en latín, salvo algunas contadas excepciones (por ejemplo, Tomás de Mercado). Ildefonso Camacho

EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A., OAR, *Cuaresma agustiniana,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 190 p. ISBN 978-84-92645-34-3.

El autor parte de la realidad de que la Cuaresma para san Agustín fue un tiempo muy importante a lo largo de su vida de creyente. En su primera Cuaresma (en el año 387), como neófito, se vio sorprendido por la penitencia física de su amigo Alipio, que recorrió el trayecto entre Casiciaco y Milán descalzo. En la Cuaresma del año 391 se estrenó en la predicación como presbítero, y precisamente sobre temas de la misma Cuaresma, como son las diversas prácticas y características espirituales de dicho tiempo litúrgico. A lo largo de toda su vida la Cuaresma conservará un significado especial, por estar ligada a la preparación de los catecúmenos para su bautismo en la noche de Pascua. De esta manera las celebraciones de la Cuaresma estaban ligadas en su interior a su conversión, sus primeros pasos como sacerdote y la preparación para el bautismo de los neófitos. Para él fue de especial importancia rememorar cada año la pasión de Jesús y su resurrección, para no olvidar lo central que resulta este misterio suyo de la vuelta a la vida para nuestra propia fe. El ayuno, la limosna y la oración, prácticas típicamente cuaresmales, eran claramente apreciadas por él, pero animando siempre a no quedarse en la materialidad de su utilización, sino buscando siempre la razón profunda de ser que poseen, y que les confiere su sentido más profundo. Para él siempre estuvo claro algo fundamental de la fe cristiana: que lo que verdaderamente importa es amar a Dios y al prójimo. Aludirá en sus escritos con frecuencia a que esta vida nuestra es como una Cuaresma prolongada que preludia nuestra Pascua eterna tras la muerte. En

esta publicación se ofrece una manera agustiniana de vivir la Cuaresma, empezando por abrir cada día con una frase de san Agustín. La mayor parte de estas frases están tomadas de sus sermones de Cuaresma. A continuación se presenta un salmo, que va acompañado de una lectura bíblica, antífona del himno de Zacarías (Bendito sea el Señor Dios de Israel) o del de María la madre de Jesús (Engrandece mi alma al Señor), junto con unas preces que ayuden a conectar el ambiente espiritual agustiniano con toda la Iglesia en oración. En apéndice se ofrecen los textos de los dos himnos para que se puedan utilizar con facilidad. Cada día se completa con una oración tomada de alguno de los escritos de san Agustín, o de textos suyos modificados para ofrecerlos en forma de oración, y una bendición compuesta con palabras propias del santo. Este libro será de gran utilidad para la devoción de los fieles, ya que muchos agradecen el verse acompañados espiritualmente día a día y, si cabe, más todavía cuando se trata de uno de esos que llamamos "tiempos fuertes", como es indudablemente el de Cuaresma.

Miguel Jiménez

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa. Homilías,* Edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda, Ediciones Rialp, Madrid 2013, 1033 p. ISBN 978-84-321-4317-5.

Esta obra corresponde al cuarto volumen de las Obras Completas de este santo que, con un planteamiento rigurosamente científico, el "Instituto Histórico de san Josemaría Escrivá de Balaguer" está acometiendo entre una de sus tareas. Una edición *crítico-histórica* que está preparada, tal como se indica, por Antonio Aranda, presbítero de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, profesor ordinario de Teología Dogmática en la Universidad de Navarra y de la Università della Santa Croce (Roma). Autor de numerosas publicaciones en diversas áreas de investigación teológica, donde se incluye el pensamiento teológico-espiritual de san Josemaría. Prologada por Javier Echevarría, actual Prelado del Opus Dei quien, como no podía ser menos, resalta con acierto este magnífico trabajo de investigación, la presente edición crítico-histórica constituye en general un comentario analítico y pormenorizado del texto original del libro "Es Cristo que pasa", pero usando realmente la 24ª edición de febrero de 1987 (que es el texto que reproducen todas las ediciones sucesivas de la obra), la cual no difiere sustancialmente al publicado en su primera edición o edición *prínceps*, en marzo de 1973 aunque sí recoge correcciones de algunas erratas, cambios de índice y fechas, etc.). Al mismo tiempo, la actual edición es un estudio detallado del hondo contenido teológico-espiritual que subyace en los textos de san Josemaría aquí recogidos. Aquella primera edición constituyó el último libro editado en vida del santo y, tal como comenta de ella en la presente obra Antonio Aranda, representó un momento relevante dentro del itinerario biográfico y bibliográfico de Escrivá de Balaguer y un hecho importante en la historia del Opus Dei y de la difusión de su espíritu. Ello es así por estar ligado o al servicio de una misión fundacional y pastoral que caracterizó a san Josemaría, pues con las homilías que se incluían en dicha primera edición, buscaba ser un "pastor de almas" que pretende, desde el misterio del Verbo Encarnado, ofrecer el único Camino de santidad cristiana susceptible de ser vivida por todos los cristianos a través del trabajo y demás actividades de la vida ordinaria, al tiempo que buscaba ofrecer un servicio de formación y apostolado universal del Opus Dei. La voluminosa edición que se nos pre-

senta aquí ahora, de más de mil páginas, está estructurada en cuatro partes. La primera es una extensa introducción general que narra o reconstruye de manera contextualizada la historia del proceso de redacción y publicación de las dieciocho homilías, ligadas generalmente a una festividad litúrgica, desde Adviento hasta Cristo Rey, las cuales compondrían la primera edición de "Es Cristo que pasa" (entre 1968 y 1973, aunque la primera homilía se fecha en 1951), en su dimensión universal, es decir, en su edición *prínceps* en castellano y las realizadas después en otros idiomas en vida de su autor. Son textos muy trabajados y elaborados por Escrivá y sus numerosos colaboradores, a partir de materiales previos del autor, de origen escrito (anotaciones, guiones de predicaciones, etc.) y oral (recogidos por oyentes), aunque las dieciocho homilías que en él se recogen (originalmente publicadas por separado), están principalmente basadas en la predicación oral del autor, particularmente en Roma y debidamente adaptadas al modo escrito y para todos los cristianos y no sólo miembros o simpatizantes de la Obra, como era en un principio. La segunda parte se ocupa de la historia y primera edición de su texto original y sus comentarios, incluyendo la presentación escrita que para ésta realizó Álvaro del Portillo. Está distribuida en dieciocho apartados (uno por cada homilía) con el mismo esquema: "nota histórica" del respectivo documento, "líneas teológico-espirituales de fondo" y "texto anotado", es decir, el texto de la homilía en sí junto con comentarios crítico-históricos a pie de página que establecen las principales líneas argumentales, sus conexiones con la Sagrada Escritura, la tradición y el Magisterio, su significado, etc.; todo ello, según matiza su autor en el breve prefacio del libro, con el fin de ayudar al lector o lectora a captar algunos de los rasgos característicos de la enseñanza espiritual del fundador del Opus Dei. La tercera parte recoge los índices generales del libro desde su primera edición de marzo de 1973. Y finalmente la cuarta parte añade a la edición aquí presentada diversos apéndices de carácter informativo. Esta magna obra se cierra con un índice de personas, instituciones y publicaciones. Incluye así mismo, como curiosidad, fotografías a color con varios facsímiles de las correcciones autógrafas del santo a sus homilías.

Felicidad Prieto

FORTE, B., *Pater, Ave, Gloria. Un comentario espiritual a las grandes oraciones cristianas,* San Pablo, Madrid 2013, 101 p. ISBN 978-84-285-4139-8.

Bruno Forte nos presenta en este pequeño libro una reflexión espiritual sobre las tres grandes oraciones del cristiano. El estilo que utiliza es sencillo y ameno, de manera que pueda ayudar a los creyentes a tomar cada vez más conciencia de los contenidos de la fe que están encerrados en estas tres oraciones. El autor cita a san Agustín para dejar constancia de que no hay nada importante en la Sagrada Escritura que no esté contenido en esta preciosa oración que enseñó Jesús. El Ave María está centrado en la figura de la Madre del Señor, tanto en lo que atañe a ella como en lo referido a su intercesión en favor de quienes la veneran. El Gloria es la oración de alabanza por antonomasia, en honor del misterio central del cristianismo: la Santísima Trinidad. Cada oración viene glosada por partes. En unos casos se comenta una sola palabra, como en el caso de "Padre"; en otros se comenta una frase como "perdona nuestras ofensas". Libro para saborear sin prisas y para incorporar a la propia espiritualidad todo aquello que pueda ayudar a vivir más hondamente estas tres oraciones fundamentales para el cristiano.

Miguel Gutiérrez

GARCÍA ÁLVAREZ, J., OSA, *La Paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2013, 199 p. ISBN 978-84-92645-35-0.

Una de las facetas más desconocidas de Fray Luis de León es la de maestro espiritual. Esta faceta no ha sido apenas estudiada, cuando ha sido admirado como teólogo, escriturista o filósofo del derecho. En estas páginas se nos ofrece una semblanza de su pensamiento espiritual, de manera asequible para el lector. La interioridad brilla de modo especial en sus planteamientos, ya que Dios llama a la interioridad del corazón humano, en el que Él habita, con ofertas de paz, de las que está tan necesitado ese corazón. Para invitarnos a la paz Dios se sirve de todas las criaturas que nos rodean. Ese mensaje nos llegará sin falta si nuestros ojos interiores se purifican y nuestros oídos interiores se abren a sus invitaciones a la paz. Por supuesto que la persona a través de la cual se comunica mejor es la de su hijo Jesús, ya que su deseo más ardiente respecto a quienes lo aman es que se acaben pareciendo a su hijo en la mayor medida posible. Este papel fundamental de su hijo en las personas se concreta de forma misteriosa en el sacramento de la Eucaristía, que nos invita en su celebración a la unidad de todos y de todo en Dios, así como a la paz (una vez más) que Él nos ofrece. María, la madre de Jesús, es, para Fray Luis de León, la madre y el modelo de la paz. Esta paz donada por Dios y protegida por María puede vivirla el cristiano en cualquier circunstancia de su vida: en los peligros, en las dificultades, ante el mal que nos acecha. De esta manera en el corazón del creyente no encuentran asilo ni el desánimo ni la desesperanza. Para Fray Luis de León es tan importante el papel que juega en la vida humana la paz que Dios le ofrece, que intenta siempre en sus escritos apaciguar el espíritu, sosegar el alma, convertir al lector en un contemplativo de manera sencilla e intuitiva. El autor de este libro no ha intentado ser exhaustivo a la hora de exponer la espiritualidad de Fray Luis de León. Ha elegido los temas que ha considerado más relevantes de su pensamiento espiritual. La presentación de ese pensamiento se hace en estas páginas en forma meditativa, reflexiva, para que el lector reflexione y piense qué debe hacer, a la luz de lo reflexionado. Esta selección, por otro lado, constituye una invitación a leer las obras de Fray Luis de León, completando así lo que es una publicación que se nutre de la pedagogía de hacer gustar su pensamiento espiritual, de manera selectiva, para estimular el deseo de conocer mejor a uno de los mejores autores espirituales del siglo de oro español. Miguel Gutiérrez

GHIELMI, Mª. P., *I fondamenti della vita spirituale. L´Insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure S.J. (1588-1657),* Edizioni Glossa, Milano 2012, IX+256 p. ISBN 978-88-7105-313-4.

La autora ha llevado a cabo en esta monografía un trabajo realmente relevante para la recuperación de un gran maestro espiritual del siglo XVII en Francia. Autores anteriores, que habían llevado a cabo un análisis parcial de las obras de Saint-Jure, creyeron ver en él rasgos berulianos, cuando tales rasgos apuntan directamente a la tradición espiritual propia de la Compañía de Jesús, a la que perteneció, que no es otra que la tradición espiritual ignaciana. Más todavía: en sus obras se encuentran vestigios claros de la obra de autores espirituales jesuitas como Diego Álvarez de Paz o Baltasar Álvarez. Igualmente es tributario del aprecio de la Compañía de Jesús hacia la Suma Teológica de san-

to Tomás de Aquino, contemplada también a través de los comentarios llevados a cabo por compañeros jesuitas. Saint-Jure es también un avezado biblista, que sabe utilizar con maestría los estudios lingüísticos y exegéticos sobre la Biblia para proporcionar una base sólida a su doctrina espiritual. Lo mismo se puede decir de la notable utilización que hace de los Santos Padres, sobre todo de los Santos Padres Griegos. Cuenta también con la ayuda de muchas traducciones de místicos italianos, españoles y renanos. Todo este conjunto podría sonar a eclecticismo, si no fuera por la unidad intrínseca de que dota Saint-Jure a todos estos conocimientos. En sus páginas no se encuentra por ningún lado el divorcio que puede constatarse en tantos autores, a partir del siglo XIV, entre teología y espiritualidad. Se coloca así en la estela de otros autores que supieron evitar este peligro, como es el caso de Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás, Ruysbroeck o Juan de la Cruz. En sus páginas se puede constatar su interés por fundar la espiritualidad sobre principios sólidos, de los que el más importante, sin lugar a dudas, es la unión con Cristo. Intenta evitar que la persona se pierda en devociones o prácticas espirituales accesorias, ya que eso sería perder de vista lo único esencial. No intenta escribir ningún tratado sistemático, sino escribir para mover a la conversión, al crecimiento espiritual y al amor a Cristo. El público al que van dirigidas sus obras es muy amplio: sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos, aunque a todos ellos se les pide una cierta cultura, que los capacite para hacerse cargo de lo que pretende transmitirles. Los datos teológicos, bíblicos o patrísticos los integra constantemente con experiencia cristiana vivida por los santos y los místicos, de los que valora su experiencia conforme a los fundamentos teológicos más valiosos. Al mismo tiempo que no pierde nunca el contacto con la tradición, Saint-Jure estuvo en contacto con las grandes personalidades espirituales de su tiempo. Un rasgo característico de la síntesis que llevó a cabo consiste en su capacidad para integrar, de acuerdo con su personalidad, el enraizamiento en la tradición y la capacidad de acoger con inteligencia problemáticas más propias de la época que le tocó vivir. Destaca entre sus planteamientos de fondo la sensibilidad con que valora al individuo, con vistas a la personalización de la fe, admitiendo la posibilidad de que todo cristiano, aunque sea laico, entre por el camino de la perfección. En toda su obra puede constatarse una cierta obsesión por la unidad: unidad entre la madurez humana y la vida cristiana, entre las diversas facultades humanas, entre la teología y otras disciplinas, entre Dios y el hombre. Con su estudio Maria Pia Ghielmi ha vuelto a poner ante los ojos del lector a un autor espiritual semiolvidado injustamente. Un autor de una gran calidad, que tiene en su haber enseñanzas todavía válidas para nuestro tiempo. Miguel Gutiérrez

GLENDON, M. A.-HITTINGER, R.-SÁNCHEZ SORONDO, M. (eds.), *The global quest for "Tranquillitas ordinis". Pacem in terries, fifty yearse later. The Proceedings of the Plenary Session 27 April-1 May 2012*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2013, 649 p. ISBN 978-88-86726-29-0 .

La Academia Pontificia de las Ciencias Sociales programó tres sesiones plenarias consecutivas para reflexionar sobre diversos aspectos de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII a la luz de los cambios que se han producido en el mundo en este medio siglo que nos separa de ella. La sesión plenaria de 2011 se había consagrado a los derechos humanos, un tema central de *Pacem in terris*, pero ahora insistiendo especialmente en la libertad religiosa. En esta

ocasión, 18ª sesión plenaria en el año 2012, cuyos contenidos se recogen en este volumen, el tema fue la búsqueda de la paz en el contexto de un mundo globalizado.

Fueron 47 los participantes en la asamblea. De ellos, 19 miembros de la Academia y 18 expertos invitados intervinieron en las sesiones: entre ellos se contaban personalidades relevantes en el ámbito eclesial, político y económico. La coordinación corrió a cargo, en esta ocasión, del prof. Russell Hittinger, del Departamento de Filosofía y Religión de la Universidad de Tulsa (Oklahoma).

Es difícil resumir le contenido porque el programa estaba muy cargado y los que intervinieron abordaron cuestiones muy diversas. Naturalmente la dimensión global de la paz es rasgo común a todos ellos. Fue notable el consenso en torno a la urgencia de establecer una instancia de autoridad a nivel regional y global, en línea con lo que ya apuntaba *Pacem in terris* (que puntualizaba ya hace 50 años cómo había que actuar desde el consenso de todos los pueblos y respetando el principio de subsidiaridad). Pero esta urgencia, que deriva de los retos políticos, económicos y medioambientales a los que la humanidad se enfrenta en un mundo multipolar, contrasta con la tendencia a volver a la *Realpolitik*, lo que nos retrotrae al escenario de Westfalia. Tampoco se ignoró la situación por la que atraviesa la Unión Europea, y no faltaron voces convencidas de que los problemas de Europa no son solo ni principalmente los monetarios o los económicos.

Todo esto se dejaba traslucir tanto en los enfoques de carácter geográficos (que se ocuparon de África, Latinoamérica, Asia, el mundo árabe o la Unión Europea) como en las intervenciones más temáticas (que tocaron una gran diversidad de cuestiones: medio ambiente, migraciones, tolerancia religiosa, tecnologías de la información, cambio climático, democracia, mercados financieros, etc.).

En un ámbito como es la Academia Pontificia no podía ignorarse el papel de la religión en la construcción de la paz, y de modo especial el papel de cristianismo. Y no faltó un cierto escepticismo frente a cualquier intento de valerse del poder político por parte de la religión para construir la paz: parecía más efectiva la acción de la religión a través de iniciativas de solidaridad y de la inserción de personas religiosas en la vida social. Ildefonso Camacho

GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., *Manual de ciudadanía Cristiana. A la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, CEU Ediciones, Madrid 2013, 481p. ISBN 978-84-15382-53-9.

Si la educación para la ciudadanía es objeto de fuertes debates en la España de hoy, ya en 1923 Ángel Herrera Oria en los tiempos en que nacía la Asociación Católica de Propagandistas mostraba la preocupación por crear escuelas de ciudadanía que se distinguieran de los partidos políticos y tuvieran un enfoque más general: para todo ciudadano. La ciudadanía es definida al comenzar este libro como "un estado adquirido de orden jurídico que tiene como objeto definido el contribuir lealmente y continuamente al bien común de la patria" (pág. 9). Con esta definición como base, José Luis González García se propone ofrecer lo que es un manual: un texto que se limita a lo más sustancial de lo que es constitutivo del tema que nos ocupa, la ciudadanía. Lo hace además desde una inspiración cristiana, siguiendo la Doctrina Social de la Iglesia y basándose en los documentos oficiales del Magisterio de la Iglesia según el elenco que se incluye al final de la obra (págs. 397-405). La bibliografía que se cita

(enumerada en las págs. 387-395) permite ver las fuentes de información de que el autor se ha servido en la elaboración del manual.

El punto de partida es el legado del siglo XX, que se ciñe a los conflictos bélicos y descolonización, a los problemas de la ciencia, la tecnología y la política, a la globalización. Siguen luego cinco capítulos temáticos: demografía y equilibrio ecológico; familia; laicidad y laicismo; Occidente en la encrucijada; el hombre, derechos y deberes. El capítulo conclusivo se ocupa de la respuesta cristiana, una respuesta que quiere ser práctica y optimista a la vez: práctica porque busca descender a lo que el cristiano puede y debe hacer; optimista, porque insiste en la confianza con que el cristiano actúa (apoyado en la palabra de Dios, en el poder de Cristo, en la presencia perpetua del Señor, en la promesa del Espíritu).

La selección temática que hemos recogido hará que algún lector eche de menos otras cuestiones que no deberían faltar en la educación para la ciudadanía, y que afectan a la construcción del bien común: en concreto lo que se relaciona con el compromiso en la vida profesional y pública. Quizás esta selección se explica por el carácter polémico con que se abordan los temas, que se refleja en los mismos títulos escogidos para algunas partes del libro: "el suicidio demográfico programado", "la guerra contra el matrimonio y la familia", la irrupción del laicismo en la cultura", etc. Ildefonso Camacho

HANSEN, M., *The First Spiritual Exercises. A Manual for Those Who give the Exercises,* Ave Maria Press, Notre Dame (Indiana) 2013, 178 p. ISBN 10-1-59471-380-4.

El propio subtítulo del libro nos indica que está dedicado a las personas que dan los Ejercicios Espirituales a los demás o, como se les conoce también, a los directores de Ejercicios Espirituales. En la dedicatoria del libro se hace mención de todo tipo de directores de Ejercicios Espirituales, desde los tiempos de San Ignacio de Loyola hasta nuestros días, con especial mención de los primeros compañeros de Ignacio. Junto a la dedicatoria se incluyen dos textos de Ignacio y uno de los Evangelios (citado expresamente también por San Ignacio), haciendo alusión a que demos, sin recibir nada a cambio, lo que hemos recibido gratuitamente. En el primero de los textos de Ignacio se recoge su afirmación de que no conocía nada mejor, para que una persona se pusiera por completo en manos de Dios, que hacer la experiencia de los Ejercicios Espirituales. En el segundo texto se transcribe la oración que figura en la Contemplación para alcanzar amor, de los Ejercicios, y que es conocida en español como el *Tomad Señor y recibid*. El autor se dirige en particular con su libro a las personas que, tras haber hecho la experiencia de los Ejercicios Espirituales, sienten crecer en ellos mismos el deseo de acompañar a otros en la misma experiencia. En los Ejercicios Espirituales se da y se recibe continuamente y en este dar y recibir se hallan presentes cuatro personas: Jesús, Ignacio, el que da los Ejercicios y el que los hace. San Ignacio de Loyola pretendió atender a tres necesidades: proporcionar un retiro espiritual a quien lo deseara; proveer de ejercicios a esta persona que se retira, para que pudiera usarlos también una vez terminado el retiro; enseñar al que hizo el retiro para que fuera capaz de proporcionar dicho retiro espiritual a otros. Quien da los Ejercicios no se debe dejar llevar de la ansiedad, por tres motivos que aduce el autor: cuando proporciona el ejercicio al ejercitante, es éste el que lo aprovecha para su vida; el efecto de ese ejercicio se produce entre Dios y el ejercitante; el que da los Ejercicios no está solo, ya

que el Espíritu Santo lo acompaña para que acierte en su cometido. La experiencia de los Ejercicios Espirituales es útil para cualquier tradición cristiana, esté la persona afiliada a una Iglesia o sea un creyente sin afiliación. Así mismo es una experiencia válida para cualquier tipo de personas: minusválidos, jóvenes, obreros, profesionales, personajes públicos, clase media, pobres, líderes, feligreses de una parroquia, profesores, presos, enfermos, desorientados, perdidos interiormente; en resumen: cualquiera que busque la paz interior. Se recomienda al lector potencial que no lea este libro hasta haber tenido su primera experiencia de los Ejercicios Espirituales. La primera parte del libro está dedicada a *Un amigo de Dios,* en la que se comenta la experiencia de Ignacio y su interés por los Ejercicios Espirituales. La segunda parte es una guía sobre cómo conducirse en una conversación espiritual. La tercera está dedicada al director de unos Ejercicios Espirituales, que debe atender al amor divino, la diferencia entre la luz y las tinieblas, la amistad con Jesús, el servicio divino, todo lo que es común a todas las experiencias de Ejercicios, así como a la forma de mejorar cada vez esa experiencia. El libro termina con una colección de lecturas recomendadas, de gran utilidad para quien se interese por el mundo de los Ejercicios Espirituales. Creo que el autor consigue su propósito, que es el de animar a dar los Ejercicios Espirituales a aquellas personas que, tras experimentarlos, desean acompañar a otros en la experiencia pero se retraen por las dificultades que temen encontrar. Todo el planteamiento es evangélico e ignaciano y está tratado con gran pedagogía, de manera que, cualquiera que se anime a correr el riesgo de dirigir unos Ejercicios Espirituales, encuentrará en este libro una ayuda inapreciable. Miguel Gutiérrez

HUMET, E., *Camino hacia el Silencio. Pedagogía del despertar interior*, Herder, Barcelona 2013, 183 p. ISBN 978-84-254-2953-8.

Quienes hayan oído hablar del tema de la meditación, no tengan experiencias previas de alguna de las formas de oración que se ofrecen desde alguna creencia religiosa, y no sepan cómo entrar vivencialmente en dicho tema por no encontrar ni personas ni referentes que les ayude a ello, pueden hallar un camino a través del propuesto aquí en este "libro iniciático" del catalán Esteve Humet, psicólogo clínico y transpersonal, especializado en meditación y programación neurolingüística (PNL). Ese es el fin perseguido por este autor en la que es su primera publicación en castellano, de la mano de Herder, poniendo por escrito su práctica terapéutica (en grupos de crecimiento personal y terapia individual) a partir de sus conocimientos y su propia experiencia personal y profesional. A ello ha contribuido el P. Estanislau Mª Llopart (ermitaño benedictino de Montserrat) y el jesuita Anthony de Mello de los que el autor se reconoce discípulo, como ya muestra el propio subtítulo del libro, en su referencia al "despertar interior" y su relación con la espiritualidad (en el caso del autor, bebiendo sobre todo de las fuentes del cristianismo y el hinduismo). Esteve Humet pretende aquí de forma sencilla y práctica, animar y facilitar la incursión en la meditación como "camino hacia el Silencio", con una pedagogía que hace del aquel "despertar" su objetivo. Y lo hace a través de una serie de capítulos a modo de ejercicios (como medios, no fines) para que cada cual, una vez leídos o explorados con la debida implicación personal que este recorrido requiere, se elija aquellos que puedan servir para ir a ese umbral en el cual ya el método no sirve, sino la actitud interior, como un salto de confianza a la Vida con mayúsculas y al Maestro interior que habita en cada persona. De

ahí que el autor apele a la flexibilidad de quien lea y practique estos capítulos, según la propia "sabiduría interior". Aporta en este sentido en la introducción del libro, distintas pautas de lectura u opciones que pueden seguirse para que resulte de mayor provecho, aunque se recomiende probarlo todo de primeras. El autor empieza aclarando qué entiende él por "meditación" o proceso meditativo, el cual no se ajusta al uso occidental que con frecuencia se le da, es decir, como proceso reflexivo intelectual y a la vez contemplativo, sino a ese otro uso oriental del término que refiere más directamente a una práctica conectada con el "Silencio interior", como proceso y finalidad. Es precisamente esta expresión de "Silencio interior" (o sus equivalentes : "Absoluto", "yo profundo", Dios, etc.) la que Esteve Humet adopta para señalar hacia "aquello que aparece cuando de alguna manera callamos nosotros", ese "algo" que trasciende pensamientos, sentimientos, emociones, imágenes interiores, sensaciones, etc., (todo ello bueno pero condicionado por nuestra propia historia y creencias) y que, en la medida en que se despierta en nosotros o dejamos que se despierte, da sentido, orden y armonía a nuestro "yo individual". Así mismo, el autor parte en su libro de la constatación del valor de la teología apofática o negativa que habla de lo que el "Absoluto" *no es* a diferencia de la que habla de lo que *es*. De ahí que presente sus ejercicios de forma existencial para hacerlos así compatibles con cualquier creencia y opción religiosa-espiritual, no como sustituto sino como complemento, dejando libertad a la persona en la lectura y realización de los mismos. Esta opción del autor (que él recomienda a sus lectores) por una actitud de apertura y humildad a las distintas tradiciones religiosas, sin negar las propias raíces ni esconder sus mediaciones, así como este empeño por alejarse en estas páginas de lo teórico y especulativo, puede verse ya en las tres partes que configuran la obra. Una primera, la más extensa, abarca 28 capítulos o ejercicios de meditación. La segunda, desde el capítulo 29 al 37, son anotaciones personales de Esteve Humet que titula "reflexiones que pueden ayudar". La tercera, a modo de epílogo, lo constituye un pequeño decálogo del autor con un claro tono más personal, sobre lo que él califica como pautas o "líneas de fuerza" que han ido acompañando y determinando su propio proceso vital, pretendiendo con ello crear un vínculo de comunión y afecto con quienes le leen. Interesantes las similitudes de experiencias y caminos en las tradiciones espirituales aquí señaladas, al advertir lo que la persona va pudiendo encontrar en su recorrido (efectos o experiencias derivadas, "peligros", etapas, valor de la "noche", así como de los santos y "maestros", necesidad de acompañamiento y apoyo de alguien o de un grupo, formas en que se hace, etc.). Con prólogo de Javier Melloni, el libro es una atractiva y "neutral" propuesta "de inicio" para tratar de "apuntar a la luna" sin quedarse mirando "el dedo"…

Magdalena Peña

IGLESIAS, M., S.J., *Juntar virtud con letras. Consejos ignacianos para estudiar mejor,* Fundación Maior, Madrid [?], 36 p.

Como puede intuirse por el número de páginas, esta publicación es un folleto que no tiene tampoco fecha de impresión. Se ve que ha sido utilizado por alguien (de la Fundación Maior o de otra institución) con fines pedagógicos y por eso no le han dado la formalidad de datos que requiere la impresión de un libro propiamente dicho. Estos consejos de san Ignacio de Loyola a los estudiantes nacen de la propia experiencia del santo. En ellos se combinan la solidez de sus recomendaciones, con abundantes dosis de sentido común

y de sentido sobrenatural. Nacen de la práctica personal del santo, no de una serie de teorías construidas de modo abstracto. Y, cómo no, en ellos se puede comprobar la intuición de san Ignacio, que afirmaba que el estudio "requiere todo el hombre". El contenido de este folleto está distribuido en seis breves capítulos: el primero sobre la experiencia de san Ignacio; el segundo sobre el fin del estudio; el tercero contiene dos recomendaciones para estudiar; el cuarto habla de cómo ser estudiante y sacar fruto del estudio; el quinto presenta algunas objeciones de los estudiantes; el sexto presenta el método de san Ignacio, pero pormenorizado en detalles prácticos. Lo mejor de este folleto es la manera tan acertada en que el autor transmite todo lo que hay de espiritualidad en los consejos que san Ignacio dio a los estudiantes de la Compañía de Jesús, que son perfectamente aplicables a cualquier estudiante, sobre todo si es creyente.

Miguel Gutiérrez

ILLANES, J. L. (COORD.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer,* Monte Carmelo Burgos 2013, 1358 p. ISBN 978-84-8353-558-5.

Hacer una recensión de un diccionario sobre la obra de un autor, puede ser al mismo tiempo bastante sencillo y bastante complicado. En el caso del diccionario que nos ocupa salta a la vista que está hecho con una gran profesionalidad, con un gran cuidado y con una presentación, al mismo tiempo sobria y elegante. El sentido práctico y de ayuda al lector ha prevalecido hasta el punto de empezar con un índice, en formato de lista simple, de las voces que luego se presentan; índice que muchos diccionarios omiten, cuando es de una gran utilidad para saber, en un momento dado, qué otras voces flanquean la que interesa al lector o al investigador. A continuación se presentan las siglas y abreviaturas útiles para interpretar todo el contenido de los diferentes textos. Varias introducciones preparan ya al cuerpo fundamental del volumen, compuesto por las diferentes voces tal y como se hace en un diccionario. A continuación se desglosa cada una de las voces por su orden, ocupando hasta 1264 páginas de las 1358 que componen el volumen. El nutrido número de colaboradores que son presentados tras las voces, da buena muestra del gran trabajo llevado a cabo por los coordinadores, en particular por José Luis Illanes. Tras los colaboradores nos sorprende otro índice alfabético de *voces y remisiones,* en el que se incluyen nuevamente todas las voces, pero con referencia a otros conceptos o vocablos relacionados con el tema de que se trate. Todavía se añade otro índice esquemático de voces, organizado por temáticas concretas: familia de San Josemaría; ciudades y lugares relacionados con la vida de San Josemaría; hechos de la vida de San Josemaría; escritos de San Josemaría; fundamentos dogmáticos de la doctrina y la espiritualidad; doctrina y espiritualidad, tan importantes para la vida espiritual; otras disposiciones espirituales; otras dimensiones de la existencia humana; el Opus Dei (descripción general y configuración jurídica); expansión del Opus Dei; personas. Bastantes de las voces están construidas como pequeños artículos, con subdivisiones interiores que ayudan a aprovechar la densidad de su contenido y que van precedidas por un índice breve de tales subdivisiones. Por otro lado cada voz suele cerrarse con una bibliografía relacionada con el tema, de densidad proporcional a la importancia del contenido de la acepción correspondiente. En resumen: un trabajo excelente, realizado con una minuciosidad y una profundidad tales, que lo convierten en un diccionario de especial calidad, que será en adelante referencia obligada para quien desee conectar con la vida y doctrina de San Josemaría Escrivá de Balaguer,

así como con gran cantidad de referencias a la trayectoria seguida por el Opus Dei de la mano de su fundador. Antonio Navas

JEDAN, CH. (ED.), *Constellations of Value. European Perspectives on the Intersection of Religion, Politics and Society,* Lit Verlag, Berlin 2013, 183 p. ISBN 978-3-643-90083-8.

Este libro es el fruto del trabajo de un equipo de investigación, cuyos miembros pertenecen a diferentes universidades de Europa, sobre la relación religión-estado desde una perspectiva europea. El equipo está dirigido por el editor del libro, Christoph Jedan, profesor de la Universidad de Groningen en Holanda. Entre los que contribuyen al presente volumen hay investigadores de universidades de Holanda Alemania, Francia, Suecia y Turquía. La iniciativa está liderada por la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Groningen y por la Facultad de Teología Protestante de Montpellier. El objetivo del libro es profundizar, desde la perspectiva de la filosofía social, en la reflexión sobre cómo en nuestro tiempo "postsecular" no tiene más sentido hablar de oposición entre valores religiosos y seculares sino que más bien es necesario buscar relaciones positivas entre ambos.

Las contribuciones del libro están clasificadas en tres partes: una primera ("Religious traditions, old and new") que incluye diversos acercamientos desde las tradiciones religiosas que superan la división entre valores seculares y religiosos; una segunda ("Religious versus secular values") que presenta diversos modos como la filosofía social actual se ha esforzado en articular valores religiosos y seculares; y una última parte ("Religius political parties–Dutch perspectives") donde se describen la historia y situación actual de los diferentes partidos políticos de adscripción religiosa existentes en Holanda.

Un primer punto que quisiera señalar es que, al igual que en otros libros de esta misma editorial, los ensayos que conforman el libro son bastante heterogéneos y adolecen de falta de conexión entre ellos. Creo que los editores deberían cuidar más en este sentido las introducciones a los libros y añadir también una conclusión que ayudara a hilar las diferentes aportaciones. De esta manera se podrían resaltar mejor las conexiones entre las ideas de la obra y sus implicaciones en el campo de estudio.

La tesis de fondo del libro es doble. En primer lugar, se afirma que estamos en un tiempo "postsecular" donde el secularismo radical, que exige retirar todo lo religioso de la vida pública, no tiene más sentido. Por ello, en segundo lugar, se defiende que es necesario desarrollar modos de poner en relación de manera positiva los valores seculares y religiosos (incluidas la política y la religión) para reflejar la realidad de su interactuación en la sociedad. En este sentido, es especialmente interesante la propuesta de un modelo "dialógico relacional" para entender la relación política-religión que propone Erin Wilson en su ensayo "Rethinking religion and politics in postsecular Europe".

Me parece particularmente acertado el análisis inicial del tema que realiza el editor del libro en su ensayo "Overcoming the divide between religious and secular values". El autor repasa los prejuicios anti-religiosos presentes en la cultura occidental e identifica un "monismo ideológico" en el secularismo que le impide aceptar un auténtico pluralismo. De fondo el autor defiende una idea que recorrerá el libro: no podemos separar radicalmente valores religiosos y seculares; por el contrario, hemos de verlos como constelaciones de valores que se entrecruzan.

Los ensayos de la primera parte, sobre la relación religión-sociedad vista desde las tradiciones religiosas, son interesantes. Especialmente iluminadores son los ensayos sobre la visión política del Antiguo ("Criticisms of kingship in ancient Israel" de Gerlinde Baumann) y Nuevo Testamento ("Submission and resistance: Christian communities and imperial powe in the first century A.D." de Elian Cuvillier) a través de textos escogidos. Estos ensayos hacen un buen comentario a la escritura, fresco y sugerente. Más desiguales son los ensayos sobre el misticismo musulmán y los derechos humanos, sobre el medio ambiente como religión civil, y sobre la relación entre misiones y colonización. Los temas son curiosos pero es más difícil ver lo que aportan a la línea principal del libro.

Más interesantes me parecen los ensayos de la segunda parte sobre formas de integrar los valores religiosos desde la filosofía. Es muy interesante la argumentación de Patrick Vandermeersch defendiendo la necesidad de la presencia de la teología en la universidad estatal ("Moderating religión?"), tema que puede ser muy interesante para el contexto universitario español. Los estudios sobre el pensamiento de MacIntyre (Marc Boss) y de John Rawls (Christoph Jedan) hacen un buen y sintético análisis crítico sobre la visión de estos autores de la relación religión-sociedad. Como ya he dicho, el ensayo de Erin Wilson "Rethinking religion and politics in a postsecular Europe" es, probablemente, la contribución más interesante del libro, sobre todo a la hora de buscar propuestas concretas para continuar la reflexión. En lugar del rígido dualismo que propone el secularismo en la relación entre religión y sociedad, Wilson propone ver esa relación como dialógica (evolucionando a lo largo de la historia) y relacional (ambos actores de la relación se entienden gracias al otro) Es una pena que el libro no profundice más en este modelo de comprensión de la relación religión sociedad que parece ser la síntesis de la tesis del libro.

Los ensayos de la tercera parte, sobre los partidos políticos religiosos en Holanda, a pesar de resultar una realidad lejana al lector español, son un muy interesante estudio de casos que da cuerpo a la reflexión del libro. Es sorprendente descubrir la existencia de partidos políticos de explícita adscripción religiosa en un modelo de país moderno europeo como es Holanda. Desde España, donde la Iglesia renunció en la transición a promover un partido explícitamente católico siguiendo *Octogesima Adveniens,* la situación nos parece extraña y disparatada. Sin embargo, el conocer la historia, ideario e inspiración de partidos como el calvinista Partido Político de la Reforma (SGP) o el católico-calvinista Partido Cristiano Democrático (CDA) ayuda a pensar más allá del marco social español y sus particularidades. Ciertamente estos partidos y su importante papel en una democracia moderna como es Holanda se convierten en buenos ejemplos de la relación fluida entre valores religiosos y seculares que defiende el libro.

En resumen un buen libro que trata un tema muy interesante, la postsecularidad europea, y ayuda a acercase a él sin los clásicos prejuicios y bloqueos que se dan en España. El hecho de que la perspectiva del libro sea sobre todo de filosofía social (aunque tiene algo de exégesis) da fuerza a los planteamientos del libro sobre postsecularismo, pues está claro que no busca la apología de ninguna confesión cristiana concreta. Valoro particularmente que los autores del libro muestran claramente conocer la última bibliografía sobre su campo de estudio, y, en ese sentido, la lectura de esta obra permite ponerse al día en estos debates sobre religión y sociedad. Tan sólo achaco al libro, como digo más arriba, el que a veces no es fácil ver cómo encajan las contribuciones en

la línea principal del libro. Igualmente señalo que sería importante añadir al final una conclusión del editor donde ayudara al lector a hacer una síntesis de contribuciones tan heterogéneas. Gonzalo Villagrán

LÄMMLIN, G., *Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft*, LIT Verlag, Berlin 2013, 276 p. ISBN 978-3-643-12058-8.

"La praxis de la religión protestante en una sociedad post secular" es el título de este volumen, que se centra en el futuro de la Iglesia en cuanto pueblo. Prevalece un enfoque pragmático y pastoral, que centra su atención en la religión popular más que en las características de la religión institucional. Lo que se busca es una transformación de la comunicación interna y externa de la comunidad eclesial en el contexto de una nueva sociedad, que obliga a una reubicación de la Iglesia y de su praxis pastoral. Hay que renovar viejos contenidos de la fe, dándoles nuevos contenidos y ubicación en la sociedad.

Primeramente, se plantea la situación actual de la iglesia en cuanto comunidad, el efecto de la secularización y el paso de la perspectiva confesional a una marcada por la perdida de la especificidad religiosa. La teoría tradicional de la secularización deja paso a un sistema social en el que la iglesia está en estado de misión. A las perspectivas teológicas de la misión, se dedica la segunda parte del estudio, con especial referencia al bautismo que abre un nuevo espacio vital e impregna toda la exisencia. También se estudia el cambio de significado del matrimonio, marcado por los medios de comunicación en su su dinámica interna, centrada ahora en presentarse ante Dios y la comunidad. También hay que cambiar el sentido de los funerales, actualizando el ritual que se mueve entre la individualidad y la tradición. El tercer bloque del estudio está consagrado a la educación en un contexto interreligioso y marcado por los medios de comunicación social. En este marco de atención al pluralismo religioso, se da especial preferencia al Islam, a la praxis de integración de la comunidad local y al análisis de la violencia en los medios de comunicación. La cuarta parte está consagrada a la espiritualidad, en el marco de una sociedad mediática y sus símbolos. La perspectiva de la predicación, concretamente la homilética, de la celebración eucarística, teniendo como referencia el cuadro de la cena de Leonardo de Vinci, y de la cultura religiosa en una sociedad civil. Finalmente, se analiza la ética cristiana en cuanto compromiso de la libertad con incidencia sociopolítica y desde el diálogo con las elites sociales. Una breve referencia al origen de cada uno de los artículos, una selección bibliográfica y una breve síntesis final completan el volumen. El esfuerzo pastoral tiene como referencia a las iglesias protestantes, aunque la situación global de la sociedad alemana constituye un reto para todas las confesiones. De ahí, las enseñanzas que pueden sacarse también para la iglesia católica en España, afectada también por una sociedad post-secular, que amenaza con convertirse en post-cristiana.

Juan A. Estrada

LEGET, C.-GASTMANS, C.-VERKERK, M. (eds.), *Care, Compassion and Recognition: An Ethical Discussion*, Peeters, Leuven 2011, 250 p. ISBN 978-90-429-2459-8 .

La ética del cuidado es reciente. Se considera iniciada por Carol Gilligan con su *In A Different Voice* (1982), libro en que propuso una revisión a fondo de la ética dominante articulada sobre varios presupuestos: el cuidado es un

concepto ético clave mejor que el de justicia; la relación interpersonal es más decisiva que la autonomía y la individualidad; la reflexión moral no puede seguir moviéndose en el nivel de abstracciones y afirmaciones de principios, sino que tiene que apoyarse en situaciones particulares; la racionalidad hay que entenderla en estrecha vinculación con la emoción; dependencia y desigualdad son categorías centrales de la ética. Desde entonces la ética del cuidado se ha ido desarrollando en el mundo anglosajón, pero también en Centroeuropa. Ha sido precisamente aquí, más en concreto en Holanda, donde ha nacido este libro como resultado de un seminario de expertos organizado por el Departamento de Ciencias Religiosas y Teología de la Universidad de Tilburg y el Cntro Médico Universitario de Gröningen.

Si en diferentes autores que se habían comenzado a ocupar del tema siempre es recurrente el binomio simetría/asimetría a nivel tanto personal como sociopolítico, este seminario de expertos ha querido avanzar echando mano de dos nuevos conceptos: compasión y reconocimiento. Las doce contribuciones recogidas en este volumen se estructuran en tres bloques. El primero quiere poner las bases de lo que es el cuidado: el cuidado y su lugar en la vida humana; los presupuestos en que se apoya; una reflexión crítica sobre la dimensión moral de sobre el carácter narrativo de esta ética, como una alternativa y una toma distancia respecto a la tradición ilustrada, tan incuestionada hasta ahora.

El segundo bloque se articula en torno a la compasión, un tema que se toma del filósofo francés Emmanuel Housset, el cual lo inició con su *L'intelligence de la pitié. Phénomenologie de la communauté* (Paris 2003). Se comienza con un trabajo del mismo E. Housset, que ofrece una actualización de su visión de la compasión y su relación con el cuidado, donde se subraya las paradojas que ese concepto encierra. Otros trabajos aplican estas ideas a la praxis del cuidado de los niños o a las tareas educativas.

El tercer bloque estudia el concepto de reconocimiento, que se toma del filósofo alemán Axel Honneth, desde su primera obra *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt 1992). Interesa sobre todo la relación entre reconocimiento y ética del cuidado. El tema se aborda desde una perspectiva más sociopolítica (quiénes los que se encargan institucionalmente del cuidado y cuál es su reconocimiento social), pero también desde otra más personal (desde la dignidad humana del receptor de cuidado).

La ética del cuidado es un tema que se está abriendo camino y que ofrece perspectivas novedosas a la reflexión ética que ayudarán a la praxis moral. Este libro, que es el primer volumen de la serie "Ethics of Care", pone de manifiesto el interés creciente que ese nuevo enfoque suscita y los tanteos iniciales que experimenta. Ildefonso Camacho

MERLE, K. (HG.), *Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge,* Lit Verlag, Münster 2013, 339 p. ISBN 978-3-643-11629-1.

Para una interacción adecuada en la teoría y la práctica de la cura de almas es necesario que se consiga una comprensión mutua. Esta comprensión resulta ser la condición básica para cualquier tipo de ayuda en la cura de almas, en el asesoramiento de problema humanos y en la ayuda terapéutica y es fundamental para superar las diferencias entre las personas. La cura de almas no debería tener por meta nada distinto a superar las diferencias entre las personas. Se trata de hacerse capaz de comprender la realidad diferente a la de uno mismo y de tener la capacidad de hacer propia esa realidad extraña. De esta manera

se podría encontrar, para diferentes comportamientos, un hogar común en el que ser acogidos todos los que somos diferentes. Las posibilidades que podrían darse para esta interacción deberían ser tematizadas en un primer momento, para procurar luego mejorarlas. En cualquier caso la comprensión debería funcionar como algo contundente, sin vacilaciones, o como algo altamente deseable en las relaciones humanas. Toda la cura de almas en general es tributaria tanto de lo intercultural como de lo interreligioso. Probablemente el cuidado pastoral debería aprender ante todo de las personas y las tierras extrañas, para agudizar así su vista sobre la necesidad de interacción en este campo, algo tan importante cuando se trata de conectar con tierras extrañas y personas de religiones ajenas a la propia. El lidiar con apreciaciones, preferencias y modelos de justificación diferentes, trae consigo una serie de implicaciones éticas y morales. El problema de la comprensión intersubjetiva deberá estar en la base de la diferenciación y pluralidad religiosas. También debe unirse a este tipo de experiencias una comprensión sociológica, que haga plausible y aceptable el cuidado pastoral. Desde este punto de vista los diferentes mundos interpretativos deberán ser considerados más como un logro o una oportunidad, que como un impedimento. La multiculturalidad es un hecho que consigue convencer de que las discrepancias con los otros ensanchan el horizonte. Este contacto con procesos hermenéuticos diferentes, también proporciona diversas perspectivas en historias vitales, modelos de plausibilidad, estructuras de relevancia y modelos de comprensión religiosos, equivalentes a convicciones de diverso tipo. El volumen está dividido en tres partes. En la primera parte se abordan los aspectos más fundamentales del ámbito filosófico y cultural: extrañeza y comprensión; religión y fe, con presencia también de la espiritualidad; cultura y sociedad; mundo vital y medio vital, con sus perspectivas fenomenológicas; medialidad y emocionalidad. En la segunda parte se desgranan algunos de estos aspectos básicos en enfoques más reducidos: una teoría sobre encuentros con los extraños; cura de almas en Internet; posibles traumas en la cura de almas con extraños; las identidades híbridas en la cura de almas en la escuela, en un medio intercultural; un punto de vista etnográfico; cura de almas en aeropuertos; los mundos diferentes en la música popular; la experiencia del contacto con los extraños en los viajes. La tercera parte está dedicada a una hermenéutica en transición: la univocidad profética se contrasta con la libertad hermenéutica; la posible tolerancia de la ambigüedad; la interculturalidad y la interreligiosidad en la formación para la cura de almas. El conjunto de reflexiones, conclusiones y sugerencias que se dan en este volumen son de una gran utilidad para la cura de almas en un mundo que no pertenece al universo religioso en que nos movemos, sino que se conduce por paradigmas extraños, con los que hay que conectar, a los que hay que comprender, de los que nos podemos enriquecer y a los que podemos ofrecer nuestra fe. Ignacio Jiménez

NELSTROP, L.-PODMORE, S. D. (ED.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism,* Ashgate, Farnham (England) 2013, XIV+226 p. ISBN 978-1-4094-5672-8.

Esta publicación tiene en cuenta que la mística en occidente ha estado prácticamente ignorada durante mucho tiempo, aunque ocasionalmente volvía a primer plano para tornar de nuevo al mundo del olvido. También se levanta acta del hecho de que vivimos en occidente un período de especial entusiasmo por la mística. En la conservación y la transmisión de la mística en occidente

hay que citar a personas tan beneméritas como William James, sin olvidar a mujeres como Evelyn Underhill o Simone de Beauvoir que, como mujeres, han recurrido a la mística como una manera de superar el omnipresente patriarcado conceptual que dominaba todo lo relacionado con la divinidad. El volumen está compuesto por una colección de ensayos que empiezan por dos dedicados a explorar algunas de las ramificaciones teológicas del interés que se tiene hoy en día por la mística. En ellos se investiga si el interés contemporáneo por la mística tiene algo que ver con planteamientos nuevos o si se trata de una mera fijación de ideas neoplatónicas que vuelven a ser expuestas una vez más. Los pensadores que son tributarios de la fenomenología, como Derrida o Heidegger, creen que en la actualidad se está dando un nuevo compromiso entre lo místico y lo apofático, no una mera repetición de lo antiguo. Pero conviene no olvidar que el misticismo cristiano aspira a la posibilidad de hablar de un Dios personal, lo que difiere bastante del mundo divino impersonal de Plotino. La actitud de silencio que cultiva el místico cristiano tiene como finalidad esperar a que Dios se digne hablar en el fondo de ese silencio. De modo que se está callado para que Dios tenga la posibilidad de hacerse oír hablando al interior de la persona. Esto hace que la teología mística deba ser tenida en cuenta como algo muy superior a una mera apologética intelectual o a un juego de palabras. Si se interpretan textos medievales (como los del Maestro Eckhart) de la mano de un experto, se puede aprovechar seriamente en el conocimiento del pensamiento místico cristiano. Cuando se hace esto se constata que la teología mística puede llegar a ser considerada respetable e importante a la hora de seguir un serio discurso teológico. En este volumen se intenta aprovechar el innegable valor teológico de la mística cristiana bien fundada, de manera que la teología en general pueda verse enriquecida por las aportaciones de la teología mística. En los siguientes capítulos se rinde homenaje a Ernst Troeltsch por su aportación fundamental a todo lo relacionado con el misticismo. También se hace notar que en el entorno de la Compañía de Jesús se descuidó durante bastante tiempo la enseñanza de San Ignacio de Loyola, de corte claramente místico, según la cual al Creador le agrada encontrarse directamente con su criatura. Igualmente se presta atención a la posibilidad de la oscuridad en Dios o de su parte, que da fe de una manera reveladora de la contingencia humana, incapaz por sí misma de penetrar esa oscuridad. Se experimenta en estos casos un misterio tremendo y fascinante, a través de esta forma oscura de manifestarse la divinidad. No podía dejar de presentarse con profundidad lo que supuso Evelyn Underhill para la mística, ya que ella consideraba la espiritualidad como una posibilidad universal, natural e innata en todo ser humano, capaz de llevarlo a una completa armonía con el mundo trascendente. Al hablar de Catalina de Siena se subraya cómo ella llena el vacío que se puede comprobar en la teología de Santo Tomás de Aquino, con apertura a lo desconocido y sin limitarse al aristotelismo de su doctrina. Se subraya cómo ella es también doctora de la Iglesia Católica, al igual que Santo Tomás de Aquino. En el caso de San Gregorio de Nisa se atiende al punto culminante de su teología mística y sus tintes femeninos, al centrarse en la Virginal Esposa de Cristo, lo que se interpreta como una valoración particular del sexo femenino en tiempos en que esto no era corriente en ambientes eclesiásticos. Se termina esta colección de estudios con dos dedicados a Pedro Juan Olivi y a la profecía y el misticismo en el siglo XVII británico. Esta serie de estudios contribuyen a subrayar la gran riqueza de la mística, capaz de hacer comprender que, cuando alguien cree haber saciado interiormente su hambre y su sed, es cuando está evidenciando que es una per-

sona sorda y ciega ante una aspiración humana que siempre produce un hambre que no cesa en su apertura a la divinidad. Excelente volumen, de gran valor para, al menos, cuestionar el valor absoluto que pueda darse en un momento dado a la racionalidad al abordar la teología como disciplina.

Miguel Gutiérrez

PÉREZ ANDREO, B., *No podéis servir a dos amos*, Herder, Barcelona 2013, 282 p. ISBN 9789-84-254-3187-6.

El autor considera que la humanidad está bajo la influencia de lo que él llama Imperio Global Postmoderno (IGP). Ya en una obra suya anterior insistió en que estamos ante un mundo en quiebra, para el que propone una solución en la que la Iglesia debería ser la gran protagonista, siempre que no se adhiera a la legitimación de lo que está produciendo este mundo en recesión, sino que se convierta en una instancia crítica de carácter profético, que funcione como una alternativa real a lo que tenemos. Ofrece tres propuestas concretas: la publicación de la última encíclica social del Magisterio, las relaciones entre las religiones y la injusticia, y la propuesta de fraternidad y ternura como alternativa a la situación de inhumanidad en la globalización. En el segundo bloque del libro se nos presenta una lectura sistemática y crítica del mundo globalizado postmoderno y capitalista, contemplado desde la tradición cristiana, con referencia específica a los profetas, el Nuevo Testamento, los santos padres y la doctrina social de la Iglesia. Con todo ello nos encontraríamos con una propuesta capaz de cambiar un mundo organizado para el disfrute de unos pocos en una civilización *del amor y la pobreza*. Aunque el autor cree que para el lector sería suficiente leer el prólogo, la introducción y la conclusión, para hacerse con lo nuclear del libro, hace notar que el ahorro que le supondría no seguir todo el proceso, le haría perderse un buen conjunto de reflexiones capaces de ayudarlo a comprender el mundo en que vivimos y la Iglesia de nuestro tiempo. Queda claro a lo largo de todas estas páginas que la Iglesia debería establecerse en actitud permanente de servicio al mundo, con la pretensión de hacerlo caminar hacia vías de fraternidad. Para ello es muy conveniente inspirarse en el ejemplo de los primeros cristianos, que supieron ofrecer un mundo alternativo al mundo imperial romano, que parecía indiscutible en aquellos momentos, y que acabó derrumbándose víctima de sus propias contradicciones. De semejante manera el cristianismo podría volver a ser en nuestros días una alternativa creíble y realizable a la injusticia y la muerte que trae consigo la globalización. Frente al axioma de que la paz se mantiene a través de la guerra, el cristianismo puede recordar que la paz se consigue a través de la justicia. Con esto se plantearía a los cristianos de hoy el mismo dilema que se les planteó a los cristianos del imperio romano: deberán elegir entre estar con Cristo o con el nuevo césar del Imperio Global Postmoderno. Los cristianos de hoy tienen la misión de ofrecer una república alternativa en la que brillen sobre todo el amor y la pobreza, ambos basados en una justicia que haga posible y estable la paz entre los pueblos. Todo el libro ayuda a pensar sobre lo que tenemos y sobre las alternativas que puede ofrecer la fe cristiana para hacer un mundo más humano.

Ignacio Jiménez

PHILPOTT, D., *Just and Unjust Peace. An Ethics of Political Reconciliation*, Oxford University Press, New York 2012, 352 p. ISBN 978-0-19-982756-5

Dos conceptos dominan en este libro: reconciliación y justicia restaurativa. Ambos, sobre todo el segundo de ellos, se han desarrollado con fuerza desde

el reto de reconstruir la paz en sociedades durante mucho tiempo rotas por largos conflictos que han generado odio, venganza y miedo. En situaciones con esas se corre el peligro de construir la paz de modo precipitado y de una forma tan injusta que queda abonado el terreno para que surjan nuevas injusticias y resulte inviable construir un orden político estable. ¿Cómo gestionar ese pasado para que no se convierta en un obstáculo infranqueable para construir el futuro? Ese pasado debe ser considerado como un todo –es la tesis del autor–, y buscar para él una solución también de conjunto: en otras palabras, hay que arbitrar vías múltiples para reparar las distintas injusticias cometidas y conseguir así la legitimidad del orden sociopolítico nuevo, así como la confianza en él y la identificación de la sociedad toda con él.

Reconciliación significa restauración de una relación recta. El concepto desborda el contenido que suele recibir en el pensamiento liberal, que centra la justicia en los derechos individuales y en la igualdad ante la ley, para insertarse en el orden político desarrollando un conjunto de prácticas capaces de restañar las heridas del pasado. Este enfoque está en estrecha sintonía con lo que desde los años 1970 se viene desarrollando como justicia restaurativa, y que marcó significativamente la vida y la actividad del arzobispo Desmond Tutu en Sudáfrica en los años 1990. La justicia restaurativa pretende establecer un vínculo entre el pasado y el futuro, de forma que no se construya este sin tener en cuenta la herencia dramática de aquel. Esta forma de justicia hunde sus raíces además en las grandes tradiciones religiosas (judaísmo, cristianismo, islam) en las que la reconciliación es un rasgo de la forma de actuar de Dios; pero hoy puede ser enfocada –y de hecho lo es– también desde la perspectiva de una ética no religiosa.

Con estas ideas de fondo, la obra de Daniel Philpott se estructura en tres partes. La primera sitúa la reconciliación en el marco de la justicia y como forma de justicia que amplía el abanico tradicional en que esta es tratada. En la segunda parte se estudia la aportación de las tres grandes tradiciones religiosas citadas a la reconciliación. En la tercera parte se desciende a las iniciativas concretas que se han empleado para hacer realidad la reconciliación, y se estudian seis de ellas: la construcción de instituciones y relaciones justas, el reconocimiento, las reparaciones, el castigo, la apología, el perdón.

La actualidad de esta obra es difícil de exagerar en un mundo donde los conflictos se multiplican dejando muchas heridas abiertas. El valor principal del autor estriba en sistematizar y justificar éticamente prácticas ya experimentadas en distintos contextos geográficos y sociales. Ildefonso Camacho

PIANA, G., *In novità di vita-I: Morale fondamentale e generale*, Citadella Editrice, Assisi 2012, 559 p. ISBN 978-88-308-1205-5

El capítulo segundo de la primera parte, que ofrece un recorrido histórico de la moral cristiana desde la época patrística hasta el concilio Vaticano II y sus consecuencias, sitúa adecuadamente el enfoque de este volumen. Porque fue el concilio, sin dedicar ningún documento expresamente a la moral, el que puso las bases para un reenfoque de la moral recuperando su fundamento bíblico y propiciando una mejor atención a los presupuestos antropológicos del obrar humano. Con ello se recupera una moral centrada en la persona, atenta a la historicidad y al cambio, en diálogo con las ciencias humanas y sociales, superadora de un enfoque individualista e intimista, abierta a la dimensión social de la persona y a su incidencia sobre las estructuras sociales (moral social).

Aunque va a ser la dimensión teológica la que va a marcar el giro esencial de la moral posconciliar.

El ambicioso proyecto en cuatro volúmenes que inicia con este primero Giannino Piana responde bien a esas características y alcanza esa madurez que permiten los cincuenta años que nos separan ya del acontecimiento conciliar. Pero es cierto además que en nuestros días asistimos a una crisis ética práctica, que algunos relacionan con un "politeísmo de valores", y que adopta incluso dimensiones teóricas llegándose a cuestionar la fundamentación metafísica clásica. Es cierto que esta crisis tendió a resolverse en una vuelta al sujeto, pero la absolutización del sujeto terminó conduciendo a su negación. El gran reto actual no es el rechazo del sujeto sino la redefinición de la subjetividad, una subjetividad siempre abierta a la relacionalidad humana. Esta redefinición de la subjetividad de la ética debe compaginarse con la dimensión normativa, pero sin olvidar que las normas están hoy especialmente condicionadas por la rapidez de los cambios y siempre necesitadas de una hermenéutica.

¿Qué puede aportar a esta problemática ética la tradición cristiana? Ante todo una serie de categorías de fondo de carácter metaético (creación, vocación del hombre, conciencia del mal, oferta de salvación, solidaridad humana en el pecado y en la salvación, dimensión escatológica…), que tienen indudables consecuencias normativas. Y tales normas exigen un esfuerzo hermenéutico, que ha de hacerse en el seno de la Iglesia como comunidad de creyentes.

Desde este enfoque general y teniendo estos retos por delante, este primer volumen de la obra de Piana se divide en dos partes: moral fundamental (fundamentos de una ética de inspiración cristiana) y moral general (principales categorías de una moral cristiana). La primera parte se articula en cuatro capítulos: Biblia, historia, claves teológicas, problema del método). La segunda parte se ocupa de la estructura de la moral cristiana: comienza por la persona y su relación con el actuar; aborda luego la relación entre conciencia y norma; a continuación entra en el difícil tema del pecado; concluye con la conversión y la vida virtuosa.

Ildefonso Camacho

POLO, L, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona 2013, 182 págs. ISBN 978-84-313-2901-3.

Las publicaciones de filosofía de Leonardo Polo, que fue durante más de cuarenta años (1954-1997) profesor de distintas materias filosóficas en la Universidad de Navarra, son tan numerosas en cantidad como variadas en temática. Pero no estaba la ética entre las materias que más cultivó. Como en el caso de otras publicaciones suyas, lo que se recoge en este volumen es un curso tomando como base lo que sus alumnos transcribieron o grabaron: concretamente este fue impartido en 1981-82. El curso no tiene un carácter sistemático, ni hay que leerlo con esta pretensión. Son más bien "lecciones", ocho en total, que abordan distintas claves de la ética.

El tema eje de estas lecciones es la voluntad humana, sin la cual la ética no es posible. A Polo no le interesa el concepto moderno de voluntad, entendida como espontaneidad, y por eso busca en la antropología clásica elementos para elaborar una fundamentación distinta de la voluntad. Otro tema de interés para el autor son las acciones humanas: las considera el objeto material de la ética en cuanto distintas de las propias del animal. Y por eso presenta la justificación de los actos humanos como el objeto formal de la ética: toda persona, en efecto, se ve enfrentada a alternativas posibles y, en consecuencia, inducida a decidir.

También interesa al autor la relación entre naturaleza y cultura, entre sociedad e historia: sin una idea cabal de esas realidades y de su interconexión no se puede entender la ética. Por otra parte, en cuanto que la ética tiene un valor formal que le permite ordenar las cosas desde el punto de vista de la perfección, tiene que echar mano de tres dimensiones, que algunas corrientes modernas tienden a exclusivizar. Polo quiere considerarlas de forma conjunta: son las virtudes, las normas, los bienes.

Leonardo Polo tiene un pensamiento sugerente, que se elabora en la confrontación entre corrientes clásicas y modernas de filosofía. El sistema de "lecciones" no ayuda a comprender el carácter sistemático del mismo, pero invita a la reflexión y avanzar en el diálogo. Ildefonso Camacho

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Vivir el año de la fe*, San Pablo, Madrid 2012, 261 p. ISBN 978-84-285-4116-9.

Se nos presenta a través de la editorial San Pablo la guía oficial de apoyo pastoral para el *Año de la Fe* elaborada por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, según las orientaciones dadas por Benedicto XVI en la carta apostólica en forma de "Motu proprio" *Porta fidei* (11-10-2011), a saber: confesar, celebrar, vivir y rezar. Con ella el Papa convocaba este *Año* iniciado el 11 de octubre de 2012 (día en que se celebraba también el 20º aniversario de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica, que sigue igual estructura, como se sabe y que en el presente libro se vuelve a recomendar). Es precisamente la imagen de la "puerta de la fe" (cf. Hch 14, 27) la que servía al Papa de "icono" que señala un mundo de posibilidades siempre nuevas ya que, atravesando dicha puerta, se emprende un camino que dura toda la vida, introduciendo "en la vida de comunión con Dios" y en su Iglesia. Una puerta siempre abierta que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización pretende ayudar a atravesar con este libro a modo de "subsidio pastoral" o instrumento "simple y sintético" (según se describe en el prólogo), correspondiendo al deseo del Papa de redescubrir los contenidos de la fe y reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree, lo cual exige conocer cada vez mejor al que se ama. Tal como se expresa en el escueto prólogo, escrito por Rino Fisichella, presidente de dicho dicasterio, esta guía "es fruto de la reflexión común y participada en la que han tomado parte teólogos, responsables de la catequesis y párrocos". Sigue al prólogo una introducción que explica en qué consiste el acontecimiento que se celebra a lo largo de este *Año*, teniendo como raíz el encuentro con Cristo. Desde aquí se expone la necesidad de dejarse guiar este tiempo por aquella pregunta de Jesús a sus discípulos en Cesarea de Filipo, "*Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?*", así como por la respuesta y confesión de Simón en nombre de todos los demás, "*Tú eres el Cristo…*", de manera que insta a cada persona a abordar su propia búsqueda, a su propio modo y ritmo. El cuerpo del libro se estructura, siguiendo aquellas cuatro indicaciones del Papa, en cinco apretadas partes. Las dos primeras son una catequesis acerca de la Profesión de fe, tanto en su aspecto subjetivo (fe como don de Dios ante todo y como respuesta y adhesión personal a Él) como en el aspecto objetivo (fe profesada en la Iglesia, haciendo un recorrido por todos los artículos del Símbolo de la fe o Credo). La tercera parte ("la fe celebrada") invita al encuentro con Cristo por los sacramentos como medio para sostener la fe y el testimonio de los cristianos, con la finalidad de no separar lo que cree de lo que se celebra. La cuarta parte ("la fe vivida") invita a vivir la fe en

comunidad, aunque aquí ésta queda reducida, quizá por el acento pragmático imprimido en esta parte del texto, al ámbito de la comunidad parroquial, a fin de servir de ayuda para vivir este *Año* con iniciativas propias que den testimonio en el contexto más cercano y cotidiano de la gente. Una de las sugerencias planteadas en este punto es la recuperación de la peregrinación a la tumba de Pedro y a Tierra Santa, la "Tierra de Jesús", cada cual según sus posibilidades. La última y quinta parte ("la fe rezada") expone el valor de la oración personal y comunitaria, deteniéndose nuevamente en el Credo, esta vez en su valor ecuménico y como oración cotidiana que se invita a memorizar, emulando la práctica de los primeros cristianos. Finalmente se proponen para el inicio, el transcurso y la clausura del *Año de la fe*, celebraciones inspiradas en la antigua práctica catecumenal de la Iglesia, adaptables a las exigencias pastorales de cada comunidad. Con múltiples referencias, como no podía ser de otro modo, a la Sagrada Escritura, a los documentos del Concilio Vaticano II (que sirven de "brújula segura" para Benedicto XVI en la carta apostólica arriba citada), así como a diversos documentos magisteriales y de los Padres de la Iglesia, esta guía para "Vivir el año de la fe" muestra un contenido y un lenguaje contundentes, muy condensados desde el punto de vista teológico, dado el tamaño del libro, y directos. Tal densidad de exposición y expresión, por su claro carácter sistemático, no lo hace comprensible a todo el mundo, incluidos los cristianos de a pie, mucho menos a los "alejados" y, por tanto, requiere cierta formación religiosa y/o teológica en quienes lo lean y comenten, necesitando "desgranar" cada uno de los "apretados granos" de este fruto para que de verdad este "esfuerzo por explicar y fortalecer la fe" en este *Año* no sea de "escaparate" y centrado en la "eficiencia pastoral", sino una renovada manera de secundar el impulso del Espíritu en todos los corazones: en los seguidores de Jesús y en todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Felicidad Prieto

RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Fe, Esperanza, Amor. 365 invitaciones a la reflexión,* Herder, Barcelona 2012, 135 p. ISBN 978-84-254-2933-0.

Para quienes leyeron o están familiarizados con el libro "Introducción al Cristianismo" que el teólogo Joseph Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI, publicó en 1968, van a reconocer enseguida en estas 365 invitaciones en torno a la fe, la esperanza y el amor, una recopilación meticulosa de extractos de aquella obra a modo de pequeñas reflexiones fáciles de abordar para cada uno de los 365 días de este *Año de la fe* que celebramos, tal parece ser la intención de la editorial Herder con este pequeño y cuidado libro, en tapa dura y tamaño de bolsillo. Sigue por tanto mostrándose aquí, desde aquella gran obra, la apuesta clara de un gran teólogo marcado en su quehacer teológico por la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la visión histórica, todo ello conjugado con una profunda preocupación por el diálogo con el mundo contemporáneo, especialmente ante el extendido fenómeno de la secularización en el ámbito occidental. Apuesta que continúa reflejándose en cada uno de los escritos y documentos del Papa, como los especialmente dedicados a la fe, la esperanza y el amor, en sus tres primeras encíclicas (*Deus caritas est*, *Spe salvi, Caritas in veritate)* y más recientemente, la carta apostólica en forma de motu proprio, *Porta Fidei*, con la que se convocaba el *Año de la Fe*. Como en todos sus escritos y con la intención general de llegar a todos sin excepción, Joseph Ratzinger utiliza un lenguaje claro, preciso y generalmente accesible, a pesar de la hondura de sus reflexiones y la densidad de muchas de ellas. Con gran

finura teológica aborda el tema de la fe, la esperanza y la caridad (acentuando aquí más la primera), de manera que resultan las tres intercambiables la una con la otra en un proceso dinámico. No son sólo aquéllas lo que la tradición católica califica como "virtudes teologales" y capitales del cristianismo, sino que se muestran más como dones de Dios que cambian la vida de quienes las reciben y acogen, configurándose en actitudes existenciales reales y veraces hasta el punto de que ya, de por sí, dan su identidad al Cristianismo y son la mejor y más genuina oferta de salvación para el hombre y la mujer de ayer, de hoy y de mañana, dándoles respuestas de fondo a sus interrogantes y angustias. Todo ello porque el Cristianismo no es un sistema de ideas sino un camino, un proceso basado en la *fe* como confianza en un Dios que es *amor* (el más verdadero) y que, como tal amor, transforma la vida y da *esperanza* y sentido ante las dificultades y las contrariedades vitales que inevitablemente se presentan. Todo esto es lo que impulsa, por "desbordamiento", a compartir esta alegría con los demás y a celebrarla. Este proceso espiritual, "cordial", es el que se ve roto o deformado en el mundo occidental y el que, por ende, pretende fortalecer Ratzinger a través de los escritos y por tanto, de estas líneas. Porque si la confianza falla, la esperanza sobra y el amor, aunque se busque, difícilmente se encuentra o se sustenta. Aquella fe sin embargo, no deja fuera a la razón sino que la acoge como necesidad y exigencia, como acoge todo lo humano. Bien conocida es la preocupación de Joseph Ratzinger por mostrar que el Dios de Jesucristo es el Dios del diálogo, de la palabra (el Dios del *Logos*), comprensible y razonable. Y al mismo tiempo es ágape, encarnación, potencia de amor creador, encuentro amoroso con el ser humano en su realidad temporal, donde se ha involucrado con todas las consecuencias. Un Dios comunidad que da sentido a la vida humana y acompaña su caminar. Bienvenido sea pues este "recordatorio" de una buena obra de J. Ratzinger, presentado "en pequeñas dosis" y "listo para llevar" e iluminar así el paso cotidiano por este *Año* y más allá.

Felicidad Prieto

RODÉ, F., *Stat Crux dum volvitur orbis. La Croce resta salda mentre il mondo gira,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 309 p. ISBN 978-88-209-8596-7.

Luigi Mezzadri ha reunido en este volumen los mensajes que el cardenal Franc Rodé ha dirigido a la Iglesia a través de numerosos años de ministerio, primero como arzobispo de Lubiana y luego como Prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. Ha aglutinado todos esos documentos en los siguientes apartados: Cristo, el rostro siempre joven de Europa; la Eucaristía, acto extremo de amor; María, nuestra esperanza segura; la Iglesia, una casa fundada sobre roca; la vida consagrada como signo evidente de comunión en la Iglesia; Cristianismo y Verdad; Promoción de la persona humana. El contenido del libro se desarrolla con arreglo a estos apartados y tiene el valor de testimoniar la mentalidad de un obispo dedicado durante muchos años al servicio de Cristo en su Iglesia. El propio Luigi Mezzadri introduce este conjunto de textos, dando primero razón del título que él mismo ha dado al volumen, para luego asomarnos a la personalidad y los méritos del cardenal Franc Rodé, que han motivado esta recolección de su producción literaria al servicio de la fe. Especialmente interesante todo lo relacionado con la vida religiosa, como producto de su estancia al frente de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Trinidad Parra

RODRÍGUEZ, P., *Fe y vida de fe. Caminar con María en el Año de la fe,* Eunsa, Pamplona 2012, 262 p. ISBN 978-84-313-2897-9.

Este libro contiene las nueve homilías que pronunció el autor, con motivo de la novena de la Inmaculada en el año 1973. ¿Qué relación tienen con el Año de la Fe? Que el autor las pronunció en el ambiente creado por Año de la Fe que convocó Pablo VI en 1967 y por la convicción suya, y de otros sacerdotes, de que lo que más necesitaban la Iglesia y el mundo era profesar la fe y vivir la fe. Estas homilías fueron pronunciadas en un ambiente de jóvenes universitarios y de celebración litúrgica en honor de la Santísima Virgen. El paralelismo de aquella situación con la que vivimos en nuestros días ha animado a su autor a ponerlas al alcance de los fieles en este Año de la Fe de 2012-2013. Pretende dar a conocer la fe en Jesucristo, sin detenerse en opiniones propias, sino con fidelidad a la enseñanza de la Escritura y de los Santos Padres, siempre en sintonía con el Magisterio de la Iglesia. Aunque él reconoce que las homilías llevan un orden entre sí, éste no procede de la intención de hacer un pequeño tratado teológico, sino que proviene de haber concebido estas homilías de la mano de la liturgia de cada día. Estas páginas no están pensadas para increyentes o agnósticos, sino para personas con fe, que quieren que se les hable de la fe que profesan. Con ellas pretende avivar y fortalecer la fe de los evangelizadores, a dar a conocer bien el Credo y sus exigencias (idea que ha formulado expresamente Benedicto XVI al convocar el presente Año de la Fe) para contribuir de la mejor manera posible a la Nueva Evangelización. Estas páginas no nacieron para ser impresas, según nos advierte el autor, y hay que contemplarlas por tanto como fruto de la predicación, del ministerio de la palabra. Eso sí, tiene la convicción de que las circunstancias que vivimos en el presente en la Iglesia son fundamentalmente las mismas, en cuanto a ambigüedad de la fe, que se daban en el primer postconcilio. Por eso intenta colaborar a una reforma sin ruptura, siguiendo el impulso, e incluso la inspiración, de su fundador, San Josemaría Escrivá de Balaguer. Anima también, de forma decidida al lector a que vaya siguiendo las catequesis sobre el Credo, que Benedicto XVI va impartiendo en este Año de la Fe. Miguel Gutiérrez

ROTSAERT, S.J., M., *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola,* Gregorian Biblical Press, Roma 2013, 152 p. ISBN 978-88-7839-245-8.

En este libro el autor no pretende presentar una biografía de San Ignacio de Loyola y tampoco una exposición sistemática de su espiritualidad. Este libro está pensado para quienes poseen ya una familiaridad con el fundador de la Compañía de Jesús, con la convicción de que, la mejor manera de comprender a un autor, es leer los textos que él mismo compuso. Cada capítulo presenta un escrito de San Ignacio (alguna vez se incluye más de uno), acompañado por un comentario. El tema central que da unidad a todos los textos comentados es el discernimiento espiritual, en el que San Ignacio de Loyola era un verdadero maestro. Todos los textos que se comentan están pensados para que otras personas puedan aprovecharse de su experiencia espiritual. La única excepción la constituyen las páginas que se salvaron de su diario espiritual, que son de carácter absolutamente íntimo y que él nunca pensó que fueran conocidas por nadie. El estilo de los diversos escritos difiere mucho en casi todos los casos, desde lo que podrían ser meros apuntes, hasta el estilo concreto de una carta normal. La longitud, el contenido y el estilo de cada uno de los tex-

tos seleccionados son, por tanto, bastante diferentes. En todos los capítulos se pueden encontrar elementos relacionados con el discernimiento espiritual. La selección de textos es especialmente adecuada a la intención del autor: hacer comprensible unos textos del siglo XVI para lectores del tercer milenio. Los textos seleccionados son *El relato del peregrino, Los Ejercicios Espirituales, La Deliberación de los primeros padres, Las Constituciones de la Compañía de Jesús, El Diario Espiritual* y *algunas cartas*. San Ignacio de Loyola experimentó en su vida todo lo relacionado con el discernimiento, hasta el punto de poder aconsejar con auténtica competencia en este campo. Mark Rotsaert sigue las huellas del fundador de la Compañía de Jesús, poniendo al alcance del lector de hoy esta misma sabiduría que San Ignacio de Loyola recibió de su familiaridad con Dios. Libro, por tanto, para ser saboreado, para adentrarse en las profundidades del discernimiento, de la mano de un guía tan seguro como San Ignacio de Loyola, y estructurado con sabia pedagogía por Mark Rotsaert.

Miguel Gutiérrez

RUIZ SALVADOR, F., OCD, *Teólogo y maestro. Escritos selectos,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, 347 p. ISBN 978-84-7068-411-1.

En este volumen se agrupan una serie de artículos que el propio autor había seleccionado para una posible edición conjunta. Entre los temas tratados destacan los referidos a la teología espiritual, a la que dedicó gran parte de su labor investigadora y reflexiva, tanto en los criterios de selección, como su posible estructura como disciplina en las aulas, un esquema posible de organización de su contenido, junto con una justificación del porqué de dicho esquema. Entre las funciones y la dinámica de la teología espiritual, se detiene en su relación con la teología; las relaciones con la vida, la existencia y la acción; lo propio de la mistagogía en el marco de la pastoral así como las posibles antinomias espirituales que podrían presentarse. En lo tocante a la dinámica espiritual subraya la importancia de que la persona sea adulta en Cristo e integrada en la Iglesia. También trata con acierto el tema de la espiritualidad y las diversas espiritualidades que se ofrecen al creyente, así como el reflejo de la espiritualidad personal en la comunidad a la que se pertenezca. Considera una tarea realmente urgente la de espiritualizar al individuo y espiritualizar la humanidad. Las edades de la vida espiritual son un tema que no podía dejar de tocar, estando tan interesado por la doctrina espiritual de San Juan de la Cruz. Subraya que, si hay algo constante en estas edades es la irregularidad como norma, la impresión del avance junto con el retroceso y la necesidad de tener siempre presente la idiosincrasia de la persona concreta a la hora de acompañar su proceso espiritual, ya que la manera de ser de cada persona condiciona seriamente su camino en el espíritu. Algo que toma directamente de santa Teresa es que el lector de libros espirituales no debe contentarse con el placer interior que puedan producirle. Debería tomarse con interés la posibilidad de llevar a su propia vida lo que lee. De lo contrario los escritos espirituales no obrarán el efecto para el que fueron concebidos. El último de los capítulos es especialmente interesante, en el sentido de que está dedicado a la mística comparada, en donde relaciona la tradición mística cristiana con otras de procedencia diferente. El volumen se completa con una bibliografía muy completa del propio Federico Ruiz Salvador, que muestra en estas páginas lo acertado del título del libro: teólogo y maestro. Empezó por la teología, incluso parecía que podría haber derivado hacia la dogm*ática. Pero más tarde se inclinó por la espiritualidad, a la que ha dedica-*

do muchos años de investigación y de reflexión, buscando convertirse más en mistagogo que en erudito de estos temas. Por todo ello la presente publicación constituye una contribución muy importante al mundo de la espiritualidad, de la mano de un verdadero experto y maestro, tanto por sus conocimientos como por la experiencia personal suya. Miguel Gutiérrez

SAYÉS, J. A., *¿Por qué creo? Las preguntas de la fe*, BAC, Madrid 2012, X+84 p. ISBN 978-84-220-1612-0.

El autor se ha sentido inspirado para escribir este libro, por la convocatoria del Año de la Fe. Como él mismo dice: a fin de cuentas, después de tantas reuniones y de tantos planes pastorales, lo que el hombre de hoy necesita es la fe. La fe es el mejor antídoto contra el cientifismo, el relativismo y el subjetivismo, para poder alcanzar la sabiduría que nos enseñe de dónde venimos y adónde vamos. El autor ha pretendido componer un libro sencillo que fuera capaz de responder a las necesidades de la gente. El común de las gentes se hace preguntas fundamentales sobre la existencia de Dios, la teoría de la evolución o la divinidad de Cristo. Lo mismo sucede con la pregunta de por qué consideramos nuestra religión como la verdadera, frente a otras religiones que piensan lo mismo de ellas mismas. La fe nos lleva a cuestiones, no siempre fáciles de resolver, sobre temas propios de la realidad de la Iglesia o de la moral que se nos ha enseñado. También interesa a todo el mundo saber si existe el más allá, el cielo y el infierno. Todo el texto está compuesto en estilo coloquial, lo cual no quiere decir que le falte profundidad. Se evita el empaque de un tratado teológico, pero lo que se afirma tiene su fundamento en una teología. Basta repasar el índice para comprobar que se abordan sin rodeos, y tal como las formularía el hombre de la calle, hasta un total de 19 cuestiones de las que resultan más espinosas para un cristiano. El libro, además de pedagógico y ameno, está salpicado con anécdotas que redundan en mayor interés todavía, si cabe, del lector. Ignacio Jiménez

SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE (A CURA DI), *"Praticate il diritto e la giustizia". Un dialogo ecumenico sull'etica sociale. Atti della XLIX Sessione di formazione ecumenica. Paderno del Grappa (TV), 22-28 giuglio 2012,* Paoline Editoriale, Torino 2013, 238 p. ISBN 978-88-315-4286-9.

El *Segretariato Attività Ecumeniche*, que tiene ya casi medio siglo de historia, es una asociación interconfesional de laicos comprometidos con el ecumenismo y el diálogo, a partir del diálogo judeocristiano. En este libro se recogen las actas de su encuentro de formación correspondiente al año 2012. Si la sesión de 2011 ya se ocupó de la ética, esta siguiente abundó en la misma temática, pero centrándose ahora en la ética social. Se quiere salir al paso con ello de un enfoque excesivamente personalista de la ética y destacar los valores de esta para la organización de una sociedad más humana y justa. Que esto lo haga una institución ecuménica, además, significa que el ecumenismo no solo se ocupa de la unión entre los cristianos, sino que también se compromete en favor de la unidad del género humano.

La intervención que abre este encuentro, encomendada a Alberto Bondolfi, docente emérito de ética, reflexiona sobre las posibilidades y límites de pensar éticamente la sociedad desde la fe cristiana, y ofrece un recorrido histórico sobre distintas formas en que el cristianismo se ha confrontado con la sociedad.

Sirve de marco también al encuentro la intervención de Paolo Naso sobre la dimensión intercultural en la construcción de la ética.

En un segundo momento del encuentro son tres las ponencias que presentan los rasgos propios de tres tradiciones cristianas de la ética social: la Iglesia católica, la Iglesia luterana y la Iglesia ortodoxa. Economía, cultura y ciudadanía son los tres capítulos que agrupan a las nueve intervenciones restantes. Abordan tres aspectos de indudable actualidad: la crisis económico-financiera actual y todo lo que cuestiona; el pluralismo típico de nuestras sociedades; la ética civil que se va abriendo camino en estas sociedades plurales.

Gioachino Pistone, del Centro Cultural Protestante de Milán, cierra el volumen y destaca en sus conclusiones cómo la responsabilidad ha sido una preocupación constante a lo largo de toda la semana de formación. Subraya dos consecuencias de esa responsabilidad: la necesidad de tomar en consideración al otro (el rostro del otro, siguiendo a Lévinas, Ricoeur o De Certeau); la provisionalidad de todo discurso ético, siempre abierto al espacio público, en un mundo tan cambiante como el nuestro. Ildefonso Camacho

THOMASSET, A., *La morale de Vatican II*, Médiaspaul, Paris 2013, 150 p. ISBN 978-2-7122-1265-0.

Los jesuitas del Centre Sèvres de Paris han querido conmemorar los 50 años del comienzo del concilio Vaticano II con una colección de 16 pequeños volúmenes que lleva por título "Vatican II pour tous". Los autores adoptan un enfoque divulgativo, que haga llegar a muchos lectores que ya no vivieron aquel acontecimiento lo más valioso y actual de sus aportaciones. Este libro sobre la moral, escrito por uno de los profesores del citado centro, es una buena muestra de ello.

Es cierto que el Vaticano II no se ocupó directamente de la moral, ni con un documento dedicado a ella ni con una presentación sistemática de la misma. Podría haberlo hecho a partir de aquel esquema que había elaborado la Comisión Preparatoria, *De ordine morali*; pero este texto no llegó ni siquiera a ser debatido en el aula. No obstante la moral está muy presente en dos importantes documentos: la constitución *Gaudium et spes* y la declaración *Dignitatis humanae*. Sabemos que estos dos documentos fueron aprobados en la última sesión ordinaria (7 diciembre 1965): si esto es reflejo de las dificultades que ambos encontraron en su preparación, permitió también que su elaboración incorporara las orientaciones más novedosas que el Concilio había ido plasmando en los documentos ya aprobados. Dos fueron los que dejaron una huella más profunda en ellos: las constituciones sobre la revelación y sobre la Iglesia (*Dei Verbum* y *Lumen gentium*).

La relación con estos dos grandes documentos es la perspectiva que adopta ahora A. Thomasset para presentar los rasgos principales de la moral que puede encontrarse en el Vaticano II. En su libro se ocupa especialmente de *Gaudium et spes*, mientras que solo dedica uno de los seis capítulos a *Dignitatis humanae*, donde ve una excelente plasmación de las grandes líneas de la moral conciliar.

La concepción dinámica de la realidad es una clave que Thomasset identifica como base para entender la novedad de la moral conciliar. Si la revelación deja de ser primordialmente un conjunto de verdades recibidas y pacíficamente poseídas para convertirse en un diálogo de Dios con el ser humano, la moral abandona su enfoque deductivo para abrirse a un método inductivo que parte de los signos de los tiempos, a través de los cuales los creyentes están llamados a oír la realidad y descubrir en ella los signos de la presencia y de los designios

de Dios. Este enfoque conecta con el carácter pastoral que Juan XXIII quiso infundir al Concilio, y que costó no poco concretar.

Junto a esta visión dinámica Thomasset coloca la antropología como otro de los pilares de esta moral renovada. Esta antropología, inspirada en la Sagrada Escritura, subraya la centralidad de la persona humana y su dignidad, un enfoque que está llamado a ocupar el puesto que hasta ahora tenía la ley natural. Esta antropología es cuidadosamente rastreada en toda la primera parte de *Gaudium et spes*. De la segunda parte se ocupa solo de tres puntos concretos: la familia, la economía, la guerra.

Es de destacar también la Conclusión, donde se enumeran cuatro puntos que concretarían la actualidad de esta moral del Vaticano II: un estilo nuevo en las relaciones Iglesia/mundo; una pastoralidad solidaria basada en una antropología cristiana; el discernimiento sobre problemas concretos; la inspiración evangélica para toda reflexión moral. En resumen: un verdadero giro y un buen número de intuiciones y propuestas abiertas a ulterior profundización.

Ildefonso Camacho

VALADIER, P., *Rigorisme contre liberté morale. Les Provinciales: actualité d´une polémique antijésuite,* Lessius, Bruxelles 2013, 118 p. ISBN 978-2-87299-227-0.

Las controversias morales en el seno del catolicismo, a partir de siglo XVII, mostraron frente a frente dos concepciones de la persona y de la moral, con tendencias excluyentes entre ellas. Muchas de las propuestas de estos dos modos de pensar (desprendimiento de uno mismo y comportamiento conforme a la propia singularidad) se presentan como contradictorias en apariencia, sin que pueda pensarse en conciliarlas, por lo menos fácilmente. Estas dos propuestas están personificadas en Blaise Pascal y en los planteamientos morales de la Compañía de Jesús. Los términos en los que se produjo la controversia entre los jansenistas y los jesuitas no son términos que se usen en nuestro tiempo al hablar de los comportamientos morales. Pero sigue siendo importante saber hasta dónde debe prevalecer el individuo sobre la sociedad, o la sociedad admitir la singularidad del individuo. El contexto teológico y filosófico ha cambiado en gran medida, pero los problemas de fondo siguen siendo los mismos: la rigidez (la fidelidad ante todo a los principios) frente a la flexibilidad (comprensión de las variantes que se dan en cada persona). Rigorismo y laxismo son dos enfermedades contrapuestas en el ámbito de la moral. En el rigorismo pueden encuadrarse no pocas posiciones actuales de la Iglesia Católica en materia de moral sexual. En el laxismo pueden encontrarse las que conceden tales derechos al individuo, que sólo habría que prohibirle el hacer daño a otro. El rigorismo tiene el defecto de considerar que sus proposiciones se identifican con la verdad y, por tanto, no admiten el debate, la discusión o la duda. El laxismo puede llevar a la mundanización, al relativismo, a la complicidad con lo mundano o la renuncia a la fe cristiana. Con imágenes de nuestro tiempo podríamos decir que se siguen enfrentando el autoritarismo magisterial con el conformismo gregario. En este libro conciso de sintetizan las posturas de Pascal y de un ilustre jesuita como fue Gracián, que deseaba a cada potencial lector de sus obras, que fuera realmente singular. Aunque referidas a querellas de otros tiempos, estas páginas mueven al lector a volver a plantearse la dialéctica perenne entre las normas y la libertad. Dialéctica que no puede ser resuelta en todos los casos a favor de una de las dos alternativas, sino que precisa de

un análisis concreto en cada ocasión en que pueda plantearse la disyuntiva que ellas comportan, para decidir con honestidad hacia cuál de las dos es razonable inclinarse en cada supuesto. Miguel Gutiérrez

ZUCCARO, C., *Teologia morale fondamentale*, Editrice Queriniana, Brescia 2013, 462 p. ISBN 978-88-399-0463-8.

La experiencia docente del autor en la Universidad Urbaniana de Roma y el contacto en ella con alumnos de los cinco continentes han permitido que este libro –actualización de otro anterior, Morale fondamentale. Itinerari (1993, tercera edición de 2007)– preste una atención especial a la dimensión histórica y cultural de la moral, lo que no significa renunciar a la fuente última de toda teología moral, que no puede ser sino la revelación. Esto supuesto, su concepción como manual lleva al autor a seguir el esquema clásico de estos, pero con algunos rasgos diferenciadores que conviene señalar.

Tras un capítulo primero en que se analizan los aspectos metodológicos y se apuesta por la filosofía trascendental como el mejor instrumento filosófico para la teología moral, hay dos capítulos dedicados a la historia, que están en sintonía con el interés que muestra el autor desde el comenzó por esta dimensión: el capítulo segundo hace un recorrido por la historia de la moral en general, partiendo del Nuevo Testamento para llegar hasta S. Alfonso María de Ligorio y la Escuela de Tubinga; el capítulo tercero repite este recorrido, pero fijándose ahora en el uso que se ha hecho de la Biblia en la teología moral. De este modo se desemboca en un capítulo, el cuarto, que se centra en el lugar que ocupa el acontecimiento Cristo en la teología moral.

Los cinco restantes capítulos de la obra (quinto a noveno) estudian otros tantos temas centrales de la teología moral: la ley natural, la conciencia moral, la opción fundamental, el pecado, el discernimiento moral. Tampoco en ellos –sobre todo en el quinto y en el sexto– se olvida el tratamiento que se ha dado a estos temas en los momentos históricos más relevantes.

Dentro de los límites propios de un manual, el texto se esfuerza por mantener algunos equilibrios, no siempre fáciles de conseguir: entre universalismo y particularismo (inculturación de la moral), entre principios y aplicaciones (sin olvidar cierta evolución en determinados temas), entre la centralidad de Cristo y la dimensión trinitaria. La moral teológica se articula con una teología, donde el centro no es tanto la pregunta sobre Dios cuanto la repuesta a Dios: en este sentido, Cristo, más que Unigénito, es Primogénito. Con este enfoque de fondo, el manual no oculta su interés por destacar la especificidad cristiana de la moral, pero eso tampoco le impide abrirse a una ética natural. Por último, resulta del todo relevante el relieve que se concede a la conciencia moral como el eje vertebrador de todo el comportamiento moral humano. Ildefonso Camacho

Derecho Canónico

CALVO ESPIGA, A.-PEÑÍN GONZALÉZ, Mª. A., *Constitucionalismo y protección penal del matrimonio. La secularización del matrimonio en la evolución histórica del ordenamiento penal español,* Editorial Aranzadi, Pamplona 2010, 349 p. ISBN 978-84-470-3396-6.

Nos encontramos ante una monografía cuyo objeto es el estudio de la evolución de la legislación penal en materia matrimonial, en el arco que va desde los

primeros intentos codificadores consecuencia del mandato constitucional de 1812, hasta las últimas reformas del Código Penal en esta materia. Sus autores, A. Calvo, Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de Málaga y Abogado rotal del Tribunal de la Rota Romana, y M. A. Peñín, Fiscal de la Fiscalía Superior del Principado de Asturias, nos acercan este análisis de la protección penal del matrimonio, a lo largo de cuatro capítulos en los que abordan ampliamente el tema: el primero, se dedica al marco constitucional español, un segundo capítulo tiene por objeto la protección penal del matrimonio, fundamentalmente a través de las sucesivas reformas del Código Penal, destinando el tercero a su concreción jurisprudencial. El último capítulo, en perspectiva conclusiva, ofrece, *entre el futuro y la historia,* cuatro aproximaciones de gran interés: *La aporía de lo público y lo privado, Secularización del matrimonio y autoridad estatal, La dialéctica libertad personal-protección penal,* y *Confesionalidad y publicidad* versus *laicidad y privacidad*. Entre ellas, los autores abogan *por el establecimiento de una normativa que tienda a regular primaria y exclusivamente las garantías de independencia y libertad de la persona tanto en el momento de la constitución jurídica del negocio matrimonial como en el ejercicio de los derechos y en la satisfacción de los compromisos y obligaciones que de él derivan*. Así, a tenor de la experiencia jurídica fruto de la evolución histórica del ordenamiento del Estado en materia matrimonial, en una perspectiva de futura legislación *es de desear*, afirman, *que la norma refuerce cada vez más la libertad y autonomía de los individuos a la hora de contraer, respetando y protegiendo la intimidad de la conciencia personal, sobre todo por lo que afecta a su opción por la forma concreta de contraer matrimonio*. Además de aportar esta obra una valiosa reflexión jurídica acerca del fenómeno privatizador operado en el tratamiento de la institución matrimonial por parte del ordenamiento español (de proteger a la institución se ha pasado a proteger a la persona y el ejercicio de sus derechos), destaca particularmente la metodología histórico-comparativa y trasversal utilizada, constituyendo la jurisprudencia, las fuentes jurídicas –históricas y vigentes–, y la selección bibliográfica, una verdadera novedad en nuestro país. Sin duda resulta un trabajo de gran interés, de redacción ágil y de fácil lectura, ciertamente recomendable no sólo para los profesionales y estudiosos del derecho penal o del derecho matrimonial y de familia, sino también para quienes deseen profundizar en los fundamentos e historia de la institución matrimonial en el contexto español.

Raquel Pérez

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia. Le legilazioni particolari. Le prospettive ecumeniche. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 486 p. ISBN 978-88-209-8610-0.

El encuentro de estudio que dio origen a los textos publicados en este volumen fue convocado en ocasión del XX aniversario de la promulgación del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, llevada a cabo por el papa Juan Pablo II en 1990. El Consejo Pontificio para los Textos Legislativos tenía así la oportunidad de velar sobre la complementación y la puesta al día de la legislación de la Iglesia, para que ésta conserve su coherencia, como encargo suyo prioritario. Había que empezar ante todo por obtener una visión general de la situación actual de las normas canónicas que constituyen el ordenamiento jurí-

dico de las Iglesias *sui iuris,* de manera que se consiguiese una primera visión de conjunto para, sobre todo, recoger las sugerencias que podrían deducirse de esta primera síntesis, al objeto de establecer las decisiones o prioridades operativas para el futuro. El subtítulo del volumen que se refiere a las legislaciones particulares indica con precisión el campo de trabajo escogido. Este Código oriental es la norma común para las 22 Iglesias *sui iuris* de la Iglesia Católica, agrupadas en torno a las cinco tradiciones principales del oriente: alejandrina, antioquena, armenia, caldea y bizantina. La denominación *sui iuris* da fe de que cada una de ellas posee una autonomía organizativa y disciplinar propia, con una Cabeza –unida en comunión con el Sucesor de Pedro– y todas poseen la capacidad de emanar un derecho propio que desarrolle las normas comunes a todas las Iglesias Orientales establecidas por el *Codex*. El Código reserva a cada Iglesia sectores de la disciplina que cada una deberá desarrollar con vistas a proteger su identidad propia. Esta identidad propia la considera un tesoro el conjunto de la Iglesia Católica y permitirá a todos sus fieles inserirse en los diversos países en los que habitan, en el contexto de una sociedad en constante transformación y continuo movimiento. Esto resulta tanto más necesario, cuanto que el desarrollo del derecho de las iglesias particulares está todavía en fase de estudio en la mayor parte de ellas, veinte años después de la promulgación del Código. Por otro lado, el problema ecuménico es de gran importancia para la Iglesia Católica, que tiene especial interés en el desarrollo de las Iglesias Orientales, como las que mejor pueden proporcionar los elementos más adecuados para el diálogo ecuménico. En cualquier caso siempre se consideran las variantes orientales como un enriquecimiento de toda la Iglesia, nunca como algo contradictorio con la unidad plena. El congreso ha tenido una duración bastante breve, por lo que no ha podido abordar temas tales como: la experiencia jurídica; la actividad de los tribunales; las expresiones institucionales o asociativas variadas en la corresponsabilidad y en la participación en la vida de cada Iglesia *sui iuris*. Tras las intervenciones introductorias se pasa a una segunda parte del volumen, dedicado a la evolución histórica de la codificación oriental. La tercera parte está dedicada al derecho particular de las Iglesias *sui iuris*. La cuarta al derecho canónico oriental desde la perspectiva ecuménica. Queda para la quinta parte la presentación de cinco comunicaciones. El volumen termina con un apéndice dedicado a una Nota sobre las Iglesias Orientales *sui iuris;* este apéndice describe cada una de esas Iglesias con los datos principales que caracterizan a cada una de ellas. Trinidad Parra

Historia de la Iglesia

ARANDA DONCEL, J., (ED.), *Cofradías penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional,* Diputación de Córdoba, Córdoba 2012, 605 p. ISBN 978-84-8154-345-2.

Este volumen recoge los trabajos presentados (quince en total), en el Congreso Nacional de Cofradías, con el título de "Cofradías Penitenciales y Semana Santa", que se celebró en Noviembre de 2011 en el Palacio Episcopal de Córdoba, con organización a cargo de la Agrupación de Cofradías de la ciudad. Juan Aranda Doncel ha sido el coordinador académico del congreso y el responsable de la edición de las Actas. Este congreso se sitúa en un contexto (el de hace ya bastantes años) en el que han proliferado los estudios sobre religiosidad popular, con una abundante bibliografía al respecto. En este ámbito,

son las Cofradías Penitenciales y Semana Santa las que atraen a un mayor número de personas. En este congreso se han abordado las vertientes histórica, artística y religiosa. Los estudios que se recogieron abarcan los territorios de la geografía nacional en los que las Hermandades Penitenciales y Semana Santa tienen un arraigo de siglos, que pervive en nuestros días. Así, se recogieron colaboraciones de Andalucía, Castilla-León, La Rioja, Navarra, País Vasco, Castilla-La Mancha, Valencia y Murcia. El papel de los laicos es realmente relevante en este tipo de asociaciones religiosas, hasta el punto de que ejercen en ellas un papel especialmente activo en la recepción del mensaje evangelizador, así como en la realización de la comunión eclesial. Los destacados temas que componen el volumen son los siguientes: *Realismo frente a idealismo en la imaginería pasionista andaluza; La Semana Santa en la Rioja, Navarra y el País Vasco durante la Edad Moderna; Conflictos y tensiones en las cofradías penitenciales cordobesas durante los siglos XVI al XIX; El triunfo de la religiosidad barroca: cofradías penitenciales en La Mancha de los Austrias; Origen popular e impulso conventual: la Semana Santa de Granada entre los siglos XVI y XVII; La renovación del patrimonio escultórico de las hermandades penitenciales de Sevilla durante el reinado de Carlos II; La escultura procesional y el trono en el patrimonio artístico de la provincia de Málaga; La imaginería procesional de Semana Santa en la diócesis de Zamora; La Semana Santa en la diócesis de Orihuela. Origen y evolución (siglos XVI-XIX); La escultura en el Cádiz barroco; Los retablos de Jesús Nazareno en la diócesis de Córdoba; Los inicios de la escultura procesional castellana en los focos periféricos; Salzillo y el discurso rococó: la configuración de un nuevo modelo de procesión en la Murcia del Setecientos; Las cofradías de la Semana Santa de Sevilla hoy; clima, ciudad, economía, sociedad, hombres y mujeres, política, beneficencia y religiosidad; Presente de las hermandades y cofradías en el seno de la Iglesia: ¿Qué pide la Iglesia a las cofradías en el momento actual?* Como puede comprobarse, todos ellos temas de gran interés. Pero, posiblemente el de más actualidad sea el último. El que se refiere a lo que espera la Iglesia Católica de las Cofradías Penitenciales y Semana Santa en nuestros días. Sin duda les pide que constituyan ante el mundo una verdadera profesión de fe; que se renueven constantemente en su inserción eclesial; que sean capaces de transmitir la fe; que cumplan con su misión en el "atrio de los gentiles"; que evangelicen en el ámbito de la cultura a través de la belleza. No cabe duda de que, a estas peticiones hace ya mucho tiempo que responden en su conjunto dichas cofradías, a pesar de sus momentos de crisis o de los defectos de sus hermanos o cofrades. Pero siempre resulta conveniente que las autoridades de la Iglesia apelen a su misión evangelizadora, para que ésta predomine sobre todos los demás aspectos que las caracterizan. El volumen está completado con una buena colección de imágenes, que ilustran y enriquecen adecuadamente su contenido.

Antonio Navas

ASTORGANO ABAJO, A., (COORD.), *Vicente Requeno (1743-1811)*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2012, 618 p. ISBN 978-84-15538-83-7.

El jesuita Vicente Requeno es el objeto de esta colección de estudios que coordina Antonio Astorgano. Él ya había publicado sus escritos filosóficos y se interesó posteriormente por dar a conocer mejor a este jesuita aragonés, para lo cual ha contado con la colaboración de un buen grupo de investigadores. Hasta diecisiete trabajos contribuyen a dar realce a la figura del jesuita aragonés. El

libro está organizado en tres partes. La primera parte contiene un perfil biobibliográfico, seguido de tres estudios biográficos. En la parte segunda se recogen cinco trabajos, dedicados al pensamiento de Vicente Requeno, con especial atención a su condición de ilustrado o de no ilustrado, según otras opiniones. La tercera parte está dedicada a su afición al estudio de las artes antiguas. El volumen se completa con un CD en el que se incluyen hasta cinco apéndices, que contienen algunos de los textos más interesantes de Vicente Requeno. La amplitud de los temas tratados aportan una riqueza nueva a lo que conocíamos hasta el momento de Vicente Requeno. Entre ellos tenemos estudios sobre el noviciado jesuita de Tarragona, los colegios jesuitas de Aragón y la Real Sociedad Económica Aragonesa. Entre los temas que se refieren a la propia persona de Requeno se nos presentan elementos interesantes de su personalidad como: ensayista filósofo, ilustrado y curioso, interesado por los médicos y la medicina o propagador de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. En el mundo de las artes tiene aportaciones estéticas propias. Se interesó igualmente por la música, el arte de hablar desde lejos, lo relacionado con la quironomía, con la numismática, el arte de imprimir a mano o la bibliografía material. Entre los contenidos del CD resaltan: un elogio fúnebre manuscrito sobre Requeno, que ha llegado hasta nosotros; la admiración que suscitó su condición de inventor; su aportación pedagógica sobre la pintura; su tratado sobre las formas de todo género de pintura, con referencias incluso a los griegos y a los romanos en este arte. El volumen se completa con una amplia bibliografía, en la que se diferencian las ediciones y los manuscritos, de los estudios y referencias sobre el autor y la obra. Esta bibliografía se ve enriquecida al final con una bibliografía complementaria. Índices de las principales siglas utilizadas e índice onomástico se ofrecen como un instrumento válido de utilización de la obra por parte del lector.

Antonio Navas

BÉRAUD, C.-GUGELOT, F.-SAINT-MARTÍN, I. (EDS.), *Catholicisme en tensions*, París, Éditions de l'École des hautes études en Sciences Sociales, 2012, pp., 327, ISBN 978-2-7132-2335-8.

Precedido de una Introducción de los editores, mencionados arriba, y de un prefacio de D. Hervieu-Léger, este volumen recoge diversas perspectivas sociológicas sobre la situación del catolicismo en el catolicismo francés (Ph. Portier), en el español (A. Pérez Agote), italiano (L. Diotavelli) y canadiense (S. Lefebvre), que constituyen la primera parte del trabajo ("Estado de los lugares nacionales"). La segunda parte, "Clero, prácticas, creencias" es la más dispersa, con diferentes contribuciones: presencia de los diáconos en la iglesia francesa (J.R. Bertrand), el cuidado de sí y la "comunalisación" católica (B. Bleuzen), un síno para el cambio (I. Jonveaux), las tensiones de la economía monástica a partir de la hostelería (I. Jonveaux), la ambigüedad del culto a los santos (en santa Rita: B. Duriez), la transmisión de la memoria en las generaciones de creyentes (en Montevideo y Buenos Aires: E. Zapponi) y el imaginario del más allá en las canciones funerarias (G. Labéy-Giomard). La tercera parte, "Cuerpo, género e intimidad", se centra más en problemas actuales: Los obispos francesas y la república actual de lo íntimo (D. Pelletier), el magisterio postconciliar frente al biopoder (I. Turina), los homosexuales y su vida espiritual en las parroquias (D. Koussens), la identidad católica y homosexual en Francia (M. Gross), la reivindicación de mujeres sacerdotes (S. Rousseau), y el servicio de las niñas en el presbiterio (C. Béraud). La cuarta parte, "Cultura

y catolicismo" se centra en la representación de los sacerdotes en las novelas policiacas de los siglos XX y XXI (F. Gugelot), el catolicismo francés ante el arte contemporáneo (I. Saint-Martin), el significado de René Remond para el catolicismo de 1990-2000 (Ch. Mercier), y la Biblia, la Iglesia y la universidad (P. Lassave). La conclusión final se centra en el desafío de la des-catolización de la sociedad y la reforma interna del primero, con contribuciones de J.P. Willaime y B. Chélini-Pont. Unas orientaciones bibliográficas finales y una lista de los autores completa el trabajo.

El tema central es el de la reestructuración del catolicismo en una sociedad pluralista, en la que se constituye como una corriente minoritaria, aunque importante y que tiene que abordar diversos frentes y problemas según los países. Esta variedad de posiciones se clarifica al abordar las distintas prácticas y creencias, que han incidido en la situación de tensión interna del cuerpo católico en lo que concierne a la cultura, y muy especialmente a cuestiones vinculadas a la bioética, el género y la sexualidad. De ahí también la crisis de autoridad de la jerarquía que tiene que afrontar un reto global sociocultural, una vez que parece haber encontrado su lugar en lo que concierne al Estado. La perspectiva histórica es limitada, ya que los problemas concretos que se estudian son de actualidad, vistos desde perspectivas sociológicas diferentes, que hubieran merecido también alguna reflexión complementaria de tipo teológico, centrada en la evolución y peligro de centrifugación actual del catolicismo. La perspectiva francesa es la dominante, pero se ilumina también la situación global europea. Juan A. Estrada

BIRKEDAL BRUUN, M. (ED.), *The Cambridge Companion to the Cistercian order,* Cambridge University Press, Cambridge 2013, XVIII+318 p. ISBN 978-0-521-17184-7.

Con este volumen se pretende ofrecer el resultado de un trabajo interdisciplinar sobre la Orden Cisterciense, atendiendo especialmente al interés y a la mentalidad de los alumnos de nuestro tiempo. El contenido está organizado en tres partes. En la primera se estudia la historia de la orden, desde su fundación hasta nuestros días. Las dos que siguen están centradas en el período medieval. La primera de ellas está dedicada a la estructura interna de la orden, su cultura material y su producción agrícola, todo ello en el contexto dinámico que se da entre la unidad y la diversidad. La parte que queda está dedicada a las ideas, textos, sermones y música tal como vieron la luz en los monasterios cistercienses. Cada capítulo está enfocado como un ensayo aislado sobre diferentes aspectos de la orden, sin que estén necesariamente relacionados entre sí. Esto hace que este volumen refleje la naturaleza compleja, tanto de la orden en sí misma, como de las investigaciones sobre ella. La historia entera de la Orden Cisterciense parece oscilar entre el ideal y la realidad según algunos historiadores. Según esta apreciación, el imponerse de la realidad habría llevado a la orden a su decadencia. Sin embargo parece más razonable describir su historia como una historia fiel a sus ideales, pero con capacidad para afrontar la realidad que iba surgiendo. Precisamente la tensión entre el apartamiento del mundo y la inserción en él, han sido combinadas sabiamente por los cistercienses a lo largo de los siglos. Para empezar por el desierto, no está concebido como un lugar físico, sino como un lugar mental, de acuerdo con la tradición de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. Más aún, la soledad o el desierto son considerados por ellos como un elemento de inserción en la

sociedad que rodea el monasterio. La vertiente que los lleva a implicarse en el entorno empieza por la oración que hacen los monjes por quienes los rodean, en agradecimiento por la ayuda material proporcionada al monasterio por las gentes cercanas. A veces estas oraciones iban acompañadas de algún obsequio material, en reconocimiento a los bienhechores más señalados en su ayuda a la comunidad. El círculo de vecinos y bienhechores era muy importante para cualquier comunidad cisterciense, tanto para sobrevivir como para dar sentido a su modo de vivir la fe. Toda esta implicación con el entorno, no suponía para los monjes renunciar de alguna manera a la vida de desierto, sino que complementaba ésta y le daba sentido en un modo específico de esta orden. Quizás esta ambivalencia pueda parecernos extraña a nuestra mentalidad actual pero, a lo largo de la historia de la orden, esta sabia manera de integrar desierto con inserción en el entorno, permitió sobrevivir a la orden ,algo que no habría sucedido, de haberse cerrado a cal y canto sobre sí misma. Esta condición tan peculiar de la Orden Cisterciense puede saborearse especialmente en la tercera parte del libro, dedicado a su *mentalidad religiosa*. Mentalidad impregnada de sabiduría, altamente beneficiosa para cualquier persona o institución que se interesen por los asuntos de la vida espiritual. Antonio Navas

BOTRUGNO, L., *L´arte dell´incontro. Angelo Giuseppe Roncalli Rappresentante Pontificio a Sofia,* Marcianum Press, Venezia 2013, 351 p. ISBN 978-88-6512-169-6.

Lorenzo Botrugno nos presenta un excelente estudio sobre la estancia de Angelo Giuseppe Roncalli en Bulgaria, como representante pontificio, a lo largo de diez años. Se ha beneficiado, como no podía ser menos, de la posibilidad de acceder a la documentación del Archivo Vaticano relacionada con el pontificado de Pío XI, que fue el papa que le encargó esta complicada misión diplomática. A lo largo de todo el libro puede comprobarse la personalidad inalterada de Angelo Roncalli, al mismo tiempo que su capacidad para evolucionar en sus planteamientos, cuando las exigencias de su misión ponían a prueba sus fundamentos genuinamente evangélicos. Empezó secundando la política oriental vaticana de Pío XI, vertida en los moldes de una estrategia de penetración, que habría permitido (hipotéticamente) la vuelta de Bulgaria, como país, a la unión con la Iglesia Católica Romana, con una visión claramente anacrónica, como se revelaría con evidencia en el caso de Bulgaria. Pronto Angelo Roncalli tuvo ocasión de comprobar que dicha postura no daría los resultados apetecidos, por partir de una premisa equivocada, en la que no se consideraba suficientemente la importancia que tenía en Bulgaria la unión estrecha entre religión y conciencia nacional. En sus relaciones con el Santo Sínodo supo practicar la caridad cristiana en tal modo que, lo que podría haber sido considerado como una actitud diplomática no muy acertada, contribuyó como ninguna otra cosa al prestigio de la presencia católica romana en Bulgaria. Su elevación a Delegado Apostólico vino a confirmar la estima que se tenía en la Santa Sede por su actuación a la hora de relacionarse con las autoridades de la iglesia búlgara. El asunto más espinoso que tuvo que gestionar fue el del matrimonio mixto entre el rey Boris de Bulgaria y la princesa Juana de Saboya, que se comprometieron a respetar todas las exigencias del Código de Derecho Canónico Católico, que se casaron en Asís y que luego asistieron a una segunda ceremonia ortodoxa que pareció a los ojos del mundo una especie de repetición de la ceremonia católica celebrada en Asís. A la pareja real se le

exigió, por parte de Roma, un comunicado oficial en que se resaltara que el matrimonio válido era el celebrado en Asís pero los reyes, por razones políticas principalmente, nunca emitieron ese comunicado. La situación se agravó con el bautismo ortodoxo de la hija de los reyes, contraviniendo sus compromisos de bautizarla y educarla como católica. El autor muestra cómo en estas dificultades Angelo Roncalli siempre obró conforme a las exigencias de la Santa Sede y que, si los reyes no cumplieron sus promesas, no fue por su culpa, sino por haberse fiado quizás en exceso de su palabra. El desengaño para él debió de ser tan grande que, a propósito de todo este asunto se expresa con especial dureza hacia la ortodoxia búlgara, con un lenguaje nada habitual en él. Eso sí, su concepto de la diplomacia vaticana, como diplomacia pastoral, le permitió seguir teniendo relaciones cordiales con los reyes, en las que supo distinguir su papel de Delegado Apostólico de su papel como Angelo Roncalli. Su actitud de fondo siempre dejó la puerta abierta al entendimiento, como nadie antes que él había sido capaz de hacerlo con los ortodoxos orientales. Todo este conjunto de experiencias y de decepciones contribuyeron a hacer madurar en su interior una actitud diferente en términos de ecumenismo, que acabaría plasmándose en la propia convocatoria del Concilio Vaticano II y en su manera de mirar a los hermanos separados. Antonio Navas

BROWN, P., *Througy the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD,* Princeton University Press, Princeton and Oxford 2012, XXX+759 p. ISBN 978-0-691-15290-5.

El propio autor nos indica lo que lo ha movido a realizar el estudio que nos ofrece. Nos presenta el resultado del examen que ha llevado a cabo sobre el impacto de la riqueza sobre las iglesias cristianas del oeste latino en las últimas centurias del Imperio Romano y el primer siglo posterior a la caída del Imperio Romano de Occidente. Período que se sitúa aproximadamente entre la mitad del siglo IV y la consolidación de los reinos bárbaros posteriores a dicha caída. Cuatro capítulos primeros sitúan al lector en el contexto de la época. El primero describe la sociedad romana en el siglo IV. El segundo, el nivel social de las iglesias cristianas en el período transcurrido entre la conversión de Constantino (años 312 de nuestra era) y el ingreso de numerosos nuevos fieles pudientes en torno al año 370. Los dos capítulos siguientes muestran la yuxtaposición de la idea tradicional de contribuir económicamente con la ciudad con la nueva idea de adquirir un tesoro en el cielo mediante las donaciones a la Iglesia y a los pobres. El resultado del enfrentamiento entre estas dos ideas puede comprobarse a lo largo de todo el volumen. Los siguientes trece capítulos están dedicados a personajes de relieve, cada uno de ellos en su entorno propio, y cada uno de ellos con actitudes diferentes respecto al uso de la riqueza por parte de los fieles. Cabe destacar entre estos personajes Quinto Aurelio Símmaco, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Ausonio de Burdeos, Paulino de Nola, Jerónimo. En conjunto puede decirse que el comportamiento hacia las riquezas era diferente en Italia y en África. Mientras en Italia se postulaba la renuncia total a las riquezas, en África se favorecía el que se empleara en ayudar económicamente a las iglesias. La caída del imperio lleva consigo la disgregación de las regiones que lo componían. En Roma la iglesia sustituyó a la nobleza laica como patrono de las clases pobres. En este momento las iglesias latinas de occidente empiezan a administrar y distribuir sus riquezas en beneficio de los pobres, con lo que la mentalidad respecto a las riquezas cambia sensiblemente. En relación

con el nuevo cuadro histórico creado es importante tener en cuenta que en el occidente cristiano las diferentes regiones se configuran de diferente manera en su relación con las riquezas. El hecho de asignar un personaje determinado a una región determinada es fruto de una elección personal del autor, como él mismo tiene el cuidado de advertir al lector. Eso sí, considera que lo que piensan y manifiestan estos personajes son un reflejo de lo que piensa en general el pueblo cristiano. Cuando entró un suficiente número de ricos en la Iglesia, a caballo entre los siglos cuarto y quinto, el común de los fieles se mantuvo expectante, para ver cuántos de ellos eran capaces de renunciar a sus bienes, como debería haber hecho el joven rico del evangelio. Igualmente pudieron asistir a las facilidades de conciencia que la jerarquía de la Iglesia dio a los que no renunciaron a esos bienes, a cambio de que se comprometieran a dar limosnas, edificar templos o dejar legados testamentarios en beneficio de las iglesias. Estas facilidades para los ricos tuvieron como consecuencia inmediata el que las iglesias acabaran enriqueciéndose con gran rapidez. Con todo, el autor no subraya esta realidad con ojos maniqueos, considerando héroes o heroínas a los que renunciaron a sus riquezas y traidores a los que no fueron capaces de hacerlo. Los que no renunciaron, sino que las canalizaron a través de ofrendas, tenían tan buena conciencia como los que renunciaron a ellas, ya que ambos se movían a partir de distintos puntos de vista. Además, todo este conjunto de donaciones permitieron desplegarse a las iglesias occidentales, al contar con fondos tanto para sus obras de caridad o materiales, como para la formación de sus clérigos. El autor ha pretendido no limitarse a un estudio sobre la religión, sino extenderse a una investigación que abarque también la cultura material. Reconoce que la amplitud de investigaciones aparecidas en los últimos años sobre los momentos finales del Imperio Romano, lo han llevado a considerar la posibilidad de que la superespecialización le impidiera hacer una síntesis razonable del resultado de su trabajo. Creo sinceramente que ha conseguido mantener su visión unitaria a pesar de los escollos que se le han atravesado en el camino y que nos ofrece una obra maestra de historia, tanto de la religión, como del mundo romano tardío, en torno al tema de la riqueza y su relación con la fe cristiana en el occidente europeo. Antonio Navas

BUSTOS RODRÍGUEZ, M., *Cincuenta años después. La Iglesia y el catolicismo tras el Vaticano II,* BAC, Madrid 2013, IX+186 p. ISBN 978-84-220-1663-2.

El autor considera su libro como el testimonio personal de un católico de nuestros días, con los años necesarios para dar fe del medio siglo transcurrido desde la clausura del Concilio Vaticano II, considerado por él (como no podía ser menos) como el acontecimiento más importante de la historia de la Iglesia desde el Concilio de Trento. Pretende dar testimonio de hechos de gran trascendencia ocurridos en diferentes ámbitos de la Iglesia y del mundo y que hayan tenido relación, mayor o menor con lo que dio de sí la asamblea conciliar. El autor nos advierte de que él mismo ha tenido y tiene una presencia activa dentro de la comunidad católica durante todo el período que describe en estas páginas, habiendo ejercido cargos de responsabilidad pastoral en el seno de la Iglesia, lo que le ha permitido experimentar personalmente muchas de las vicisitudes de las que da fe. Tiene conciencia de que el análisis que nos ofrece adolece de la poca perspectiva que se puede tener todavía sobre todo lo ocurrido en los últimos cincuenta años pero aspira a ofrecer un resultado lleno de ponderación, ecuanimidad y comprensión, aunque sin dejar de abordar los problemas que se han presentado en todo

este período. El conjunto refleja, por tanto, los temas que duelen como los que producen satisfacción. Sus reflexiones empiezan por describir lo que queda en su recuerdo de la experiencia del concilio, con especial referencia a los signos de los tiempos, a los que concedió tanta importancia Juan XXIII. Es testigo de la urgencia con que se plantearon los cambios preconizados por el concilio, con una celeridad nada habitual en el modo de proceder de la Iglesia, con el consiguiente desconcierto de los grupos más tradicionales. Los impactos y las reacciones que se siguieron muestran la apertura de frentes neoconservadores al lado de grupos afectados por una cierta infiltración marxista. De entre los contenidos del cambio que se fue produciendo destaca la evolución de la arquitectura y de la imaginería religiosas, la vestimenta de los sacerdotes, religiosos y religiosas, así como los nuevos modos litúrgicos y celebrativos de las asambleas de los fieles. Subraya el hecho de que en el concilio prácticamente no se mencionara la Tradición, que había sido siempre un componente fundamental de la doctrina y de la praxis de la Iglesia. También toma nota del fomento de la lectura de la Biblia entre los fieles, del paso del Dios Juez al Dios Amor, de la desaparición de los Mandamientos de la Ley de Dios del lenguaje eclesiástico. No obstante, la doctrina de la Iglesia no pierde su coherencia a los ojos de los que la observan, a pesar de todas estas circunstancias en gran parte inesperadas. Constata la pérdida de sentido de la excesiva sacralización de los ritos en los sacramentos, que dio paso a un tipo de celebraciones más fraternales y menos ordenancistas o minuciosas. Toda esta conmoción desembocó en una crítica dura y sostenida al gobierno de la Iglesia, en unos casos con más razón que en otros. El reino de Dios se vio afectado por una politización que hizo de él una especie de promesa terrenal, difícil de compaginar con lo que Jesús predicó. Por último, recuerda los tiempos de zozobra que ha vivido la Iglesia Católica en estos cincuenta años, apuntando hacia un futuro en el que la reconstrucción se lleve a cabo en una Iglesia menos numerosa y con menos privilegios sociales, en la que vuelvan a su lugar elementos que se han tambaleado a lo largo del postconcilio. Todo el libro está lleno de recuerdos interesantes, que ayudan a comprender bastantes de los acontecimientos sucedidos a raíz de ese gran evento que fue el Concilio Vaticano II. Antonio Navas

CABANEL, P., *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XVII^e^ siècle),* Fayard, 1502 p. ISBN 978-2-213-62684-0.

La introducción nos plantea una consideración inicial sobre el protestantismo francés, que habría sido, según el autor, un fracaso en parte, ya que nunca consiguió que Francia aceptara sus propuestas de reforma religiosa y, por otro lado, el testimonio de una resistencia duradera, que ha llegado hasta nuestros días, aunque quizás con algo de resignación por lo limitado de su influencia en la sociedad. Opina también que el protestantismo francés tuvo una influencia reconocible en el logro de la laicidad republicana. En su análisis relaciona de alguna manera las tragedias del siglo XX con los episodios de las guerras de religión en Francia, o de la revocación del Edicto de Nantes, invitando a una relectura de tales episodios. Con este libro se intenta llenar una laguna en la historia del protestantismo francés, ya que, por primera vez, se ofrece una historia completa de los cinco siglos de su existencia. Los protestantes a los que se dedica este estudio son casi exclusivamente los *reformados*. Por tanto, son solamente los *hugonotes* el objeto de este trabajo. Se subraya que no se pretende narrar la historia de una teología, ni siquiera de una Iglesia, sino la historia de una minoría de hombres y mujeres. Esta minoría ha vivido uno de los silencios

más amplios y duraderos de la historia de Francia. Un silencio de la prohibición, la fidelidad, el dolor, pero que también traía consigo protección y refugio en los momentos difíciles. El protestantismo francés se encontró a lo largo de su historia, con una potente tradición nacional de unidad monárquica y católica, que forzó la cohesión nacional incluso utilizando a veces la violencia. En opinión del autor el protestantismo francés ha contribuido a erosionar este monolitismo político y religioso, aunque sin poder evitar retrocesos evidentes en el proceso de erosión. Opina así mismo que este protestantismo ha evitado que Francia se convirtiera en una nación monocolor, aportando al conjunto la veta de su disidencia. Se hace alusión al jansenismo y a todo el movimiento Port-Royal con una cierta añoranza, por el hecho de que no se estableciera un contacto serio entre los jansenistas católicos y los reformados protestantes, a pesar de los indudables elementos en común que poseían los dos grupos. Se llega a comparar a los hugonotes franceses con los judíos, tanto en los días de gloria como en los días de desgracia. En conjunto el autor piensa que la presencia de los hugonotes en la sociedad francesa ha sido prácticamente inapreciable, por lo que no es de extrañar su escasa influencia sobre el conjunto de la población. Más aún, hay un dato que se subraya como realmente significativo: entre 1560 y nuestros días los hugonotes franceses han pasado de constituir el 10% de la población, a no suponer más que el 0.5% de la misma. Sin olvidar todo lo que la historia hugonote ha aportado a la cultura y a la religión (se cita en concreto el caso relevante de Pierre Bayle, gran defensor de la tolerancia), la conclusión a la que llega el estudio es que están al borde de la extinción. Eso sí: después de haber dejado tras sí un destino histórico y sociológico relevante. El libro está dividido en cuatro partes: la primera abarca desde la Reforma a las Guerras de Religión; la segunda se centra en el siglo que vio aparecer el Edicto de Nantes (desde el verano de 1589 hasta 1685); la tercera narra la gran crisis en torno a 1685, como etapa de desastre, desierto y refugio; la cuarta, por último describe la reconciliación de Francia con los protestantes, a través de los siglos XVIII al XXI. El volumen se completa con una bibliografía impresionante, que da razón de todo lo presentado en un volumen de gran amplitud, además de animar a profundizar en cualquiera de los temas tratados en él. En suma: una gran contribución a la historia religiosa de Francia y de los hugonotes, que será punto de referencia obligado para los investigadores en el futuro. Antonio Navas

CALABRESE, D., *Padre Pío. Siete años de misterio en Pietrelcina 1909-1916,* San Pablo, Madrid 2012, 235 p. ISBN 978-84-285-4063-6.

La editorial San Pablo tiene entre sus publicaciones unas cuantas dedicadas al Padre Pío, y esa serie se completa ahora con este nuevo libro de Donato Calabrese. En la presentación del libro se nos hace notar la circunstancia de que estos siete años, a los que dedica su estudio el autor, *constituyen la fase más elevada, profunda y mística* de su vida. En estos años se produce un profundo cambio en su salud, que mejora considerablemente, hasta el punto de que muchas personas que lo conocieron pensaron en una intervención sobrenatural que le habría devuelto la salud, al menos en gran parte. Estos siete años contemplan una serie de dones extraordinarios en su persona, como los estigmas de Jesús crucificado, la fusión de corazones, la coronación de espinas y la flagelación casi una vez por semana, además de la bilocación. En medio de esta serie de experiencias interiores brilla la afirmación del propio Padre Pío de que Dios le había confiado una misión grandísima, aunque no explicitó de qué clase de misión podría tratarse. El

autor de esta semblanza se basa en el contenido del Epistolario del Padre Pío, que contiene cartas que el Padre Pío no pudo suponer que verían la luz más adelante, para aclarar algunos de los puntos no aclarados hasta el momento. Además el contenido se ha enriquecido con aportaciones de otras publicaciones relacionadas con su estancia en Pietrelcina. Por eso en estas páginas se pueden encontrar respuestas a algunos de los enigmas que parecían no resolverse, por no conocerse estas fuentes de procedencia personal del propio Padre Pío. Con todo no hay que olvidar que el Padre Pío afirmaba que él era un misterio para sí mismo. Fue una persona perseguida, humillada y maltratada en el seno de la Iglesia, sin que renegara nunca de ella como madre. El autor confiesa que se sintió movido, desde su primer contacto con el Padre Pío, a interesarse por la espiritualidad cristiana, movido por el ejemplo que le ofrecía con su vida. Por ello muestra su interés en que el lector sea capaz de repensar el sentido de la existencia humana, a la luz de alguien que supo interpretar los más puros y elevados anhelos humanos, como consecuencia de la atracción que ejerció sobre él la persona de Jesús. Una vez abandonada Pietrelcina, tras la estancia de estos siete años, el Padre Pío volvió a ella solamente de cuando en cuando y por poco tiempo. Pero esta población estará siempre presente entre los mejores recuerdos de su vida. Según sus propias palabras a su sobrina Pia Forgione: *Vete a Pietrelcina y pon todo en orden, porque allí ha estado Jesús y todo ha sucedido allí*. Esta invitación la recibe ahora el lector a través de este sugerente libro de Donato Calabrese, especialmente apto para ayudar a profundizar en el alma del Padre Pío de Pietrelcina.

Miguel Gutiérrez

CANNONE, F., *Il papa scomodo. Storia & retroscena della beatificazione di Pio IX,* Edizioni Ares, Milano 2012, 439 p. ISBN 978-88-8155-552-9.

Tanto san Juan Bosco, como muchas otras instancias de la Iglesia de su tiempo, pensaron que la canonización de Pío IX sería cosa de poco tiempo. Por el contrario, la beatificación, primer paso hacia la canonización, tuvo que esperar casi hasta el año 2000, en tiempos del papa Juan Pablo II. Fabrizio Cannone nos introduce en estas páginas, a través de un estudio profundo, que le sirvió para la consecución del doctorado, tanto sobre la fama de santidad de Pío IX, como sobre el camino que siguió su proceso de beatificación, de modo que nos ofrece una serie de nuevos elementos valiosos para una reflexión historiográfica con fundamento documental. La relación del papa con el nuevo estado italiano enfureció a algunos sectores sociales hasta el punto de pretender arrojar el cadáver de Pío IX al Tíber, cuando era trasladado desde el Vaticano a San Lorenzo Extramuros. León XIII no se animó a abrir la causa de canonización, especialmente por la tensión existente respecto a su memoria en distintos estratos del estado italiano recién nacido. Pío X fue de opinión contraria y, por ello, hizo las investigaciones preliminares sobre su fama de santidad en grado heroico e introdujo su proceso de beatificación. El resultado de la Positio, después de quince años de procesos regionales en los lugares en donde vivió, llegó a necesitar doce volúmenes para contenerlos todos. Benedicto XV tuvo bastante con las preocupaciones que le suscitó la Primera Guerra Mundial, en la que se volcó en la asistencia benéfica a los afectados por ella y Pío XI no consideró conveniente seguir adelante con el proceso de beatificación de Pío IX, precisamente en el momento en que conseguía cerrar un acuerdo con el régimen fascista de Mussolini, que sirviera para sanar las heridas producidas por el Risorgimento italiano, ya que el papa Pío IX siempre fue considerado con la figura más contraria al Risorgimento en el seno de la

Iglesia Católica. Con Pío XII se reanudó el proceso en 1954. En este momento se procedió al reconocimiento del cadáver, con la sorpresa de encontrárselo intacto. Juan XXIII prosiguió el proceso, pero con Pablo VI volvió a detenerse, entre otras razones por las trece objeciones que se presentaron contra su prosecución. Se consideraba en ellas que el papa Pío IX se habría visto afectado por una especie de miopía colectiva que le impidió reconocer lo irreversible del proceso de unificación italiano. Al mismo tiempo se temía una fuerte campaña en contra, por parte de los liberales y anticlericales, lo que llevaba a la conclusión provisional de que los tiempos no estaban todavía maduros para la beatificación del siervo de Dios. En el primer centenario de su muerte Pablo VI abundó en la misma opinión; o sea, que sería conveniente dejar pasar mayor tiempo para que la animosidad pasional contra su figura disminuyera o desapareciera y así poder conseguir que brillaran de modo especial su autenticidad humana, su bondad y sus virtudes ejemplares. Su causa sufrió también este estancamiento, con motivo de la pretensión del Concilio Vaticano II de evitar cualquier tipo de enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo. Por esta misma razón se bloquearon las causas de los mártires de la revolución francesa, así como las de los mártires de la guerra civil española. Con Juan Pablo II volvió a desbloquearse la causa, alcanzando Pío IX el título de Venerable, pero en una nueva comisión de siete miembros, el voto contrario del mejor historiador especialista en Pío IX, volvió a pararla, aunque esta vez solamente de manera momentánea, ya que en 1999 Juan Pablo II lo declaró beato junto a Juan XXIII. También en esta ocasión el reconocimiento de sus restos dio como resultado que el cadáver seguía incorrupto. Su beatificación provocó reacciones adversas incluso en teólogos relevantes de la Iglesia Católica y se intentó desdoblar su personalidad en dos, que serían la del papa político y la del papa religioso. Sin embargo, su beatificación afecta, como no podía ser menos, a todo lo relacionado con su persona y su actuación: la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción; las reformas políticas, sociales y administrativas del Estado Vaticano; la publicación del Syllabus, la convocatoria del concilio ecuménico Vaticano I y el enorme impulso misionero del que dotó a la Iglesia, al mismo tiempo que procuraba que la propia Iglesia Católica viviera un verdadero renacimiento cultural y moral en la segunda mitad del siglo XIX. Todas estas vicisitudes son narradas puntualmente en este volumen, que se completa con un apéndice que contiene las cartas postulatorias más interesantes relacionadas con el proceso de beatificación. También se añade una bibliografía de lo más completa, con fuentes manuscritas, fuentes impresas del propio papa, fuentes impresas sobre el papa y bibliografía de interés general. A continuación se ofrece una completísima biografía sobre Pío IX, dividida en cinco apartados: textos sobre Pío IX anteriores a su elección como pontífice; textos sobre él publicados durante su vida; textos sobre él publicados tras su muerte; elogios fúnebres; poesías, odas, canciones y sonetos dedicados a Pío IX. Libro denso e interesantísimo, que puede servir para hacer luz sobre un proceso de beatificación tan controvertido como ha sido el del papa Pío IX.

Antonio Navas

CINELLI, L.-PAOLI, Mª. P. (A CURA DI), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l´opera di un santo arcivescovo nell´Europa del Quattrocento. Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009),* Edizioni Nerbini, Firenze [2013], 692 p. ISBN 978-88-6434-060+9.

Este volumen contiene las actas del encuentro internacional de estudios históricos sobre San Antonino Pierozzi OP, arzobispo de Florencia, con oca-

sión del 550º aniversario de su muerte. Antonino fue canonizado en 1523 y su cuerpo fue trasladado en 1589 a la capilla que construyeron para él los hermanos Salviati en la iglesia de San Marco. Este acontecimiento coincidió con el matrimonio del gran duque Fernando I Medici con Cristina de Lorena y en la ocasión abundaron los discursos y los sermones. Las obras de Antonino conocieron varias ediciones durante todo el siglo XVI, hasta comienzos del XVII; entre ellas estaban el *Chronicon,* la *Summa Moralis* y los tres confesionales. En 1680 se editó en Florencia una obra menos importante de Antonino, el *Devotissimus trialogs super enarratione evangelica de duobus discipulis euntibus in Emmaus*. Esta edición estuvo acompañada por la reimpresión de la vida del santo arzobispo que compuso Francesco da Castiglione. Hacia mediados del siglo XVII, debido a las controversias entre laxistas y rigoristas, se pensó en publicar una edición crítica de las cuatro partes de la *Summa Moralis,* por iniciativa de los hermanos veroneses Pietro y Girolamo Ballerini. Otra edición crítica, de las dos primeras partes de la *Summa* solamente, la llevaron a cabo los dominicos Tommaso Maria Mamachi y Dionisio Remedelli, entre los años 1742 y 1756. Su *Opus Magnum* perpetuó la memoria de la figura de Antonino, no sólo entre los compañeros de orden sino también entre los eruditos y teólogos. Aunque el centenario correspondiente al siglo XIX estuvo muy alterado por los acontecimientos políticos en Italia y en Europa, su valía como persona pastoral, de gran competencia en la dirección espiritual, salió a la luz gracias a las ediciones de la *Opera a ben vivere* y las *Lettere a Diodata degli Adinari*. La primera biografía científica dedicada a Antonino fue compuesta por el francés Raoul Morçay en 1914. En 1958 volvió a conmemorarse su figura con motivo del quinto centenario de su muerte. En 1959 Juan XXIII lo declaró copatrono de la ciudad y la archidiócesis de Florencia. Con motivo del 550º aniversario de su muerte se ha convocado el congreso internacional cuyas actas se publican en este volumen. Esta circunstancia ha favorecido el que se haya profundizado en nuevos campos de investigación relacionados con la historia religiosa, social y cultural, como aspectos fundamentales e inseparables de la sociedad en el antiguo régimen. Antes de entrar en el cuerpo de las colaboraciones de los expertos, se nos presenta una biografía *europea* de san Antonino, por cuanto fue un personaje de una importancia excepcional en la historia europea del primer Quattrocento. El resto de los trabajos están organizados en tres partes, de la cuales la primera está dedicada a la vida y el contexto histórico social en el que vivió Antonino. La segunda parte está dedicada íntegramente a sus obras. La tercera parte se reserva para los aspectos relacionados con el culto prestado a San Antonino así como con el arte producido en torno a su persona. El conjunto de estudios termina con unas conclusiones en las que se resalta la ejemplaridad de San Antonino como obispo. En suma, una aportación de gran valía, no sólo respecto lo que toca a su figura, sino también a la historia y la vida religiosa, política y social del Quattrocento, a partir de Italia, pero con irradiaciones en el resto de la Cristiandad. Antonio Navas

DE AZCONA, T., *Las bulas del papa Julio II como justificación de la conquista de Navarra en 1512,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 225 p. ISBN 978-84-235-3342-8.

El apasionante tema de la incorporación de Navarra a la corona de Castilla es tratado aquí por Tarsicio de Azcona, aprovechando el quinto centenario de dicha incorporación, que se produjo en 1512. No intenta asomarse

a la complejidad de las tres guerras a las que dio origen este suceso, ni a todos los aspectos derivados de las mismas. Pretende fijar el elemento religioso, centrándose en las bulas de Julio II, que apoyaron dicha incorporación, atendiendo a su existencia, autenticidad, gestación, notoriedad y publicación, contando con la lectura no fácil de la redacción latina, como manifiesta el propio autor. Personajes importantes en esta contienda fueron el emperador Maximiliano, el rey Luis XII de Francia y los temerarios convocantes del Concilio de Pisa de 1512, convocado como tantas otras veces (y no siempre con razón) en nombre de la reforma de la Iglesia. Se estudian minuciosamente las tres bulas que dirigió Julio II a los reyes de Navarra: la primera pretendía servir de monición o aviso; la segunda, de carácter medicinal o punitivo; la tercera, de imposición de las más graves penas canónicas ante la resistencia opuesta a su aceptación. El lenguaje utilizado en ellas es especialmente duro, hasta el punto de que es difícil encontrar expresiones semejantes en el conjunto del bulario pontificio. El título de las tres bulas es: *Etsi ii* y *Pastor ille,* de Julio de 1512 y *Exigit contumacium,* de Febrero de 1513. Tarsicio de Azcona aclara el modo en que se gestaron las tres, luego reproduce el texto auténtico, analiza con atención su contenido, atendiendo a su estructura y a la doctrina que incorporan, añadiendo una anotación o explicación para los lugares dificultosos del texto o para la inteligencia del alcance y del contenido del mismo. Los sucesos referidos a Navarra en este momento transcurren a caballo de dos pontificados, el de Julio II (que falleció en Febrero de 1513) y el de León X (que fue elegido en Abril del mismo año). También transcurre entre dos concilios: el cismático de Pisa y el legítimo Quinto de Letrán. Es curioso que, entre los implicados, llevaron a cabo una reconciliación formal con la Santa Sede los cardenales cismáticos, los eclesiásticos y laicos que les habían ayudado y el propio rey de Francia Luis XII pero no se ve por ninguna parte que los reyes de Navarra, Juan III y Catalina I hicieran lo mismo, con lo que quedaron afectados a partir de entonces por las maldiciones del papa Julio II, lo que les restó gran parte del apoyo que habrían necesitado para recuperar su reino. Las exigencias posteriores, que mantuvieron los reyes de Navarra ante la Santa Sede, provocaron un enfrentamiento muy serio con León X, como consecuencia del cual ya no se rehicieron en su condición de católicos, con lo que algunos miembros de la familia real navarra acabaron pasando al calvinismo. El autor ha evitado caer en la excesiva minuciosidad, en un asunto en el que hay demasiados documentos a considerar, a los que se alude expresamente pero sin entrar a desenredar la madeja de todos ellos. Especial importancia revisten unas anotaciones finales en donde el autor fija su postura en asuntos tan delicados como la calificación ética de las bulas, así como su repercusión en los soberanos y en el pueblo navarro. Sus conclusiones finales son de especial contundencia, como un homenaje a la verdad histórica que siempre persigue con honestidad, sin disimular su pensamiento y confesando que quedan muchos aspectos por aclarar que podrán abrir nuevos caminos en el futuro y evitar encrespamientos sobre el tema. Excelente trabajo, de una gran profesionalidad y de un interés altísimo para los historiadores, ya que estamos ante un caso especialmente conflictivo y paradigmático de enfrentamiento entre el poder secular y el eclesiástico, en el que se muestra la capacidad que tenían este último para imponerse a aquél, si juzgaba que tenía la razón de su parte. Antonio Navas

DEPREUX, PH.-LEBECQ, ST.-PERRIN, M.-J.-L. (DIR.), *Raban Maur et son temps,* Brepols, 2010 Turnhout (Belgium), 448 p. ISBN 978-2-503-53379-7.

Este libro ha sido compuesto en el entorno del segundo centenario del nacimiento de Rábano Mauro (hacia el año 780 d. C.), y recoge los trabajos presentados en el congreso celebrado en Lille y Amiens, entre el 5 y el 8 de Julio de 2006. Este congreso fue considerado como una ocasión especial para conectar de nuevo con la persona del *praeceptor Germaniae* y con su mundo. Para ello se pretendió que la participación de los investigadores que tomaron parte en él fuera lo más internacional posible: vinieron de hecho de Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia y los Países Bajos. Entre estos participantes se podían encontrar jóvenes doctorandos codo a codo con investigadores y sabios reconocidos. Este congreso ha permitido hacer balance de lo que se conocía hasta el presente, así como avanzar en nuevos conocimientos sobre su persona y su tiempo. Nuestro protagonista pertenece por completo al imperio carolingio, con el que se identifica, incluso después de la división de Verdún a la muerte de Luis el Piadoso. Tiene una gran fe en la eficacia del poder real, por constituir un don que viene de Dios en beneficio de su Iglesia. Se inspira en autores anteriores como san Agustín o san Beda el Venerable, pero las aportaciones que éstos le ofrecen él las cambia conforme a su propia idiosincrasia. Sus escritos no están dirigidos solamente a una clase social, ni siquiera a la clase gobernante, sino que están pensados "en escuela", no como el fruto de un único autor, sino como el resultado de un equipo, aunque Rábano Mauro sea a todas luces su principal inspirador. Todo el material que aprovecha de los autores anteriores a él, acaba siendo aplicado sistemáticamente a su propia época, a la época carolingia. Su doctrina tiene una especial preocupación por dedicarse a temas eminentemente prácticos, como demuestra su empeño en librar a sus diocesanos de epidemias de hambre. Esta diversidad de aspectos de sus conocimientos y de su doctrina se transparentan claramente en los temas tratados en el congreso: la educación y la cultura en su tiempo; la expresión de la fe; el exegeta Rábano Mauro; teología y eclesiología; Rábano Mauro en relación a las artes y a la ciencia; la posteridad de Rábano Mauro. Todos estos aspectos ayudan a hacer más concreto el personaje y su obra, anclándolo así adecuadamente en el tiempo que le tocó vivir. Otro aspecto que ha contribuido al éxito del congreso y a la valía de los documentos producidos por él, es el enfoque resueltamente pluridisciplinar que han pretendido sus organizadores, sobre todo entre la historia y la filología. La forma de presentar los diversos trabajos ha seguido las siguientes pautas: la sociedad carolingia; educación-cultura-saber; la expresión de la fe y la exégesis; la vida de la Iglesia y la eclesiología. Con este coloquio de Lille y Amiens se da la luz a un libro que no se limita a ser un libro más. Y ello es así por la dimensión social e intelectual del personaje, por la amplitud de la red de sus relaciones políticas y espirituales, por la audiencia de la que ha gozado en su tiempo y en la posteridad y porque nos ha hecho progresar en el conocimiento de la sociedad carolingia de la primera mitad del siglo IX, mostrándonos de qué manera pensaban y se situaban sus gentes, a caballo entre este mundo y el mundo del más allá. Y todo ello de la mano de un personaje como Rábano Mauro que, además de preocuparse de temas de altura, supo atender a intereses bastante más pequeños y concretos, atendiendo incluso a las personas aisladas que le pedían soluciones, fueran monjes, abades o arzobispos. Atendiendo siempre en cada caso tanto al sabio como al creyente.

Antonio Navas

DUNOYER, P., *Christianisme et idéologie au Japon XV^e-XIX^e,* Cerf, Paris 2012, 229 p. ISBN 978-2-204-09822-9.

El anticristianismo militante del Japón ha sido siempre un tema de gran interés para los historiadores, al mismo tiempo que un enigma por descifrar, ya que en ningún otro país se ha dado el encarnizamiento anticristiano que se mantuvo en Japón durante más de 300 años. Pierre Dunoyer nos ofrece una obra, que no puede considerarse original estrictamente, ya que su intención primordial ha sido dar a conocer en lengua francesa los resultados bien fundados y sorprendentes del trabajo de un historiador japonés contemporáneo, Kiri Paramore, que en su estudio redactado en inglés, *Ideology and Christiantiy in Japan,* nos desvela las claves reales de este anticristianismo japonés plurisecular. La opinión más extendida al respecto era la del miedo de los japoneses a una invasión por parte de los europeos, que habría podido contar con el apoyo interno de los cristianos japoneses. Tras la llegada de la libertad al Japón, tras la Segunda Guerra Mundial, el acceso a las fuentes japonesas de los siglos XVI al XX (recopiladas en la Era Meiji con miras anticristianas), han permitido a Kiri Paramore establecer las causas reales, muy diferentes a las supuestas hasta ahora, del enfrentamiento de los poderes del Japón con la religión cristiana. El libro de Dunoyer va siguiendo fielmente el itinerario seguido por Kiri Paramore, a través del cual podemos constatar que, fundamentalmente, el cristianismo fue rechazado por los gobernantes japoneses como potencialmente destructor de los valores feudales jerárquicos en que se fundaba la sociedad japonesa, con el apoyo de elementos budistas y confucianistas. Una vez derrotado clamorosamente el enfoque jerárquico de la sociedad, entroncado con los dioses a través de la divinización imperial, se puede afirmar que, de haberse dado al cristianismo en Japón las mismas oportunidades que se dieron al budismo o al confucianismo, es posible que la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial hubiera podido ser evitada, o al menos disminuida, por su respeto fundamental a la dignidad de cada persona, frente al pensamiento totalitario que acabó subordinándolo todo a una concepción totalitaria del estado, hasta llegar a devorarlo a él mismo. Se vuelve a recordar también en el libro esa fidelidad deslumbrante de los católicos japoneses a su fe, que se mantuvieron en número de unos 50.000 a lo largo de tres siglos largos de una persecución como posiblemente no haya sufrido otra en la historia la Iglesia Católica. De manera concomitante este libro hace reflexionar profundamente sobre muchos de los supuestos en los que suelen edificarse los modelos de organización social, tantas veces carentes de un análisis profundo sobre su conveniencia o su peligrosidad. Es curioso cómo quedan resaltadas algunas de las mejores cualidades del cristianismo como los elementos más peligrosos y menos deseables para el Japón autoritario: su universalidad, la dignidad fundamental de todos los hombres y las mujeres, el amor hacia todo tipo de personas. Para unos gobernantes que hicieron del patriotismo su verdadera religión, esta universalidad era una amenaza seria de desorden social y no estaban dispuestos a correr ese riesgo. La historia demostró lo equivocados que estaban y cuánto mejor les habría ido si hubieran sido acogedores con el cristianismo, como lo habían sido con el budismo y el confucianismo en los siglos precedentes.

Antonio Navas

ESQUIVEL Y PONCE DE LEÓN, M. DE LA C., O. CARM., *Desde la clausura carmelita*, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Huelva 2012, 319 p. ISBN 978-84-8163-515-7.

El Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Huelva ha tenido a bien editar un libro delicioso cuyo contenido recoge un manuscrito de 109 folios prácticamente desconocido hasta el momento, de una monja que vivió y murió en el convento carmelita de clausura onubense de Villalba del Alcor en el siglo XVIII, Sor Margarita de la Cruz Esquivel y Ponce de León. Mujer culta nacida en Antequera (Málaga) en una familia de alcurnia, recibió una excelente formación, añadiéndose unas grandes dotes de escritora que supo poner al servicio de su Señor y su convento, cumpliendo la "obediencia" de su priora Rvda. Madre Sor Constanza de San Eugenio y de su director, Vicario de ese convento, tal como la propia autora señala en el título del manuscrito: *Relación hecha y mandada escribir por orden de la obediencia, en que se dan algunas breves noticias de las religiosas ejemplares que han vivido en este convento del Señor San Juan Bautista del sagrado Orden de Nuestra Señora del Carmen del Regular observancia, en esta villa de Villalba del Alcor. Año 1747*. Aun siendo éste el año de inicio de su redacción, la autora ya contaba entre sus fuentes con algunos borradores iniciados en 1695 por Sor Aldonza de Jesús y posteriormente por su sobrina Sor Francisca de San Agustín, cumpliendo el deseo del General de la Orden Fr. Juan Feyxoo de Villalobos. Además la autora acude a los libros manuscritos del archivo conventual y, sobre todo, a los testimonios de la propia tradición oral, como fuente principal (al creer partir ésta de un fundamento histórico). Transcribe el manuscrito y realiza la presente obra el Padre Carmelita Balbino Velasco Bayón, historiador de la Orden del Carmelo, escritor y académico de la Real Academia de Historia, quien ha dividido la misma en dos partes: en primer lugar, un estudio introductorio de aquél sobre la historia de los conventos carmelitanos de clausura en España en general, para aterrizar en la historia del convento de Villalba del Alcor y en el propio manuscrito, aportando unas pautas o claves de lectura del mismo y dando una semblanza de su autora y su singularidad. En segundo lugar, el manuscrito, transcrito en su totalidad (pero modernizando la ortografía para facilitar la lectura a todos) donde se relatan bajo un soporte cronológico, más de 50 biografías de monjas de aquel convento, de mayor o menor extensión entre los siglos XVII y XVIII, con el fin de que tales "noticias y progresos de aquellas veneradas madres" puedan "servir en la posteridad de espejos a las más perfectas y de espuelas a las menos fervorosas" evitando así que quedaran "sepultadas por la inconstancia de los tiempos y fragilidad de la memoria", según explica Sor Margarita de la Cruz. Acertada la advertencia que Balbino Velasco hace en su estudio introductorio, ya que la imagen proyectada por la autora del convento es la de un puñado de monjas santas, tal como se concibe la "santidad" por entonces, narrándose así en gran parte de estos relatos biográficos, visiones, revelaciones, milagros, penitencias raras y extravagantes, que son, por tanto, comunes a los criterios biográficos de aquellas mentalidades del periodo barroco, algo que exige procurar captar el mensaje que encierran y su sentido parenético, evitando una lectura literal y "fácil" que puede hasta resultar ridícula e inverosímil (aunque no para su relatora). Esta lectura también nos acerca a un convento de clausura que tuvo sus altibajos con respecto a la vida común, dentro de un contexto socio cultural concreto, resultando finalmente el manuscrito una obra de gran valor histórico, cultural y testimonial, bien pon-

derado por su transcriptor. Aunque gran parte de su valor esté en el talento y genialidad de Sor Margarita de la Cruz y el exquisito y elegante estilo así como la rigurosa sintaxis que emplea. Se añade a este don el de su gran sensibilidad y ejemplo de vida, al describir con detalle el lado humano de la vida conventual en su labor de atención a las enfermas. Se echan sin embargo de menos, como señala Balbino Velasco, las biografías de las contemporáneas de esta mujer. Cierra el libro un apéndice donde se reproducen algunos folios del manuscrito original y algunas fotografías del convento y de varias de las piezas de la rica orfebrería que aquí se guardan. Recomendable pues esta curiosa y sencilla obra, que bien vale como honroso ejemplo de la literatura religiosa española y andaluza del S. XVIII. Magdalena Peña

FAUCONNET-BUZELIN, F., *Les martyrs oubliés du Tibet. Chronique d'une rencontre manquée (1855-1940),* Cerf, Paris 2012, 654 p. ISBN 978-2-204-09593-8.

Este estudio nos ofrece la crónica de un siglo de enfrentamientos violentos entre el cristianismo y el budismo en las tierras del Tibet. Como indica el propio autor, resulta difícil de comprender que dos religiones que proclaman la compasión y el amor universales se hayan obstinado en enfrentamientos recíprocos con tanta ceguera. El enfrentamiento se explica, al menos en parte, por el colonialismo de los misioneros europeos y el feudalismo religioso de los lamas del Tibet. Los primeros apelaban al derecho de conquista que tiene el Evangelio. Los segundos al derecho de defensa del Dharma, frente a los ataques exteriores, con la añadidura de que, de su parte, se consideraban buenos todos los medios que pudieran impedir la cristianización, aunque fueran los de una violencia desmesurada. Esto último se explica también porque, en la tradición budista, la paz y la comprensión deberían prevalecer sobre todo. Pero, si el Dharma se viera amenazado, entonces sería legítimo recurrir a la violencia o a la guerra para defenderlo. Por parte de los misioneros, ellos no fueron nunca capaces de buscar un interlocutor único con el que entenderse, en un contexto geopolítico de intereses tibetanos, chinos, ingleses, franceses y rusos. Este auténtico rompecabezas acabó convirtiéndolos en víctimas inevitables de tales tensiones en la región. Los misioneros franceses, conscientes de que su fe era perseguida en su patria, reclamaban la protección de su nación en el Tibet, mezclando así los intereses políticos y coloniales con los propiamente evangélicos. Uno de ellos entrevió por dónde podría venir la tragedia, cuando recordaba a sus compañeros de misión que, además de intentar evangelizar, habían abusado de la resistencia frente a los mandarines del país por medio de amenazas, ataques de ira, injurias y humillaciones. Llega a afirmar en una carta que, con este proceder, se cerraban a sí mismos las puertas del martirio, para dejar vía libre a las masacres, si alguna vez (como sucedió de hecho) se producía una revancha por parte de los ofendidos. Intentaron también ponerse en otro momento bajo la protección china, sin tener en cuenta que los tibetanos experimentaban tanto resentimiento hacia China como hacia Francia. Todo ello en un contexto en el que el Tibet no era el lugar apartado del mundo y volcado a las cosas espirituales, que se pensaba en occidente, sino un pueblo más dispuesto a empuñar un fusil que a largas oraciones, incluidos en esto un gran número de monjes de la época. Las misiones cristianas, que siguieron de algún modo el modelo de las reducciones jesuitas del Paraguay, eran a los ojos de los lamas verdaderos enclaves extranjeros sustraídos a su autoridad y cuyos

recursos económicos no podían controlar. Este régimen económico dejaba la duda de si los cristianos seguían fieles a su fe por convicción o por las ventajas económicas que les proporcionaba la protección de los misioneros. Al mismo tiempo los lamas pensaban que era la cuestión económica la que les robaba sus propios fieles, para huir de su control en el terreno de los impuestos. Tampoco ayudó a la convivencia el que los misioneros (incluso los más pacíficos) consideraran el Tibet como un país dominado por los demonios, a los que habría que combatir con el mayor ardor posible. Para el autor, a pesar de toda la complejidad de esta misión, los misioneros del Tibet deberían ser considerados mártires, ya que fueron asesinados por odio a la fe; una fe que podría atentar contra la supervivencia del Dharma. Igualmente habría que considerar mártires a los tibetanos que pagaron con su vida su adhesión a la fe ofrecida por los misioneros. Los actuales cristianos del Tibet (unos cuantos miles de católicos) son el fruto del heroísmo y el sacrificio, tanto de los misioneros, como de los primeros cristianos tibetanos. Antonio Navas

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, I., *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815),* Universidad de Alicante, Alicante 2013, 278 p. ISBN 978-849717-246-2.

La Universidad de Alicante lleva a cabo una línea de investigación, a base de tesis doctorales, proyectos de investigación, artículos y libros, que han enriquecido notablemente nuestro conocimiento de todo lo referido al proceso de expulsión, exilio y extinción de los jesuitas hispanos, aportando valiosas contribuciones a la historia de la política, de la Iglesia, de la cultura, de las mentalidades y de las estructuras de poder, acompañado todo ello de una documentación exhaustiva que avala la gran valía de esta línea de investigación. De acuerdo con la mentalidad de San Ignacio de Loyola, que tenía especial interés en que los jesuitas contaran por escrito todo lo referente a su vida y a su apostolado, se produjeron en la antigua Compañía de Jesús gran cantidad de diarios, memoriales, informes y apuntamientos. A esta documentación se unieron las cartas anuas, las historias de provincias y colegios o los manuales de los misioneros populares. Pero a partir de 1767 toda esta literatura se concentró especialmente en diarios y memoriales en que los jesuitas expulsos narraban las experiencias que estaban viviendo en el dramático proceso que los abocó a un destierro inesperado y brutal. Todo ello sin tener la menor idea de lo que podría pasar con ellos y con la Compañía en las décadas siguientes. La autora tiene ya un largo recorrido en este tema del destierro de los jesuitas españoles, poniendo de relieve cómo se consideraban víctimas de una conspiración que los atacaba inicialmente a ellos pero que tenía como mira la de destruir la Iglesia Católica. Todos estos documentos nacen en la clandestinidad, con ocultación expresa de su condición de jesuitas, puesto que estaban violando el silencio que les había impuesto Carlos III, por el cual se había prohibido dar opiniones favorables o negativas acerca de las medidas adoptadas contra la Compañía. Eso sí, a las opiniones contrarias a la Compañía, expresadas por algunos obispos, no se las silenció como habría sido de esperar. La labor llevada a cabo por la autora es tanto más valiosa cuanto que muchos de los documentos presentados en este estudio como papeles de jesuitas están depositados en archivos de muy diversa índole, bastantes de ellos sin ninguna vinculación con la Compañía de Jesús. Hubo autores que nunca fueron descubiertos, como el P. Manuel Luengo, pero otros fueron denunciados, lo que hizo que se extremaran

las preocupaciones para preservar estos relatos, en los que la Compañía veía una confirmación objetiva de la injusticia cometida contra ella y una defensa suya ante la historia. En total se aportan unos cuarenta escritos inéditos, algunos de ellos anónimos, con modos de narración siempre minuciosos, pero muy diversos. Hay escritos que son meros apuntes, mientras otros poseen una gran amplitud. El trabajo de Inmaculada Fernández Arrillaga parece indicar que ella misma se ha contagiado del interés que tuvieron los jesuitas por preservar estos papeles, como si ahora mismo se tratara de ayudar a la Compañía a justificarse, frente al atropello que sufrió, en este pleito histórico. Toda esta investigación, tan amplia como variada, ha dado mayor credibilidad a escritos a los que se había considerado durante mucho tiempo como movidos más por la pasión de lo sufrido que por la objetividad de lo sucedido. El anexo documental es de una gran amplitud, hasta el punto de ocupar más de la mitad del libro. También se añaden cuadros descriptivos sobre la procedencia de los escritores, sobre la lengua en la que fueron publicados los escritos y sobre los temas tratados en el Catálogo. En resumen: una magnífica obra de investigación, que apasiona por su contenido y que contribuye a esclarecer un momento tan excepcional de la historia de España, como el de la expulsión de los jesuitas de España y sus territorios de ultramar en 1767, por obra de Carlos III. Antonio Navas

FLÓREZ, E., (ED.), *España Sagrada, Tomo LVII: Índice General,* Rafael Lazcano (ed.), Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 357 p. ISBN 978-84-92645-33-6.

La magnífica obra de Enrique Flórez, *España Sagrada,* bien merecía una reedición actualizada de alta calidad, como la que ha llevado a cabo Rafael Lazcano para la Editorial Agustiniana. Se trata de una obra repleta de datos históricos, acontecimientos arqueológicos, epigrafía, geografía, numismática, literatura, arte, religión, política y derecho. La época medieval hispana siempre será deudora de una obra como la de Enrique Flórez, ya que a ella se ha recurrido siempre que ha habido necesidad de acercarse a ese período histórico de la península ibérica. Enrique Flórez forma parte de toda una nueva ola de investigadores que se dedican, en primer lugar, al descubrimiento y verificación de fuentes históricas, a la clasificación de la información que dichas fuentes iban proporcionando, al rechazo de las falsificaciones, con el propósito de ofrecer una exposición sistemática, argumentativa, objetiva y crítica de la historia. El propio Flórez confesaba que no había descansado en su empeño por encontrar la verdad aunque no pudiera tener la certeza de haberla hallado, al menos en todos los casos. Gran parte de las fuentes que utilizó provenían de sus visitas a archivos y bibliotecas monásticos, capitulares y catedralicios, con vistas a recopilar y cotejar códices, publicar textos, ordenar datos, sucesos y personas que pudieran arrojar luz sobre la historia y la geografía eclesiástica de España. Todavía en nuestro tiempo la *España Sagrada* sigue constituyendo la mayor colección documental referida a la Edad Media española. Una obra de esta envergadura sería objeto de grandes limitaciones en su uso y aprovechamiento, si no contara con el índice general que se publica en este tomo. En él se pueden rastrear con facilidad los nombres, lugares y conceptos más importantes que se encierran en la monumental obra de Enrique Flórez. Este índice general está organizado como un solo índice, dispuesto en orden alfabético, en el que los nombres de personas y lugares, de cosas y conceptos se ofrecen para una consulta ágil, haciendo especial hincapié en los documentos ofrecidos al final de cada tomo. Cada documento se puede encontrar

en el lugar alfabético correspondiente, y dentro de cada vocablo se sigue el orden cronológico de los documentos. Cada tomo va clasificado en números romanos, mientras que la página, en la que puede encontrarse el documento que se busque, se clasifica en números arábigos. Un índice general como éste va a propiciar la utilización más correcta y eficaz de una obra como *España Sagrada,* en la que Enrique Flórez no sólo nos dejó un legado historiográfico inigualable, sino que se convirtió en auténtico maestro de historiadores, que busquen la verdad de lo ocurrido, no en los falsos cronicones o en las tradiciones legendarias, sino en las fuentes históricas más fiables. Antonio Navas

GAMBINO, G., *Giuseppe Moscati. Vita e testimonianze,* Padri Gesuiti, Napoli 2012, 397 p.

Se nos presenta en estas páginas la figura del que todos conocen en Nápoles como el médico santo. Solamente dos años después de su muerte, su fama de santidad era ya tan grande que el obispo de Amalfi se sintió impulsado a escribir una biografía suya, tomando como punto de referencia la amplia documentación que le proporcionó Nina Moscati, hermana del santo. En el año 1930 fueron trasladados sus restos a la iglesia de la Compañía de Jesús en Nápoles, el Gesù Nuovo, algo completamente inusual, pero autorizado por el cardenal de Nápoles, de entonces, así como por el Prepósito General de la Compañía de Jesús. En este volumen se da amplio espacio a los testimonios de los contemporáneos, así como a sus propios escritos, que consisten sobre todo en un epistolario extenso. También podemos encontrar en él algunas páginas sueltas con pensamientos espirituales escritos por él mismo para uso personal suyo. Los puntos fuertes de la vida de Giuseppe Moscati fueron la Eucaristía, la Palabra de Dios y una profunda devoción a la Virgen María. Parece haber incorporado a su existencia el ideal de san Ignacio de Loyola de ser *contemplativo en la acción,* de manera que todo el comportamiento no sea más que un reflejo visible de una unión profunda con Dios. Giuseppe Moscati tiene fama de santo hacedor de prodigios. De hecho numerosos fieles recurren a él en las necesidades más diversas: problemas de salud física, dificultades familiares o propias del ámbito laboral, gentes del mundo universitario (tanto profesores como alumnos), que se encomiendan a él en el período de estudios y luego siguen haciéndolo en su vida profesional. Entre los exvotos que se le ofrecen en agradecimiento, pueden observarse bastantes tesis doctorales, de las que sólo algunas pertenecen a la especialidad de Medicina. Su correspondencia completa está en trámite de ser publicada, aunque ya se aprovecha buena parte de ella para esta semblanza de su vida. Se añaden seis apéndices al final del volumen, que completan el contenido de esta biografía, con testimonios verdaderamente interesantes sobre Giuseppe Moscati como profesional y como persona de vida ejemplar. También se proporciona una cronología de su vida, para facilitar el seguimiento de cuanto se narra en este volumen. Importante notar también que se proporcionan las fuentes y la bibliografía por separado, testimonio de un buen hacer en el campo historiográfico, y aportación de gran utilidad para quien desee profundizar más en la vida del santo. Antonio Navas

GAMBLE, H. Y., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme,* Labor et Fides, Genève 2012, 346 p. ISBN 978-2-8309-1464-1.

El subtítulo del libro orienta ya bastante sobre su contenido. Se estudia en él el uso y la producción de los textos cristianos antiguos. Se puede encontrar en

él información a gran escala sobre la publicación, la difusión y la utilización de los libros en el cristianismo primitivo. Se evalúan el sentido literario de las primeras comunidades cristianas; la relación de la Iglesia primitiva con las tradiciones oral y escrita; la forma material de los primeros libros cristianos, cómo eran compuestos, transcritos nuevamente, publicados, duplicados o difundidos; cómo se fueron formando las bibliotecas cristianas; quiénes leían esos libros, de qué modo, en qué circunstancias y con qué objetivos. Toda la luz que se arroja sobre la producción de los primeros libros cristianos tiene un alcance definitivo. Permite comprender mejor por qué el cristianismo ha tenido tanto éxito. El secreto estuvo en que dichos libros no fueron compuestos conforme a los cánones de la literatura más selecta, sino conforme a cánones que buscaban su utilización en la vida corriente. Ninguno de estos aspectos ha sido tratado con anterioridad a la hora de referirse al canon de las Escrituras. Además, todas estas cuestiones se aplican a toda la literatura cristiana primitiva, forme parte de la Biblia o se trate de otro tipo de escritos. Este estudio se presenta como un complemento de los estudios históricos existentes, añadiendo los aspectos propios de la producción bibliográfica. No se trata por tanto en este estudio de examinar un texto concreto, sino de analizar la historia de todos los textos relacionados con el cristianismo primitivo, aun con el inconveniente de reconocer que este aspecto no suele ser considerado en esos textos. Aunque la fe profesada fuera distinta, al formar parte de la cultura judía y grecorromana, sin duda los autores cristianos no se diferenciaban de los demás a la hora de componer, distribuir y utilizar sus libros. Sin embargo el autor tiene cuidado de no dejarse llevar de generalizaciones, que no siempre corresponden a la realidad. No obstante, aunque dispersos, han sobrevivido en las obras cristianas de la época suficientes indicios para hacerse una idea de cómo funcionaba todo este mundo de los libros. Ha tenido que recurrir a numerosas ciencias auxiliares como la historia de la literatura clásica y de la literatura cristiana primitiva; la historia social, teológica e institucional de la Iglesia primitiva; la paleografía; la crítica textual, la ciencia de los códices. El autor anima a todo tipo de especialistas a todo tipo de iniciativas interdisciplinares. Un historiador debería interesarse por la paleografía; un teórico de la literatura debería echar una ojeada a un manuscrito antiguo; un historiador de lo social debería interesarse por la crítica textual. Pasar de esta manera por encima de las fronteras tiene sus riesgos, pero son riesgos dignos de ser corridos. En suma: un gran estudio sobre el uso de los libros en las comunidades cristianas primitivas, que contribuye a enriquecer sensiblemente el entorno cultural, social y religioso en el que se movieron.

Antonio Navas

GONZÁLEZ VELASCO, M., OSA, *Seis Mártires de la Diócesis de Málaga. Beatos Fortunato Merino Vegas, Manuel Formigo Giráldez, Luis Sarbelio Gutiérrez Calvo, Diego Hompanera París, Agustinos; Enrique Vidaurreta Palma, Rector del Seminario y Juan Duarte Martín, Diácono,* Ediciones Escurialenses, Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial 2012, 359 p. ISBN 978-84-15659-03-7.

El agustino Modesto González Velasco, desde el Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial y su editorial, nos ofrece el octavo volumen de la colección de ésta, "Testigos de Cristo" la cual, como se sabe ya, pretende dar a conocer a los mártires agustinos de la Guerra Civil Española. En esta ocasión se nos acerca la biografía de seis mártires de la diócesis de Málaga:

cuatro agustinos (beatos P. Fortunato Merino Vegas, P. Manuel Formigo Giráldez, Fr. Luis Sarbelio Gutiérrez Calvo y Fr. Diego Hompanera París) y dos clérigos diocesanos (beatos P. Enrique Vidaurreta Palma y el diácono Juan Duarte Martín). Conociendo el autor la extrañeza que pueda despertar la inclusión de estos dos últimos, en los preliminares del libro lo justifica por ir ya todos juntos en el proceso diocesano de los agustinos iniciado por el padre Luis Camblor, vice postulador de las causas de beatificación de los agustinos españoles. Éste en principio recibió la petición de la curia diocesana malagueña para que sumara a dicho proceso todo el grupo de mártires del clero diocesano, sin embargo, dado el gran número de estos y la falta de tiempo, se optó finalmente por aceptar sólo a dos de los más notables como lo son los presentes, el P. Enrique Vidaurreta y el diácono Juan Duarte. El autor distribuye cada biografía en varias partes, como viene a ser habitual en esta colección: nacimiento, niñez y juventud (hasta la entrada en la vida religiosa o comienzo de la clerical), vida religiosa o eclesiástica (formación, actividades, vida), persecución y martirio así como el proceso de beatificación (común para los seis mártires). Acaba el libro señalando a las fuentes, muchas de las cuales son manuscritas y de gran importancia para aclarar ciertos aspectos de la vida de los seis mártires. Dichas fuentes se complementan con la exposición de la bibliografía, bastante generosa y detallada para suplir la brevedad de las citas en las notas, algo que sin duda agiliza la lectura del contenido del libro, del que da buena cuenta el índice final. Vuelve a impresionar, como suele ocurrir en este tipo de relatos (sobre todo el del diácono Juan Duarte, sobre quien se ensañaron especialmente durante una semana), el testimonio de entereza y de fe que ofrecen estos hombres, siervos de Dios, ante las barbaridades de las que fueron objeto, fruto del "anticlericalismo" que afloró incontrolado y la posterior persecución religiosa desatada contra la Iglesia a partir del 14 de abril de 1931 con la proclamación de la República, según señala el libro. Deja así el autor bien delimitado el detonante histórico que motivó tal persecución. Con independencia sin embargo de quienes obraron dichas barbaridades, haciendo "gala", como aquí puede comprobarse, de hasta dónde puede llegar el odio, la injusticia, la ignorancia y la miseria humanas, tales testimonios y ejemplos de vida y muerte como los aquí referidos, marcan un claro, luminoso e incluso paradójico contraste con la grandiosidad, generosidad y fortaleza que el espíritu humano posee y muestra cuando se ve abocado y se enfrenta a circunstancias tan extremas y adversas, poniéndolo a prueba hasta lo inimaginable. Ello es así sobre todo cuando se cree y se es consciente, como lo fueron estos mártires, de que es la luz de Dios la que sostiene, poniéndole rostro al convertir el ejemplo y testimonio de amor, siempre vivo y presente de Cristo en la cruz, en el punto de mira seguido e inapelable. Como el buen aceite salido de la prensa o de la piedra de molino, es este servicio incondicional por amor llevado hasta el extremo de la entrega de la propia vida (además, de una forma tan cruenta) y este perdón, por amor, hacia sus verdugos, lo que dejan rezumar finalmente las páginas de este pequeño libro y las biografías que las protagonizan y se nos quiere dar a conocer o recordar, pues es bien sabido que la dimensión martirial, en cualquiera de sus formas, es parte de la "seña de identidad" del cristiano y la cristiana, según la voluntad de Dios para cada uno y cada una, y signo proclamado ante todos de la presencia del Reino de Dios entre nosotros.

Felicidad Prieto

HÄGER, P.-KAFFANKE, J. (HG.), *Beuroner Forum Edition 2013. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin,* Lit Verlag, Münster 2013, 275 p. ISBN 978-3-643-12025-0.

El forum de Beuron se reúne por quinta vez con ocasión del 150 aniversario de la fundación de la abadía benedictina San Martín de Beuron (1863-2013). Los recopiladores ofrecen en esta publicación todo lo relacionado con la vida cultural, monástica y litúrgica en el entorno de la archiabadía. La publicación está estructurada conforme a cuatro secciones: testigos del tiempo, artículos, consideraciones y documentaciones. Como testigos se presentan al archiabad Raphael Walzer y al presbítero benedictino Drutmar Helmecke. Los artículos tienen, como es normal, temas muy variados: Edith Stein como copatrona de Europa; la exégesis y la visión mística en Gregorio de Nisa; Hermann Hesse y su búsqueda de una cualidad distintiva de la humanidad; Tomás de Aquino en su faceta de místico; consideraciones éticas con vistas a las estrategias militares en el mundo globalizado; Hildegard von Bingen y el Honkyoku japonés, como posibilidad de diálogo entre el este y el oeste a través de la música espiritual; la vida eremítica de San Antonio Abad y lo que el relato de su vida puede aportar a la hagiografía; la vía Beuronensis: Tübingen – Beuron – Konstanz; las claves y la razón de ser de los concilios, con reflexiones sobre el Vaticano II; incapacidad y necesidad de creer; algunos impulsos para el año de la fe; la relación entre Edith Stein y el archiabad de Beuron Raphael Walzer, que fue su director espiritual. En la sección dedicada a las consideraciones encontramos: consideraciones iniciales sobre San Benito y Santa Hildegarda von Bingen, amén de una serie de predicaciones correspondientes a diferentes festividades benedictinas, que terminan con una meditación sobre el desierto. En el apartado final, dedicado a la documentación, hay una colaboración sobre el nombramiento de Hildegarda von Bingen como doctora de la Iglesia, llevada a término por el papa Benedicto XVI; se añade la crónica de un año de la vida de la archiabadía de Beuron; una necrología correspondiente a la misma abadía; una colaboración dedicada al círculo de los oblatos; una relación del encuentro que tuvo lugar entre los amigos de la archiabadía en Octubre de 2012; otra enfocada hacia el antiguo castillo como lugar de silencio; también tenemos recensiones de libros de interés y una breve reseña de cada uno de los colaboradores en este número. El conjunto suscita un gran interés desde distintos puntos de vista: histórico, de vida monástica, de espiritualidad, crónica y reflejo de la vida de esta archiabadía que goza, indudablemente de una excelente salud.

Miguel Gutiérrez

HARTL, H., *Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren Charles de Foucaulds und Jaques Maritains,* Echter Verlag, Würzburg 2013, XII+383 p. ISBN 978-3-429-03620-1.

Este trabajo es fruto de una adaptación revisada de una tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Viena. El estudio se centra en el filósofo y teólogo Heinz R. Schmitz, conocido solamente por especialistas y algunas personas sueltas más. Schmitz escribió todas sus obras en francés y Herbert Hartl intenta darla a conocer en alemán, que era su lengua materna, ya que ha encontrado en él una valía y una originalidad que merecían que fuera dado a conocer su mensaje, que pretender ser profundamente evangélico. Esta

versión alemana no la pudo hacer el propio Schmitz porque no tuvo tiempo para ello. Ingresó en la fraternidad de los Hermanitos de Charles Foucauld, que intentó vivir en un ambiente similar al que tuvo Jesús en Nazaret. Al hecho de que lo pusieran como profesor de teología en la fraternidad, se añadió el encuentro de Schmitz con Jacques Maritain, lo que provocó que se desarrollara en él una gran capacidad para el trabajo filosófico y teológico, que consideraba como un servicio a prestar para sus compañeros en la fraternidad. Este trabajo le exigió una buena dosis de paciencia y de concentración. No son los suyos temas que puedan considerarse de actualidad, sino que tratan de la sabiduría de la metafísica, de la teología y de la mística, así como de los problemas del ser humano, que no se deben tratar de una manera superficial y atropellada y que incluso carecen de cualquier tipo de utilidad inmediata, aun desde el punto de vista de un compromiso pastoral. Todo su trabajo se inspira en las fuentes de su fe católica, insertándose en la tradición tomista. Dato que tiene un influjo inmenso sobre la espiritualidad en general y sobre la cristología en particular que él maneja. En el fondo lo que él busca es un nuevo camino para que se pueda vivir según el evangelio. Busca la manera de propiciar el nacimiento de una nueva humanidad y el autor de este estudio desarrolla este tema principal de Schmitz en tres partes: una biografía suya en la primera parte; una meditación teológica sobre la nueva realidad humana ofrecida por Dios al hombre y que nace del agua del bautismo de Cristo y del don del Espíritu Santo; una tercera parte en la que se desarrolla todo este planteamiento, comparando la idea de ese nuevo ser humano con el pensamiento, relacionado con la vida espiritual, de los pensadores y filósofos del ambiente cultural alemán. Schmitz se muestra convencido de que el hombre renovado por el Espíritu Santo incorpora en sí mismo una perspectiva, que nace de la esperanza viva de que este camino de sabiduría de amistad con Dios, lleva a alcanzar su meta a través de etapas y de metas intermedias. Todo el planteamiento de Schmitz resulta de un gran interés y está muy bien presentado por Herbert Hartl, que se ha visto impresionado por la novedad y hondura de sus proposiciones. Proposiciones de gran calado que, aunque no lo pretendan directamente, podrían servir muy bien de orientación para una pastoral sobre bases firmes tanto filosóficas como teológicas.

Ignacio Jiménez

KARNER, H. (HG.), *Andrea Pozzo (1642-1709). Der Maler-Architekt und die Räume der Jesuiten,* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2012, 218 p. ISBN978-3-7001-7200-0.

En el año 2009 se cumplieron 300 años del fallecimiento del hermano jesuita Andrea Pozzo. Artista que dejó las principales huellas de su trabajo en Viena, Roma y Trento. La comisión para la historia del arte, de la Academia Austríaca de las Ciencias, organizó un congreso, cuyos resultados se publican en estas páginas. Su enfoque se ha dirigido, sobre todo, a las pinturas que realizó, tanto en los techos de los edificios como en las paredes, con especial atención a sus dimensiones y a los contextos diferentes en que se realizó su obra. Dos obras artísticas, que movieron a que se considerara como obvia esta orientación del congreso, son las pinturas murales de la Iglesia de los Jesuitas, así como las de la sala Hércules en el Palacio Liechtenstein. También se tuvo en cuenta que Andrea Pozzo realizó sus últimas obras en Viena y que fue enterrado en una de las dos casas jesuitas de la ciudad, la casa profesa o el colegio, sin que se sepa en cuál de ellas. Estas obras vienesas de Pozzo son muy importantes para

captar el estilo de la decoración en un templo jesuita, como sería, por ejemplo, la revalorización de la arquitectura por medio de los murales, la función de la arquitectura transparente, todo lo que los jesuitas tomaron del teatro profano a la hora de diseñar el altar mayor en sus iglesias. Como temas orientadores para los trabajos que habían de presentar los estudiosos, se propusieron los siguientes: *Pozzo y la identidad jesuita; Pozzo y la retórica de las artes virtuales; El mundo de las imágenes de Pozzo y la liturgia; Perspectiva, punto de vista y óptica; Iconología ignaciana e iconología pozziana; Recepción y transmisión: Pozzo y la posteridad*. Dos centros de gravedad han concentrado en torno a ellos la totalidad de los trabajos del congreso. El primero fue el que prestó su atención a la obra artística, propiamente dicha, de Andrea Pozzo: el tratado de la perspectiva, la Iglesia de San Ignacio en Roma, Frascati, la Iglesia del Gesù, Mondovì, la Iglesia de San Francisco Javier de Viena, el Palacio Liechtenstein de Viena y la Iglesia de los Franciscanos. El segundo centro de atracción, durante la marcha del congreso, planteó cuestiones de mucho calado sobre la recepción de la obra de Pozzo en Centroeuropa: Hungría, Bohemia, Alemania del Sur, Austria y Venecia. El editor del contenido de este congreso afirma con contundencia que las características específicas del arte de la perspectiva, de Andrea Pozzo, solamente pueden comprenderse si se tiene en cuenta su condición de jesuita. Este ingrediente jesuítico resulta indispensable si se quiere captar todo el significado de su obra, sea como pintor o como arquitecto. De esta forma nos encontramos con un tipo de arte que, o fue hecho directamente por jesuitas, o fue hecho para jesuitas por encargo de ellos. En este arte es fácilmente constatable la utilidad que encuentra la espiritualidad jesuita tanto en el uso de la emoción como en el de la imaginación, hasta el punto de que constituye un elemento de este arte que se sitúa en primer plano de la obra realizada. Resulta evidente, cuando se estudia a fondo la obra de Andrea Pozzo, que el arte de la perspectiva que él practica lo considera él mismo como un instrumento de acción espiritual y apostólica. Aparte los índices, tan útiles para manejarse en un volumen de estas características, esta publicación se completa con más de cien reproducciones a todo color, especialmente importantes cuando de obras de arte se trata. Antonio Navas

KEITH, CH., *Catholic Vietnam. A Church from Empire to Nation,* University of California Press, Berkeley–Los Angeles-London 2012, XIV+312 p. ISBN 978-0-520-95382-6.

Este libro se centra en el período histórico del Vietnam que pertenece a la transición entre la ocupación colonial francesa y el nacimiento de una iglesia nacional independiente. El análisis de Charles Keith estriba sobre la naturaleza sociocultural y política de esta transformación, con consecuencias realmente complejas. Para su estudio cuenta con una colección impresionante de fuentes coloniales, misioneras, vaticanas y, sobre todo, vietnamitas, de las cuales extrae la realidad de la división que produjo la era colonial entre los católicos vietnamitas. También se fija en las transformaciones sociales, económicas y culturales que afectaron a las relaciones entre los vietnamitas católicos y los no-católicos. Acentúa especialmente el hecho trascendental de la ordenación del primer obispo vietnamita en 1933, de modo que, al terminar la guerra de Indochina, eran obispos vietnamitas los que gobernaban las principales diócesis del país. Destaca cómo el colonialismo permitió a los católicos vietnamitas establecer lazos internacionales que fueron muy provechosos para ellos. Aparece en estas páginas el

interés de la Santa Sede, tras la primera guerra mundial, por proveer de jerarquía nativa a todas las iglesias nacionales no occidentales, con lo que la relación entre los misioneros y las clases elevadas del país tuvo que ser repensada por ambas partes. El mismo cambio que se fue produciendo en el catolicismo internacional proporcionó a los católicos vietnamitas numerosos contactos en lo institucional, en lo canónico y los medios de comunicación, que ayudaron mucho a la construcción del catolicismo en Vietnam. Además de todo lo dicho, en este volumen encontramos el primer relato completo del catolicismo vietnamita durante el período colonial. Todo ello fruto de un trabajo concienzudo de investigación con enfoque claramente interdisciplinar. Puede comprobarse en él cómo la conducta de los misioneros extranjeros durante la época colonial había limitado la expansión y la autonomía de los vietnamitas, tanto en el ámbito espiritual como en el de la vida normal, hasta extremos no alcanzados anteriormente. Con los procesos a sacerdotes opuestos a la ocupación francesa quedaba claro que no sería posible la integración futura de misioneros y sacerdotes nativos bajo la tutela francesa. No obstante esta realidad indiscutible tardó en imponerse como situación irreversible dentro del propio Vietnam. Al mismo tiempo, autoridades de fe diferente de la católica temían que el catolicismo erosionara las bases de la sociedad vietnamita, edificada sobre un fondo confucianista y con amplia tolerancia hacia todo tipo de cultos, no como el catolicismo por ser religión monoteísta más bien excluyente de la pluralidad. Sin embargo fue esa base confuciana común para católicos y no-católicos la que hizo que predominaran en el país la tolerancia y el mutuo respeto hacia las convicciones religiosas de los ciudadanos en torno al siglo XVII. En los tiempos del imperio los católicos fueron controlados, por temor a que se aliaran con un poder extranjero (Francia en concreto) para intervenir en Indochina. De hecho esto es lo que sucedió a partir de 1858, con cambios drásticos que culminaron con las matanzas de miles de católicos a partir de 1880. Tras la división de Vietnam que siguió a la Conferencia de Ginebra en 1954 unos 800.000 católicos abandonaron la zona original del catolicismo vietnamita en un éxodo masivo que fue denominado como la Migración del Norte. Desde la victoria comunista de 1975 las relaciones con el estado son tensas, especialmente los campos relacionados con la diplomacia vaticana, los emigrados políticos, la educación parroquial y los derechos sobre las tierras. El comunismo en Vietnam tiende a pensar que los católicos vietnamitas quedan en evidencia, al ser anticomunistas, por el hecho de que ya fueron pro-colonialistas en el pasado. Las canonizaciones de mártires vietnamitas (considerados por las autoridades como espías y traidores) tampoco han ayudado al entendimiento con el gobierno. Desde 1990 aproximadamente ha surgido una colección de historiadores que han intentado hacer luz sobre el pasado del catolicismo en Vietnam prescindiendo de polémicas pasadas. A esto ha ayudado también la apertura de los archivos de la Société des Missions Etrangères de Paris. Con este estudio se avanza en ese sentido, con un resultado que queda al margen de interpretaciones tópicas o sesgadas y que constituye un excelente punto de partida para quien quiera profundizar en la historia del catolicismo vietnamita. Antonio Navas

LACEY, M. J.-OAKLEY, FRANCIS (eds.), *The crisis of authority in catholic modernity*, Oxford University Press, New York2011, 381 p. ISBN 978-0-19-977878-2.

Este libro es una iniciativa del *Institute for Advanced Catholic Studies* de la Universidad de California del Sur (Los Ángeles). Como sugiere el título

escogido para él, pretende abordar una cuestión que es motivo de preocupación en muchos ambientes eclesiales, especialmente en Estados Unidos y en Europa: pero no se busca en él defender o atacar a la autoridad, sino iluminar el contexto en que opera, las ambigüedades que se descubren en su historia y las limitaciones a que se enfrenta, se sea conscientes de ellas o no. Para estudiar el tema en sus distintas dimensiones se ha pedido colaboración a varios especialistas, que han elaborado los doce estudios que se recogen en este volumen, precedidos de un Prólogo en que M. J. Lacey ofrece una visión panorámica del problema y un breve resumen de todo el contenido de la obra.

Para Lacey la autoridad no es un poder sin más, sino un poder legitimado; y esta legitimación no puede basarse en formalidades, sino que incluso admite grados; lo que cuenta en él no es el status del que habla, sino su capacidad para persuadir. Lacey no ignora que en la Iglesia el ejercicio de la autoridad ha tropezado con no pocos problemas, sobre todo en el ambiente de fuerte antiliberalismo y antimodernismo de los dos últimos siglos. Estos problemas siguen siendo manifiestos en nuestro tiempo, aunque el concilio Vaticano II quiso responder a ellos no sin incidir en algunas ambigüedades.

Las colaboraciones incluidas en el volumen se agrupan en tres bloques. El primero es histórico con estudios sobre la radical discontinuidad entre los concilios de Constanza y Basilea en el siglo XV, sobre las posturas de León XIII en comparación con la del Vaticano II, y sobre la interpretación que Benedicto XVI hace del último concilio. La segunda parte contiene estudios desde las perspectivas teológica, canónica y filosófica. Entre ellas cabe señalar una del conocido filósofo canadiense Charles Taylor sobre la autoridad del magisterio eclesiástico. La tercera parte desciende a cuestiones prácticas relativas a la iglesia norteamericana, la controversia sobre el control de natalidad, los contenidos en la formación de los ministros clérigos y laicos.

Los colaboradores del volumen se muestran críticos desde su deseo de contribuir a una controversia que está abierta en la Iglesia y que no siempre resulta fácil someter a debate y diálogo. La consecuencia de todo ello está siendo un progresivo distanciamiento de muchos católicos. Por eso un sereno debate, como el que el libro establece, debe ser recibido con gratitud.

Ildefonso Camacho SJ

LAÍN Y ROXAS, S., *Historia de la Provincia de Granada de los Frailes Menores de N.P.S. Francisco,* Fundación Cultural y Misión Francisco de Asís, Martos (Jaén), XXVIII+ 679 p. ISBN 978-84-615-5180-4.

Con esta publicación ve la luz una Historia de la Provincia de Granada de la Orden Franciscana, de gran interés por una serie de elementos que la hacen especialmente importante. Su salida a la luz hace posible el que sea consultada una obra tan valiosa como ésta, ya que el padre Laín pudo consultar muchos documentos posteriormente desaparecidos y que tienen lugar en su relato. Él mismo confeccionó una relación de todos los documentos consultados, en la cual se pueden comprobar los que ya no existen en nuestros días. El propio padre Laín subraya que quiere hacer un trabajo alejado de las costumbres de la época, que tendían a convertir lo que debería haber sido un relato histórico, en algo muy parecido a un santoral, en palabras del propio historiador. Es posible que fuera una persona de carácter difícil pero él achaca las *desgracias* que sufrió en la orden a una conversación suya con un exprovincial que lo amonestó diciéndole que debería escribir *lo que se le mandase*. Porque el P.

Laín, en lugar de callarse prudentemente respondió que él *escribiría la verdad*. Este dato es muy importante para valorar la credibilidad del relato del P. Laín. No hay historiador que pueda ser completamente objetivo, pero ofrece una buena garantía de veracidad el que tiene como propósito relatar la verdad de lo sucedido, tal y como haya podido llegar a sus manos. La organización interna del texto se hace a la manera de las crónicas. Los hechos están agrupados por centurias, figurando entre paréntesis los años concretos a los que alude cada una de ellas. De tal manera que, para conocer el contenido concreto de cada sección, es preciso ojear el libro en su división interna en capítulos, al frente de cada uno de los cuales se describe sucintamente su contenido. Como dato curioso también, dentro de cada capítulo, los hechos se agrupan dentro del año concreto en que tales hechos tuvieron lugar. De manera que todo contribuye a proponer al lector una auténtica crónica histórica, en la que se deje constancia de lo que sucedió, resaltando especialmente la estructura cronológica de la narración. El relato comienza en el año 1212 y termina en el año 1810. La edición se completa con una buena selección de ilustraciones y fotografías, así como un índice onomástico de gran utilidad para consultar el contenido de la obra.

Antonio Navas

LANDRY-DERON, I. (ÉD.), *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l´Europe,* Cerf, Paris 2013, 242 p. ISBN 978-2-204-09617-1.

El Instituto Ricci, de París, en la sede de la Unesco, organizó un coloquio los días 27 y 28 de Mayo de 2010, con ocasión del cuarto centenario de la muerte del misionero jesuita italiano en Pekín. En este volumen se reúnen los trabajos presentados en el coloquio. Tanto desde Europa como desde Asia, todos los estudiosos que se han interesado por su trayectoria singular, han considerado su caso como realmente único. Muchos de los asistentes al coloquio asistieron con un gran deseo de recibir información sobre este primer encuentro mundial entre dos culturas, que todavía siguen sin aceptarse del todo. Ricci fue la avanzadilla que ha presentado los valores y las creencias de la cultura occidental a los ojos de la originalidad que constituía la cultura china. Al instalarse en el corazón del imperio obligó a que se repensaran las relaciones entre lo universal y lo específico de cada cultura. Entre las aportaciones hechas durante el coloquio se podrá constatar que el proceso que Ricci puso en marcha fue doble: los occidentales se mostraron ávidos de recibir algo más que briznas de documentación sobre un universo que no se había mostrado más que con aperturas intermitentes desde la Antigüedad Clásica, mientras que las fuerzas vivas del pensamiento chino se movilizaron a la llegada de las novedades europeas, con mucha más atención de la que cabría esperar, de una China parapetada detrás de su Gran Muralla. Ricci, a los ojos de sus biógrafos y de cualquier persona interesada en la historia, fue sobre todo el primer occidental que vio cómo se abrían ante sus ojos las puertas de la Ciudad Prohibida de Pekín, sin utilizar la violencia militar. Su presencia en China no fue siempre vista con buenos ojos pero el tono general de su avance hacia Pekín debe ser considerado como un éxito incuestionable. La violencia anticristiana será posterior a su estancia en el país. Ricci ha sido considerado, incluso por países que no tienen nada que ver con el catolicismo, como el hombre que hizo posible el encuentro entre dos mundos que se desconocían. Lo que más intriga en estos momentos es descubrir qué es lo que hizo posible que un hombre de provincias, de Las Marcas,

que entonces formaban parte de los Estados Pontificios, llegara hasta la capital de un imperio como el chino, que se consideraba el centro del mundo de manera similar a como Roma se consideraba a sí misma. Cuando Ricci llegó a China, la ciencia china, tradicionalmente una de las más avanzadas del mundo, se encontraba en un momento de estancamiento, de manera que Ricci pudo presentar ante los chinos una serie de avances científicos decisivos, que se habían operado en occidente ya en aquella época. La astronomía, por ejemplo, sufría una decadencia lamentable, con descuidos tan importantes como el de no haber recalibrado los instrumentos de observación, cuando eran trasladados de una ciudad a otra, siendo éste un aspecto fundamental para las mediciones estelares. Este coloquio estuvo complementado por una exposición patrocinada por la Academia de las Ciencias, en la que se presentaba a Ricci como un pionero de los intercambios científicos entre China y Europa. El volumen está dividido en tres partes: en la primera se nos presenta la China que se encontró Mateo Ricci, con sus redes sociales; en la segunda se trata sobre su experiencia en el contacto con otras religiones, así como con el confucionismo; en la tercera se presta especial atención a los intercambios científicos, pero sin descuidar otros elementos interesantes como los tifones, los piratas, los naufragios o las enfermedades. En suma, se puede afirma que, con este coloquio, el lector se pone al día de las últimas investigaciones sobre Mateo Ricci, que fue el primer hombre-puente indiscutible entre Europa y China. Antonio Navas

LIBERALE GATTI, I., *Clemente XIV Ganganelli (1705-1774). Profilo di un francescano e di un papa, Vol I: Lorenzo Ganganelli. L'uomo, il francescano, il teólogo, il cardinale,* Centro Studi Antoniani, Padova 2012, XIII+1101 p. ISBN 978-88-85155-83-1.

Los estudios sobre el papa Clemente XIV se han acentuado con motivo del tercer centenario de su nacimiento. El autor da cuenta de congresos, encuentros y exposiciones a propósito de su persona, tanto en Santarcangelo di Romagna (lugar natal del pontífice), como en Cesena, San Marino o Sant´Angelo di Vado. El autor también se ha sentido movido a trazar un perfil biográfico que sea lo más completo que sea posible. La abundancia de relatos sobre este pontificado le hicieron dudar sobre la postura a tomar en un estudio biográfico del papa Clemente, así como sobre la interpretación de los datos de la documentación histórica. A estas dificultades se añadían las nacidas del enorme debate suscitado en torno a su persona, con una auténtica montaña de opiniones enfrentadas y, por tanto, difíciles de compaginar. Con la curiosa circunstancia de que el papel que jugó en la supresión de la Compañía de Jesús lo hizo especialmente afecto a los volterianos, los historiadores anticlericales, a los filomasones y a los católicos liberales, mientras los escritores del área católica más conservadora lo atacaron duramente, siempre en relación con la Compañía de Jesús y su supresión. Es fácil constatar que, dentro de la Iglesia Católica ha prevalecido esta segunda opinión, hasta llegar a ser la más común en nuestros días. Se puede constatar, con tanto, que la opinión en la que se tenía a Lorenzo Ganganelli antes de la supresión de la Compañía de Jesús era bastante favorable. Por el contrario, el hecho de haber llevado a cabo la supresión hizo que dejara de gozar de buena literatura en campo católico. Con estos datos se han vertido todo tipo de suposiciones, con graves reservas sobre su persona, sobre su salud psíquica, sobre la validez de su elección (supuestamente contaminada de simonía). Naturalmente el autor aborda el problema suscitato por el Breve

de Supresión, así como la reacción tremenda de parte de algunos jesuitas, de los cuales algunos, antes y ahora, opinaron que el breve era nulo. El autor intenta con todos los materiales construir una biografía de *propuesta* y no una biografía de *oposición*. Para ello trae a colación testimonios de jesuitas anteriores y posteriores a la supresión, tanto de los que hablan de las glorias de la Compañía, como de los que hablan de sus enfermedades o defectos. Se fija particularmente en los datos minuciosos, convencido de que las minucias revelan con frecuencia verdades grandes y universales. En su investigación ha buscado sobre todo lo que atañe a la propia persona de Ganganelli, convencido (como no podía ser menos) de que la supresión de la Compañía de Jesús no agota, ni con mucho, todo lo bueno que hizo Ganganelli, tanto antes de ser elegido papa, como después de ocupar el solio pontificio. Porque tiene interés en que el hecho de la supresión (a la que considera un diamante negro en el pontificado de Clemente XIV) no oscurezca todo lo bueno que llevó a cabo como persona y como pontífice. Pone especial énfasis en mostrar cómo la diatriba surgida entre los partidarios y adversarios de la supresión, acabó cebándose en la persona del papa, al que se tachó de ilustrado, galicano, jansenista, masón y mago. Todo esto desembocó en dejar para la posteridad una imagen monstruosa de un hombre que no merecía ese tipo de juicio. Para enmarcar adecuadamente su figura presenta todo lo que la historiografía ha dicho sobre Ganganelli. A propósito del epistolario de Ganganelli apunta, con gran honestidad histórica, que tiene visos de interpolación; lo cual no lo hace inútil, pero sí un material que debe ser usado con cautela y con la honradez que se pide a un investigador que busca la verdad. El autor subraya que su estudio está dirigido principalmente a los historiadores profesionales, intentando huir de resentimientos que pueden estar todavía presentes en algunos sectores de la Iglesia. Este primer volumen contiene la vida de Lorenzo Ganganelli hasta la muerte del papa Clemente XIII Rezzonico. El resto de su vida aparecerá en el segundo volumen de su biografía. Esta obra será de obligada consulta para cualquiera que desee adentrarse en los acontecimientos más importantes de la vida del papa Clemente XIV y del entorno político y eclesial en el que se movió. Antonio Navas

MARINI, P.-CESCON, B., *Juan Pablo II. Un papa amable,* San Pablo, Madrid 2013, 151 p. ISBN 978-84-285-4138-1.

Este libro es fruto de una colaboración entre un maestro de las celebraciones litúrgicas pontificias y un periodista especializado en información religiosa. Piero Marini acompañó en la liturgia a Juan Pablo II como celebrante y que hacía de estas celebraciones un lugar de evangelización y de catequesis. Para Bruno Cescon, Juan Pablo II fue un papa transparente, sobre todo de cara a los medios de comunicación. Según el mismo periodista esto era fruto de que ante estos medios se encontraba en su salsa y fueron para él un instrumento privilegiado para hacer oír su voz. De esta actitud suya se deduce que amaba a las multitudes; con ellas se sentía bien y distendido. Desde el punto de vista de Bruno Cescon fueron los jóvenes los que rompieron los prejuicios que había contra su persona por provenir de un país del este de Europa, de la órbita comunista, atrasado, aunque católico. La respuesta al encuentro para jóvenes, que programó el papa para 1985 fue tan enorme, que los propios periodistas y comunicadores tuvieron que rendirse a la evidencia de que el papa conectaba con los jóvenes. Esta misma sensación se repitió en la Jornada Mundial de la Juventud que tuvo lugar en París, con lo que quedaba claro que el papa conec-

taba con el futuro, con la juventud. Las múltiples impresiones de este periodista sobre el pontificado de Juan Pablo II lo han movido a intentar iluminar su figura humana y cristiana. Ahí es donde ha contado con la valiosa colaboración de Monseñor Piero Marini. Según este testigo tan cercano a su persona, Juan Pablo II mostró al principio un carácter algo cerrado, aunque amable en las relaciones humanas. Luego se comportó como alguien valiente e imparable en su apostolado itinerante, orgulloso de ser polaco y feliz de mostrar el rostro global de la Iglesia. Su figura se presenta como la de un orante perpetuo (en cualquier lugar y circunstancia), muy devoto de la Madre de Dios. En las celebraciones litúrgicas aceptó todos los gestos, signos y danzas de los pueblos que visitó. Bruno Cescon no pretende ser exhaustivo en estas páginas, sino ofrecer una serie de estampas de la personalidad de Juan Pablo II, con referencia especial a sus celebraciones litúrgicas. El estilo utilizado es el más parecido a una conversación entre dos amigos. Trinidad Parra

MARTÍNEZ TORNERO, C. A., *Los colegios de los jesuitas en la Comunidad Valenciana tras su expulsión de 1767,* Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2012, 160 p. ISBN 978-84-7822-603-0.

El autor forma parte de un grupo de investigación dedicado al Siglo XVIII español, con especial atención a los aspectos relacionados con la monarquía y con la Iglesia. Este estudio se abre con una introducción, sintética, muy bien documentada, de lo que supuso la pragmática sanción por la que Carlos III expulsó a los jesuitas de sus dominios en 1767. Este pórtico resulta especialmente útil para continuar con la lectura del libro, cuando el autor va desglosando las peripecias que sufrieron los colegios de los jesuitas en la comunidad valenciana. Se estudian los siguientes casos: el Colegio de San Sebastián, de Gandía; las casas de la Compañía de Jesús en la ciudad de Valencia (el Colegio de San Pablo y la Casa Profesa); el Colegio de San Pedro de Segorbe; el Colegio de Orihuela, el Colegio de Alicante; el Noviciado Jesuítico de San Estanislao de Kostka, en Torrent. Se termina con una recapitulación de los destinos conferidos a las propiedades que estaban exentas de venta tras ser enajenadas. Todo el texto está salpicado de notas valiosas a pie de página y el estudio se completa con una bibliografía de gran calidad al final del volumen. Es claro que esta investigación se centra en un rincón de los territorios españoles y de ultramar, lo que limita su extensión en número de páginas, pero no limita en ningún modo la calidad de los resultados que aporta el autor a un verdadero abanico de temas: la monarquía hispana del siglo XVIII y sus relaciones con la Iglesia; el regalismo, prácticamente asfixiante, de que hizo gala en aquellos años la monarquía; la participación de la Iglesia española a la hora de disponer de los bienes de los expulsos; la manera en que se intentaron cubrir los huecos dejados por los jesuitas, tanto en el campo de la educación como en el de la pastoral.
Antonio Navas

MAURER, M.-SCHNEIDER, B. (HG.), *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Socialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein «edler Wettkampf der Barmherzigkeit»? Band 1,* Lit Verlag, Münster 2013, 411 p. ISBN 978-3-643-12003-8.

Este volumen pretende investigar el papel jugado por las iglesias y organizaciones cristianas durante el siglo XIX en la Europa del centro y del oeste.

Tanto historiadores en general, como historiadores de la Iglesia, quieren mostrar cómo movimientos confesionales colaboraron con actores del ámbito estatal y ayudaron junto con las instituciones públicas a abrir nuevos caminos al bienestar de los pueblos en momentos en que la sociedad de dichos territorios fue transformándose. Al mismo tiempo se fue transformando el modo en que el cristianismo se presentaba ante la sociedad. Se toma en especial consideración la mentalidad femenina a la hora de comprender mejor la evolución de los acontecimientos. Si es fácil observar la presencia de obispos o de representantes de la Iglesia Católica en los medios de comunicación, con motivo de la crisis actual, esta presencia se remonta hasta el siglo XIX y ha podido ser observada en las numerosas crisis que ha habido desde entonces. De posturas e intervenciones como éstas acabaron naciendo asociaciones de ayuda a los necesitados, como la organización Caritas, que es en estos momentos la organización no estatal que más coopera con el estado en las necesidades sociales de Alemania. Una organización como Caritas tardó bastante en aparecer, a pesar de la múltiple presencia de comunidades religiosas católicas en el campo de la asistencia social. Y tanto unas como otras tuvieron una gran influencia en que, a la postre, los diferentes estados europeos acabaron poniendo en marcha sistemas de seguridad social. Analizando los sistemas actuales de seguridad social de los estados europeos resulta fácil encontrar la gran cantidad de influencias recibidas del campo religioso en orden a atender a los necesitados de la sociedad. Todo este fenómeno tiene su comienzo en la primera mitad del siglo XIX y, a partir de entonces, se ven influenciadas por los acontecimientos desarrollados a lo largo de esos siglos. Estas organizaciones de inspiración católica van a practicar así una noble competencia con las instituciones estatales dedicadas a la beneficencia pública. En determinados momentos el crecimiento acelerado de las necesidades en este campo ha ayudado a que no se vea la asistencia caritativa como un mero pretexto para ensanchar los límites del confesionalismo, sea católico o protestante, sino como la respuesta cristiana normal a una necesidad creciente mal o insuficientemente atendida. También es interesante comprobar si se ha negado la asistencia caritativa en algún caso bajo el pretexto de que los que la prestaban buscaban más la extensión de su confesión que el bien social. Por otro lado la historia del trabajo social está conectada estrechamente con el desarrollo del movimiento feminista o de la cuestión femenina durante el siglo XIX. Por una parte las mujeres, por ser viudas o madres sin hijos, se vieron afectadas frecuentemente por la pobreza. Por otra se vieron constreñidas a adaptarse a los estereotipos impuestos a su sexo cuando se trataba de atender a los pobres o a los enfermos. En este sentido se ligaba estrechamente su *instinto maternal* a una especial capacidad especial para la atención personal en ambos campos. A todo esto hay que añadir la situación religiosa tan diversa que se da en los estados europeos: uno multiconfesional con predominio protestante (Alemania); un conjunto multiconfesional bajo una monarquía católica como los Habsburgo; una nación nominalmente católica aunque con una fuerte tradición laicista (Francia); un estado con una religión estatal oficial, no aceptada ni por los protestantes inconformistas ni por los católicos (Gran Bretaña); y eso sin entrar en detalles de otros países como Bélgica, Irlanda, los países escandinavos, Suiza o los Países Bajos. En este estudio se intenta poner de relieve la acción de los protagonistas de origen confesional, con sus divergencias y conexiones. La primera sección del trabajo se consagra a las diversas semánticas y los diversos discursos. La segunda está consagrada a las iniciativas en beneficio de los pobres, así como a las dificultades por las

que pasaron tales iniciativas y los que las promovieron. La tercera relaciona las iniciativas caritativas con la cuestión del sexo. Se concluye el volumen con un par de perspectivas sobre la situación actual de las iniciativas benéficas en Alemania y sobre las exigencias que deberían plantearse en este campo.

Ignacio Jiménez

MIRANDA, F. X., *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes,* Universidad de Alicante, Alicante 2013, 743 p. ISBN 978-84-9717-261-5.

La expulsión de España de los jesuitas, en 1767, dio lugar a una abundante literatura a favor y en contra de la medida llevada a cabo por el rey Carlos III. En este volumen ve la luz por primera vez el manuscrito de un jesuita de la provincia del Paraguay, Francisco Javier Miranda, destinado a demostrar que la medida fue fruto de lo que él consideraba una *cábala infernal,* destinada a destruir la Iglesia. El manuscrito original se conserva en el Archivo de Loyola. Su finalidad era la de refutar las acusaciones contra la Compañía de Jesús del fiscal Campomanes, calificadas en su conjunto por él como *libelo infame*. En todo el escrito se advierte una fuerte animadversión hacia el fiscal Campomanes, al que trata con términos despreciativos, cuando no claramente injuriosos. En este documento Miranda intenta analizar pormenorizadamente el texto de la Consulta de 1772 para refutarlo punto por punto, a pesar de que considera su contenido confuso y reiterativo. Como los jesuitas expulsos tenían prohibido escribir en contra de la medida decretada contra ellos, bajo pena de perder la pensión asignada por el gobierno de Carlos III, Miranda no se presenta como jesuita, sino solamente como alumno de la Compañía de Jesús, a la que se muestra muy agradecida por todo lo que le ha aportado en la vida. El autor da por supuesto que el rey Carlos III ha sido engañado por sus consejeros, con lo que lo exonera de los cargos que aplica sin miramiento alguno al fiscal Campomanes y a toda la camarilla de *pérfidos traidores,* como él los llama. A Campomanes se lo presenta como un agente al servicio de los intereses de Portugal y Francia, que habían procedido previamente contra los jesuitas en sus respectivos países. Esto, según Miranda, lo habría llevado a cabo por estar convencido del carácter sedicioso de la Compañía de Jesús, capaz de arruinar las monarquías. Subraya la teoría sobre el poder, tradicional en la Compañía de Jesús, y coincidente con la mentalidad existente en la España de los Austrias, de que Dios dio el poder a los reyes a través de sus vasallos, los cuales tienen derecho a pedirles cuenta de la gestión de ese poder, con lo que se sitúa claramente en contra del absolutismo borbónico, al que considera fuente de grandes males para el futuro de la nación. La mayor atención la concede Miranda a lo que él denomina conspiración demoníaca, que tendría como finalidad destruir la Compañía de Jesús, como primer paso para destruir la Iglesia y subvertir el orden de gobierno en las monarquías. Como inspiradores de este plan cita a los jansenistas y a los filósofos libertinos, todos ellos agentes o personificaciones del Anticristo. Como es natural está convencido de que el fiscal Campomanes es la cabeza y el director de semejante conspiración, de ahí su interés por desacreditarlo. Porque, según Miranda, Campomanes se había servido del engaño para sus planes, afirmando que la Compañía de Jesús había atentado contra la soberanía del monarca, contra su honor y contra su vida. Miranda intenta demostrar que el comportamiento de la Compañía nunca había sido sedicioso, ni relajado en el campo de la moral, a pesar de las acusaciones de los jansenistas.

También los defiende en sus métodos misioneros, saliendo a relucir el conflicto de los ritos chinos y el caso del obispo Palafox, que tanto dio que hablar. Subraya además como extraña una acusación contra el gobierno de la Compañía, como *maquinal* y *cadavérico,* exagerando el monolitismo del gobierno de la orden, precisamente los defensores en política del despotismo ilustrado. Como buen apologista, sólo ve en la Compañía de Jesús aspectos positivos, que serían los que habrían dado pie a la conspiración contra la Iglesia para atentar contra ella como primer paso para destruirla del todo. El texto que se edita aquí es el que se contiene en el manuscrito redactado por el propio Miranda, con la ortografía actualizada, destacando en cursiva las palabras que el autor subrayó en el manuscrito. También se han incorporado a pie de página las mismas notas que puso el autor, completadas con algunas notas indispensables, por parte del editor, para aclaraciones necesarias. Con todo ello el presente volumen constituye una excelente aportación a la historia de España, de la Iglesia Católica y de la Compañía de Jesús. Antonio Navas

MUÑOZ SANTOS, Mª E., *La Inmaculada Concepción en Alcalá de Henares. Historia, fiestas y arte siglos XVI-XVII-XVIII,* Ediciones Aache, Guadalajara 2012, 343 p. ISBN 978-84-15537-12-0.

La autora, que siempre ha mostrado gran interés por todo lo relacionado con la historia de Alcalá de Henares, su patria adoptiva, añade este libro a la colección de publicaciones con las que ya cuenta, dedicadas todas ellas a la ciudad complutense. Como la misma autora subraya con gran acierto, la creencia en la Inmaculada Concepción de la Virgen María fue un fenómeno netamente universitario, ya que en las aulas de las universidades europeas, se discutió este privilegio de María, se lo combatió y se desarrolló hasta el punto de saltar al Nuevo Mundo con realidades tan espléndidas como la de la Virgen de Guadalupe. En una época en la que la universidad se planteaba, ante todo, todos los temas trascendentes, no podía dejar pasar la ocasión de preguntarse si María fue una mujer igual en todo a las demás, o si se vio afectada por un privilegio como el que es objeto de este estudio. Precisamente fue el franciscano Juan Duns Escoto el que planteó esta posibilidad a sus compañeros de aula, ya a la altura del siglo XIII. El tema era tan importante, como algo que afectaba a María, la madre de Jesús, que pronto desbordó los límites de la universidad para pasar a la piedad popular, con mucho más éxito que el que había tenido hasta entonces entre los estudiosos. De la piedad popular pasó al arte, con lo que se produjo una innumerable cantidad de obras maestras, muchas de las cuales son estudiadas en este libro. La Universidad de Alcalá de Henares, con su fuerte impronta franciscana, no podía ser otra cosa que inmaculista. Nuestra autora da testimonio en estas páginas de la tradición inmaculista de la universidad complutense y, con motivo de esta investigación, aporta una gran cantidad de claves interpretativas de un fenómeno colectivo secular, que explica conductas sociales, políticas y económicas de España y de la vieja Europa. Como un dato importante a tener en cuenta, la actual bandera de la Unión Europea nació de la mentalidad de los padres de la Unión Europea (Robert Schuman, Konrad Adenauer y Alcide De Gasperi), que aceptaron el proyecto del pintor alsaciano Arsène Heitz de una bandera de fondo azul con un círculo de doce estrellas doradas, similar al que existe en la vidriera de la Virgen de Lis de las Doce Estrellas, que existe desde el siglo XIII en la catedral gótica Notre Dame de Estrasburgo. El propio artista confesó que la bandera estaba dedicada a la

Madre de Dios, coronada por las doce estrellas. El fundamentalismo laicista de los actuales responsables europeos, en contradicción flagrante con los primeros mentores de la Unión Europea, los ha hecho incapaces de reconocer las raíces cristianas de Europa en el documento de la Constitución Europea, por considerar solamente el elemento disgregador que puede aportar (ocasionalmente) cualquier creencia religiosa, olvidando todo lo constructivo que aportan las religiones y, en concreto, la religión cristiana. Este estudio supera lo meramente divulgativo por su interés investigador y en él desvela claves decisivas en el simbolismo de numerosas páginas de la historia del arte europeo, demasiado impregnado (para los no creyentes) de cristianismo por los cuatro costados.

Antonio Navas

NÚÑEZ GARCÍA, O., *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica,* Universidad del País Vasco, Vitoria 2011, 152 p. ISBN 978-84-9860-593-8.

El autor tiene conciencia de que al priscilianismo se han acercado en gran número teólogos, filólogos, historiadores de la Iglesia e igualmente historiadores de la Antigüedad. El priscilianismo ha sido también motivo inspirador de obras literarias. Con semejante acervo de aportaciones, el autor se planteó la posibilidad de no intentar siquiera abordar el tema, por la escasa probabilidad de poder aportar nuevas perspectivas o sugerir nuevas lecturas. Con todo, se fijó el objetivo principal de hacer una nueva valoración de las fuentes y una más ajustada contextualización de la información que contienen, con vistas a valorar en su justa medida lo que supuso el priscilianismo en el marco de la cristiandad hispana y especialmente en la galaica. Intenta con este nuevo enfoque despojar al priscilianismo del sello heterodoxo con que se lo ha distinguido normalmente. En el centro de todo el estudio se sitúa la disputa priscilianista, en la que hay que tener en cuenta los términos cambiantes que presentó a lo largo de su desarrollo. Intenta definir el priscilianismo antes y después de la muerte del propio Prisciliano, para analizar hasta qué punto tiene que ver con esta heterodoxia la evolución religiosa que se dio en Galicia a partir de finales del siglo IV. En este estudio llega a la conclusión de que el priscilianismo fue una realidad cambiante, no un concepto cerrado, al mismo tiempo que podría reflejar otros procesos o intenciones que irían más allá de la opción religiosa concreta del priscilianismo. Para el autor el priscilianismo no fue el producto de la mentalidad religiosa de un grupo concreto sino más bien una realidad cambiante, con lo que no cabría aplicarle la denominación de *movimiento religioso*. Este enfoque llevaría como consecuencia inevitable el despojarlo del objetivo de reforma social o renovación religiosa que se le ha atribuido en el pasado, al no tratarse de una realidad homogénea. Tampoco acepta el autor la pervivencia que se le ha atribuido al priscilianismo en la sociedad galaica o hispana, ya que los priscilianistas acusados de herejía lo fueron por distintos motivos en cada caso. Más bien habría que decir que se traslucen en el fenómeno del priscilianismo las etapas y los estadios que se van dando durante la consolidación del cristianismo en el noroeste hispano. De ahí concluye que sería preferible entender el priscilianismo como la forma a través de la cual los contemporáneos entendieron, explicaron y afrontaron las tensiones propias del proceso de consolidación de la cristianización. Todo ello contemplado desde el punto de vista que buscaba fijar unas creencias y normas de conducta uniformes. El que el tema sea en un momento dado los criterios de elección de los

obispos para las comunidades, y en otro (por ejemplo) la cuestión de la utilización de apócrifos en las cuestiones de fe, son variantes que inducen a pensar que, bajo la etiqueta de priscilianismo, se solapan otras realidades eclesiales no menos interesantes. La afirmación más concluyente del autor consiste en aseverar que el priscilianismo resultó ser una supuesta herejía que no lo fue, salvo para sus enemigos, que siempre la consideraron como tal. Eso sí, cuando posteriormente se convirtió el priscilianismo en un símbolo, su aspecto cultural lo hizo centro de un debate permanente entre los estudiosos, que (siempre según el autor) habrían proyectado sobre él las convicciones, los ideales y los presupuestos teóricos propios del momento en que escribían sobre este controvertido fenómeno religioso hispano. Antonio Navas

PENNACCHINI, P, *La Santa Sede e il fascismo in conflitto per l'Azione Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2012, 438 p. ISBN 978-88-209-8884-5

Las relaciones Iglesia-Estado en la Italia fascista fueron más tormentosas de lo que se suele pensar. Además durante bastante tiempo solo se disponía de los archivos del Estado italiano, aparte de los de las diócesis del país que facilitaron distintos estudios sobre las relaciones con el fascismo en algunas de ellas. La apertura del Archivo Histórico de la Secretaría de Estado correspondiente al periodo de Pío XI permitió por fin el acceso a una riquísima documentación cuyo estudio sistemático es la principal aportación de este libro, que ha escogido uno de los temas centrales en el pontificado de Pío XI: la Acción Católica.

Mussolini llegó al poder en octubre de 1922, unos meses después de que Pío XI fuera elegido papa (febrero 1922). Sabido es que Pío XI desde el comienzo de su pontificado (ya en la encíclica *Ubi arcano*, de diciembre de 1922) puso como centro de su programa la realeza de Cristo y que concibió la Acción Católica como el instrumento principal de este programa. Y no es menos conocido el interés del régimen fascista por conquistar a la juventud y valerse para ello del control de la educación. Con estos datos nos explicamos fácilmente el origen del conflicto que llegó a extremos de gran tensión de la Santa Sede con el gobierno de Mussolini. Una de las preocupaciones primeras de Pío XI fue garantizar en los numerosos concordatos que se firmaron en su época la libertad de las asociaciones de Iglesia, en concreto, en el Concordato italiano de 1929 lo consiguió con su artículo 43.

Sin embargo, poco después de firmado este, comenzó un sistemático hostigamiento de las asociaciones juveniles de la Acción Católica en Italia acusadas de actividad política contra el régimen. La crisis tuvo su momento culminante cuando, a finales de mayo de 1931, fueron disueltas dichas asociaciones y clausuradas sus sedes en toda Italia. La reacción de la Santa Sede no se hizo esperar, tanto por la vía diplomática como a través de intervenciones públicas del papa, y alcanzó su manifestación de mayor eco en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (29 de junio de 1931). A partir de esta encíclica, que fue concebida a partir de los acontecimientos de mayo y redactada muy personalmente por el papa, el gobierno comenzó a suavizar posturas y tras largas negociaciones en la que actuó como mediador directo entre Pío XI y Mussolini el jesuita P. Tacchi Venturi, se llegó a un acuerdo el 2 de septiembre de 1931.

Toda esta historia, precedida por una presentación del desarrollo de la Acción Católica en Italia y del impulso que le dio Pío XI, es estudiada en este volumen a partir de la documentación existente, sobre todo en la sección de

Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Este estudio muestra con claridad la postura de la Santa Sede y la firmeza con que actuó Pío XI, pero también las muchas comunicaciones que se cruzaron con los obispos italianos y el papel que en todo ello jugó el que fuera Secretario de Estado desde 1929, Eugenio Pacelli. La obra se complementa con un rico Apéndice compuesto por 94 documentos seleccionados de los citados archivos de la Secretaría de Estado.

Ildefonso Camacho

PLOSCARU, O., *Catene e terrore. Un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania,* Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, 473 p. ISBN 978-88-10-10489-7.

Tras la segunda guerra mundial la Iglesia Greco-Católica rumana se vio forzada a entrar en el mundo de las catacumbas, puesto que sus hijos e hijas eran perseguidos, encarcelados o asesinados. Las autoridades comunistas pretendían que los greco-católicos rumanos rompieran con Roma y se unieran a la Iglesia Ortodoxa Rumana. El clero fiel fue declarado ilegal, al mismo tiempo que sus bienes (sobre todos los templos y las casas parroquiales) a la Iglesia Ortodoxa y se imponían sacerdotes y párrocos ortodoxos a los greco-católicos. Todo esto se maquilló con el llamado plan de "unificación" de la Iglesia Rumana. Los obispos católicos encarcelados resistieron a las presiones del gobierno, varios de los cuales murieron en la cárcel o en arresto domiciliario. La iglesia greco-católica clandestina se mantuvo fiel a Roma, gracias a los fieles que permanecieron unidos a ella, gracias a las personas consagradas, a los sacerdotes, y a los obispos consagrados clandestinamente, para permitir la supervivencia de la Iglesia Greco-Católica en Rumanía. Ioan Ploscaru fue uno de esos obispos que sirvieron a Cristo en su Iglesia durante el período de vuelta a las catacumbas. Dio testimonio tanto de su fe en Cristo como de su fidelidad a la unidad de la Iglesia. Pasó una serie de años en prisión, entre 1949 y 1955 la primera vez; entre 1956 y 1964 por segunda vez. Excarcelado en esta fecha, quedó fuertemente vigilado por el servicio secreto hasta 1989, ejerciendo sus funciones sacerdotales y episcopales en la clandestinidad. Fue acusado de traición a la patria y de espionaje por no aceptar el pasarse a la Iglesia Ortodoxa. A principios de 1990 fue el primer obispo greco-católico que recuperó su catedral, de manos del metropolita ortodoxo de Lugoj. Sus obras reflejan una profunda vida interior, producto de años de oración, que constituyen un conjunto de carácter didáctico, de memorial y de vida espiritual. Esta obra constituye un testimonio magnífico de la vida heroica de un mártir de nuestro tiempo, fiel hasta la extenuación a la fe católica y a la unidad de la Iglesia de Cristo. Como apéndice realmente interesante se ofrece al lector una historia breve de la Iglesia Rumana Greco-Católica unida a Roma. Antonio Navas

RACINE, J. *Abrégé de l´histoire de Port-Royal,* Honoré Campion Éditeur, Paris 2012, 454 p. ISBN 978-2-7453-2382-8.

De entre la enorme documentación que produjo el fenómeno de Port-Royal, conviene destacar la obra del gran dramaturgo francés Jean Racine, que acometió en 1699 el primer relato continuado sobre Port-Royal, iluminando su trayectoria, fruto de su capacidad de sintetizar una documentación muy abundante. Una de las ventajas del relato de Racine consiste en que el autor vivió en parte los acontecimientos que narra y es un auténtico testigo ocular. Pudo

ver de cerca las persecuciones, la visita de la policía en 1656 y religiosas llorando ante todo lo que les estaba sucediendo. Hay quienes opinan que esta experiencia suya, vivida en la infancia, convertirían su relato en una especie de arqueología histórica centrada en las peripecias vividas por el propio Racine en Port-Royal. Su discutible vida privada lo apartó temporalmente de la abadía más adelante, aunque mantuvo contactos con sus simpatizantes. Más adelante se reconcilió del todo con la abadía, lo que le permitió tener acceso a todo tipo de documentos, que resultarían de gran valor para su relato. En todo él se puede detectar la empatía del autor con el ideario del movimiento de Port-Royal. Eso sí, se le nota que considera excesivas algunas posturas del grupo y muestra su distancia respecto a algunas de ellas. Su simpatía hacia Port-Royal lo capacita para transmitir como nadie el alma de la abadía, su interioridad, su sensibilidad ardiente, haciendo su espiritualidad especialmente atractiva. Jean Lesaulnier, verdadero experto en Port-Royal, es la persona más adecuada para enmarcar este resumen compuesto por Racine. El propio Lesaulnier es un enamorado del *Resumen* de Racine, al que dota aquí de un complemento científico de primera calidad. Denomina a la obra como manuscrito misterioso, del que sigue la trayectoria hasta la publicación actual. Completa el entorno de la obra de Racine con los materiales que ha utilizado Racine como historiador, que se vio beneficiado por recuerdos personales de quienes vivieron los acontecimientos que él relata. La última parte de la introducción la dedica a subrayar la valía historiográfica de la obra, la trama adecuada para la narración, el punto de dramaturgia que no podía faltar en quien dominaba el mundo de la escena y esa serenidad de río tranquilo que le da a todo el conjunto de Port-Royal un aire más atractivo que el que consiguieron imprimirle protagonistas de primer plano como Saint Cyran o Arnauld. Una bibliografía selecta completa el volumen, especialmente útil para quienes quieran profundizar en el tema de fondo. En conjunto hay que alabar la manera tan apropiada y tan científica en que ha dado a la luz Lesaulnier esta antigua obra de Racine, digna de ser tenida en cuenta por los méritos que tiene en sí misma, a pesar de presentarse como un resumen de todo lo acontecido. Porque sus páginas nos transmiten lo mejor (lo que tuvo y lo que fue mejorado por Racine) del alma que impulsó en su momento a la abadía de Port-Royal. Antonio Navas

RAMOS DOMINGO, J., *La pintura religiosa del siglo XIX en España,* Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2012, 151 p. ISBN 978-84-7299-974-9.

El autor parte del supuesto de la desvalorización casi generalizada que existe todavía hoy sobre la pintura española del siglo XIX, para notar, de entrada, que en estos momentos, al mismo tiempo que se reconocen sus carencias (sobre todo en lo que se refiere al campo estilístico), se ha pasado a valorarla sobre todo en lo referente a la pintura de historia, por cuanto es reflejo de toda una serie de intenciones moralizantes y educadoras, además de exponer ideales y virtudes ejemplares para ser fieles a la ejemplaridad didáctica que se le exigía. El divorcio entre el arte y la Iglesia privó a la pintura religiosa del siglo XIX de la inspiración que le habría sido necesaria, para refugiarse en un arte de corte académico, convencional y de dudoso gusto. En lugar de irse adaptando a la evolución estética de los tiempos, se apostó por un realismo dulzón, apto para producir complacencias sensibles, pero sin la menor originalidad en su realización. Los cuadros realizados como si fueran estampas sensibleras se impu-

sieron de manera decidida en el último tercio del siglo. Posiblemente la única excepción a este panorama lo presente la *pintura simbolista* de finales del XIX, ya que acabó por romper con los convencionalismos esterilizantes para presentar un mensaje de tipo heterodoxo y perturbador. El conjunto de la pintura religiosa de este siglo fue un fiel reflejo del intento de restauración católica, que estuvo siempre más volcado en mirar hacia el pasado que en asomarse hacia el futuro. En general se utilizaron procedimientos viejos y recetas antiguas. En la realización de estas obras predominaba una cierta reconstrucción arqueológica con una clara añoranza de un pasado lejano. Con ello cerraron el paso a los modos de expresión que pudieran brotar de la realidad contemporánea, cercenando así la creatividad de los pintores de tema religioso. Por supuesto que no consiguieron dar nueva vida a un pasado irrepetible, sino que cerraron la puerta a todo lo que pudiera sonar a original, a nuevo o a distinto. Cayeron en el error de pensar que se puede volver hacia atrás en la historia y con ello se condenaron a la esterilidad. Entre los aspectos positivos de este enfoque hay que resaltar su afán por rescatar monumentos y obras artísticas del pasado que, o habían sido denostadas, o habían quedado en el olvido, con lo que se evitó su desaparición y hoy podemos gozar de ellas. A ello se unión un gran afán por la restauración, tanto de monumentos como de las demás obras de arte, con vistas a devolverles su antiguo esplendor. Los jóvenes más inconformistas se atrevieron a recrear y fundar un nuevo prototipo de "libre escuela", impulsados por cofradías y hermandades aunque, eso sí, al margen de las corrientes renovadoras de la época. Antonio Navas

RIBOT, F., O. CARM (+ 1391), *Libro de la institución de los primeros monjes. Libro de la institución y de las peculiares gestas de los religiosos Carmelitas,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, LXXVIII+223 p. ISBN 978-84-7068-405-0.

Tras una primera traducción de esta obra medieval al castellano en 1959, se presenta ahora esta nueva edición que los editores califican al mismo tiempo de tradicional y distinta. En esta versión se han procurado cuidar de manera especial los aspectos histórico y espiritual, para que el lector de nuestros días cuente con todas las claves y garantías necesarias al leer la obra. Todo el texto ha sido numerado por párrafos, de manera que sea más fácil encontrar las citas que se hicieren del contenido. El texto va acompañado de bastantes notas explicativas, así como de fuentes, para que el lector entienda mejor lo que lee y el contexto en el que el autor escribe. Después de un período en que los carmelitas se preocuparon más de asimilar el contenido de esta obra, que en investigar quién fue su autor, el libro fue atribuido a diferentes autores, hasta que quedó confirmado que la obra pertenece al siglo XIV y que su autor es El carmelita Felipe Ribot. También ha habido momentos históricos en que a este tratado se lo ha considerado como una regla carmelitana anterior a la de San Alberto, por parte de algunos autores aislados. El autor, Felipe Ribot, es un carmelita catalán nacido en Gerona. Ribot llega a presentar a Elías, no sólo como el fundador de la Orden, sino también como el modelo y jefe de todos los monjes. Involuntariamente contribuyó a que se formaran numerosas leyendas en torno al nacimiento de la orden que, al no tener fundamento histórico, propiciaron el que se considerara como historia lo que no era más que suposición o incluso invención piadosa. Esto está ya completamente subsanado, con unos orígenes carmelitas en torno a los ermitaños del Monte Carmelo hacia finales

del siglo XII o principios del XIII. En relación con el aspecto espiritual de la obra, su valía es incontestable, ya que contiene los rasgos que caracterizarán la vida espiritual del Carmelo, con las aspiraciones espirituales de sus miembros, depositaria de la tradición de la orden, con valor como de manual del espíritu carmelita, equivalente también a un tratado de perfección monástica, conforme a las tradiciones más primitivas de la orden. En suma, una auténtica joya de la espiritualidad carmelitana, ofrecida ahora en una presentación impecable para disfrute y aprovechamiento del lector. El volumen se enriquece con instrumentos de consulta importantes, como son los índices finales bíblico, de Padres y autores eclesiásticos y analítico. El libro no está dedicado solamente a la familia carmelitana propiamente dicha, sino a cualquier lector que se interese por esta espiritualidad. Esta obra es considerada en la tradición carmelitana como dotada de una formulación primigenia del espíritu del Carmelo, llena de autenticidad, especialmente indicada para jóvenes carmelitas en formación. La traducción del original está precedida por una introducción histórica, una introducción espiritual y una amplia bibliografía. Miguel Gutiérrez

SCHATZ, K., *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814-1983), Band I (1814-1872). Band II (1872-1917. Band III (1917-1945). Band IV (1945-1983). Band V (Glossar, Biogramme, Gesamtregister)*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, XXX+274 p. (Band I), VI+321 p. (Band II), VIII+451 p. (Band III), X+534 p. (Band IV), V+490 p. (Band V). ISBN 978-3-402-12964-7 (Band I), 978-3-402-12965-4 (Band II), 978-3-402-12966-1 (Band III), 978-3-402-12967-8 (Band IV), 978-3-402-12968-5 (Band V).

Klaus Schatz nos ofrece una obra monumental sobre la historia de los jesuitas alemanes, más admirable si cabe, si tenemos en cuenta que sólo relata la historia de los jesuitas posteriores a la restauración universal de la Compañía de Jesús, en 1814,por obra de Pío VII. No habría sido sorprendente que los cinco volúmenes que ha preparado hubieran incluido a los jesuitas de todos los tiempos, por ello es tanto más de ponderar la densidad de su obra, por cuanto se reduce en el tiempo prácticamente a la mitad de la existencia de la Compañía de Jesús en Alemania, la que corresponde a los siglos XIX y XX. El conjunto de la obra está distribuido en siete épocas. De ellas las cinco primeras se mueven en el terreno de la política o de las relaciones entre la política y la Iglesia. Las dos últimas se centran más en las cuestiones intraeclesiales. La primera época es la época suiza (1810-1847), separada de la época de la pérdida del hogar (1847-1849). La segunda está dedicada al período de la primera presencia en Alemania, sobre todo en Prusia, aunque no exclusivamente allí, hasta la ley sobre los jesuitas (1849-1872). Como tercera parte contamos con el período del exilio, desde 1872 a 1917. Aquí conviene distinguir una débil cesura (1895-1900), caracterizada por el impulso de los jesuitas alemanes a proyectarse fuera de Alemania. En este momento se funda Valkenburg en Holanda y se describen las controversias que trajo consigo dentro de la orden el fenómeno del Modernismo. El cuarto período describe la fase de expansión que se produce entre 1917 y 1933. El quinto período se ocupa de la época nacionalsocialista en Alemania (1933-1945). La sexta época abarca los años 1945 a 1965 y coinciden con los de consolidación después de la segunda guerra mundial. La séptima época, que discurre entre 1965 y 1983 narra las vicisitudes posteriores al Concilio Vaticano II. Toda la narración contenida en estas siete épocas se encuadra en el marco de la exposición de la evolución de la Compañía de Jesús en

el resto del mundo. Tanto la presentación como los contenidos de las diferentes épocas son diferentes, como son diferentes los tiempos a los que se refiere cada una de ellas. En todo caso siempre se tienen presentes las noticias de las provincias, las propias de cada una de las casas, los principales trabajos o ministerios o las nuevas orientaciones. También se tienen presentes el desarrollo de las costumbres, las distintas formas de vida, así como las diferentes mentalidades presentes en los sujetos. Ello lleva a intentar dar a conocer las opciones internas de los jesuitas, sus controversias, sus problemas y el establecimiento de sus prioridades. El quinto volumen está dedicado a elementos auxiliares especialmente útiles para el lector. Entre ellos se cuenta con un glosario que comprende los términos propiamente jesuíticos; un conjunto de esquemas gráficos sobre la permanencia de los miembros de la Compañía de Jesús en la orden, junto con las fechas de ingreso en ella; un catálogo de los domicilios centrales y de las casas de formación de los jesuitas alemanes, al objeto de que se conozca dónde reside el provincial, la sede del noviciado, la sede del filosofado, la sede del teologado o la sede de la tercera probación, entre otras; una gráfica temporal que contiene las fechas de la fundación, traslado o cierre de las casas jesuitas en Alemania; también se incluye una descripción de los principales cargos de la orden, como son el General, los Asistentes, los Provinciales, los Superiores de las misiones, los Maestros de Novicios, los Maestros de Tercera Probación y los Rectores de los colegios, con datos que llegan hasta 2011. Pero la mayor parte del volumen quinto la ocupan las breves reseñas biográficas de todos los jesuitas que aparecen a lo largo de la obra. En estas reseñas se ofrecen solamente las fechas más importantes de su vida; para el resto hay que dirigirse al texto de la historia tal como se presenta en los cuatro volúmenes anteriores. Toda la obra está basada en un trabajo exhaustivo sobre fuentes documentales que se conservan en los distintos archivos de la orden, tanto lo que existen en Alemania como los que se conservan en otras partes del mundo, con particular atención a los de Roma. Precisamente este trabajo de archivo, basado en las fuentes documentales, da a toda la obra un valor excepcional, que la dota de una solidez historiográfica de la más alta calidad, preparada a conciencia tanto para ser leída como para ser consultada. A partir de este momento ya debe ser considerada como una obra de consulta obligada para quien quiera interesarse por la historia de la Compañía de Jesús en Alemania, por la labor desarrollada por los jesuitas alemanes fuera de su patria y por todos los temas derivados de su labor, tanto en su patria como en el resto del mundo. Antonio Navas

TANG, L.-WINKLER, D. W., *From de Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia,* Lit Verlag, Münster 2013, 472 p. ISBN 978-3-643-90329-7.

Este volumen presenta el conjunto de conferencias pronunciadas en Salzburgo sobre la Iglesia Siria Oriental en China y Asia Central, con un total de 29 colaboraciones. Para valorar adecuadamente el contenido de este libro es conveniente recordar los momentos de expansión de la Iglesia Siria Oriental, con centro en el patriarcado de Bagdad, que tuvieron lugar, en un primer momento durante los siglos VIII y IX, con un parón en su avance provocado por la persecución china del siglo IX, que estuvo dirigida contra todas las religiones extranjeras. De nuevo la Iglesia Siria Oriental volvió a expandirse entre los siglos XI y XIV, alcanzando su presencia los territorios comprendidos entre el río Oxus (en la actualidad conocido como Amu Daria) y las costas de China.

Especial interés ofrecen las relaciones de esta Iglesia con el Islam, al que sirvió de vehículo cultural, al traducirle los textos clásicos al árabe, con lo que la cultura islámica contó con un punto de partida sólido para su desarrollo posterior, propiciado por esta colaboración de los cristianos sirios orientales. Uno de los aspectos más sorprendentes de la expansión de la Iglesia Siria Oriental radica en su capacidad de adaptación a todo tipo de culturas. Así podemos comprobar cómo se establece y se desarrolla en contextos culturales tan dispares como el chino, el turco, el mongol, el tibetano, el sogdiano (pueblo arameo de la zona de Irán) o el árabe. Las colaboraciones han sido organizadas en cuatro grupos: en el primero de ellos varios investigadores han acometido estudios sobre manuscritos e inscripciones descubiertas en Asia Central; en el segundo se concentran los estudios que se refieren a aspectos históricos de la cristiandad siria oriental, con dos secciones, una de las cuales está dedicada a la dinastía Tang, mientras la otra lo está a la dinastía Mongol-Yuan; en el tercer grupo encontramos dos estudios sobre la presencia de la cristiandad siria oriental a lo largo de la ruta de la seda; en el cuarto grupo se agrupan las colaboraciones que tienen que ver con las tradiciones litúrgicas y las reflexiones teológicas. Los editores de este volumen subrayan que el material presentado en él debería ser considerado como una visión de conjunto de las investigaciones científicas que se están llevando a cabo sobre la cristiandad siria oriental en China y en Asia Central. Tienen, con todo, la certeza, de que los futuros descubrimientos arqueológicos forzarán necesariamente un cambio en las conclusiones a las que hoy se llega a la vista de las fuentes que se poseen en este momento. Todo el contenido de este encuentro de expertos, sobre la Iglesia Siria Oriental y su influjo en Asia Central y en China, tiene el enorme atractivo de comprobar hasta qué punto su evangelización fue polifacética, no acobardándose nunca ante las dificultades a las que tuvo que enfrentarse una y otra vez, y sobreviviendo con gran valor en los momentos en los que la vida de los creyentes pasaba por opresiones o persecuciones reales. Conjunto de trabajos, por tanto, de gran valor histórico, con aportaciones de alto contenido científico sobre el modo de evangelizar de la Iglesia Siria Oriental. Antonio Navas

TIESZEN, CH. L., *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain,* Brill, Leiden-Boston 2013, X+296 p. ISBN 978-90-04-19108-2.

El autor se interesa por las fronteras que unían (o separaban) a los cristianos en la España medieval y, para ello, cita al presbítero San Eulogio de Córdoba, que se mostró en su tiempo en desacuerdo con su comunidad cristiana sobre el papel que ésta debería representar en un entorno islámico. Para Eulogio se trataba de responder a una serie de preguntas: ¿Deberían, los cristianos, mantenerse alejados del Islam y de los efectos culturales que producía en la sociedad? ¿Les sería lícito hablar árabe, trabajar al servicio de musulmanes o disfrutar con la literatura árabe? ¿Sería conveniente que los cristianos tuvieran un trato normal con los musulmanes? La respuesta a estas preguntas debería aclarar si una persona era un buen cristiano en estas circunstancias o si era simplemente cristiano todavía. Eulogio se pronunciaba de modo fulminante contra los que abandonaban la sana doctrina para seguir caminos torpes de su propia invención. No cabe duda de que la contundencia con la que se expresaba Eulogio respondía a la realidad de unos cristianos que no consideraban que su vida debiera seguir por los derroteros que él consideraba como los únicos válidos para un cristiano en medio de un mundo islámico. Este estudio pretende

dar a la luz las diferentes maneras en que los cristianos medievales españoles consideraron sus relaciones con el Islam, manteniendo su distinción respecto a la fe e incluso sus propias costumbres hispanorromanas. Ellos tenían opiniones variadas sobre dónde habría que establecer las fronteras que no deberían ser traspasadas. Por supuesto que la manera en que los cristianos intentaban diferenciarse de los musulmanes, nos proporciona elementos muy valiosos para descubrir cómo concebían su identidad religiosa. Es importante, en relación con este punto, conocer también las estrategias que usaban para preservar su identidad religiosa. Aunque siempre hay que tener en cuenta que la propia identidad religiosa no provenía siempre de la convicción interna de cada creyente, sino de la propuesta comunitaria que debería ser aceptada por todos. Además, cuando se nos presentan textos que afirman la perversión religiosa que supone para los cristianos el islam, al mismo tiempo se nos está ofreciendo una imagen paralela de la cristiandad católica hispana. Cuando se habla de la degeneración del Islam, correspondientemente se está afirmando la pureza religiosa del cristianismo. En la primera parte del libro se presta especial atención a las fronteras, sea bajo el aspecto de enfrentamiento, como de polémica, de aislamiento o de diferenciación. La segunda parte comienza dedicando un estudio específico a los mozárabes, continúa con otro enfoque de lo que suponen las fronteras de la identidad religiosa y termina con una análisis de las fronteras permeables. El autor, con todo, levanta acta de que no existen estudios que comparen los textos cristianos con los textos musulmanes escritos en España. Sí queda claro que la afirmación de la identidad religiosa de los cristianos se hizo en muchos casos a costa de la identidad musulmana en España, manipulando sus fuentes o ignorando sus textos o tradiciones. Termina el volumen expresando el deseo de las relaciones entre el cristianismo y el islam sean sinceras hasta el punto de que la interrelación entre las dos religiones pueda, respetuosamente, suprimir las fronteras que todavía existen entre ambas. Antonio Navas

VIDAL, J. M.-BASTANTE LIÉBANA, J. (EDS.), *Un concilio entre primaveras. De Juan XXIII a Francisco,* Herder, Barcelona 2013, 430 p. ISBN 978-84-254-3313-9.

Jesús Bastante ha coordinado un volumen de gran interés sobre lo que ha sido el concilio Vaticano II y también el postconcilio, integrando en él artículos de protagonistas especialmente relevantes, tanto del desarrollo del propio concilio como de la evolución seguida por la Iglesia Católica en todo el período del postconcilio. Desde las primeras páginas queda claro que la pretensión de esta obra es la de volver a rescatar la ilusión, la creatividad y la cercanía al pueblo cristiano, y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, de todas las personas que vieron defraudadas sus esperanzas de una Iglesia distinta a la preconciliar, por obra y gracia de la severa involución llevada a cabo por el papa Juan Pablo II. El aldabonazo para la confección de esta obra lo ha dado la elección del papa Francisco, así como la línea de gestos y de conducta que va siguiendo el nuevo papa desde su elección. Son muchas las personas que ven en él al gran continuador del espíritu inolvidable de Juan XXIII, sofocado en la Iglesia Católica durante más de treinta años de forma sistemática. Entre sus páginas nos encontramos con testimonios de obispos que vivieron el Concilio, como Gabino Díaz Merchán, o también como Antonio Montero, que no lo vivió, pero que siempre mantuvo un gran contacto con el mundo de los medios de comunicación. Entre los nombres de relieve que merece la pena destacar de

entre los colaboradores, a riesgo de ser injusto, cito a los siguientes: Loris Francesco Capovilla, secretario personal de Juan XXIII; Juan María Laboa, prestigioso historiador; Martín Gelabert, Juan Martín Velasco, José María Castillo, José Ignacio González Faus. Especialmente valiosa la colaboración de Gabino Díaz Merchán, único superviviente español entre los obispos que asistieron al concilio. Lo mismo hay que decir del testimonio personal de Loris Francesco Capovilla por la valía intrínseca que tiene su testimonio en todo lo relacionado con Juan XXIII y el concilio. Él vuelve a recordarnos cómo Juan XXIII no se preocupó solamente por la salvación eterna de las almas sino por la mejoría en las condiciones de vida de la humanidad en la tierra, como lo demostró con su encíclica Pacem in Terris, dedicada a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, no sólo a los católicos. Así vemos también, en estas páginas, cómo Pablo VI se embarcó en la renovación de la Iglesia pero de un modo personal bastante diferente al de su predecesor, tanto en sus actuaciones en el concilio como después de su clausura. En la primera parte del libro los trabajos están dedicados a Juan XXIII y a Pablo VI, como los dos papas del concilio. La segunda parte se dedica a los mensajes del concilio, seleccionando algunos de sus documentos más significativos y cerrándola con una aportación sobre las auditoras en el concilio. La tercera parte está compuesta por consideraciones de diversos autores sobre los éxitos, fracasos y tareas pendientes tras cincuenta años de desilusionante postconcilio. No cabe duda de la ilusión con que Jesús Bastante ha acometido la coordinación de un trabajo de estas características. Tampoco cabe duda de que su iniciativa y el contenido de estas páginas van a aportar nueva ilusión a muchas personas que siguen soñando con que el concilio Vaticano II vuelva a ser vivido de acuerdo con la inspiración que movió a Juan XXIII a convocarlo. Antonio Navas

VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348). Primer obispo agustino español*, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2013, 135 p. ISBN 978-84-92645-38-1.

Fray Bernardo Oliver, agustino de la Provincia de Aragón estudió en Valencia y en París, en donde adquirió una gran formación teológica y espiritual. Fue requerido por papas y reyes como consejero para asuntos complicados. En sus gestiones se vio obligado a viajes frecuentes a Aviñón y a numerosas estancias en la ciudad, pero encontró tiempo para escribir obras importantes como pastor, canonista y teólogo. Fue obispo de Huesca, Barcelona y Tortosa. En su entorno encontramos figuras de relieve de su misma época, como Raimundo Lulio, Dante, Petrarca, el Maestro Eckhart, Egidio Romano o Alfonso Vargas de Toledo. El libro se abre con atención al entorno histórico en que vivió, para continuar con la descripción del modo en que se desarrolló su vocación agustiniana. Un capítulo está dedicado a su labor como embajador de soberanos, con especial relación con los papas Juan XXII y Clemente VI. Cada una de las tres sedes de las que fue obispo tiene un capítulo dedicado a su paso por ellas. Otro capítulo está dedicado a su competencia como teólogo y canonista, con atención diferenciada a su espiritualidad, su actividad pastoral y su valía como canonista. El penúltimo capítulo nos narra todo lo relacionado con su muerte, dejando para el siguiente, y último, una descripción pormenorizada de sus obras, con datos sobre los manuscritos que se conservan y las referencias que pueden encontrarse sobre ellas en otros autores. Precisamente este último capítulo confiere al libro una importancia especial, como colofón a una obra

científica y bien estructurada, que deja abierta la puerta al conocimiento directo de las obras de Fray Bernardo Oliver. De tal manera que no estamos ante una mera biografía más o menos sencilla. Sino ante un estudio muy bien fundamentado, que deja pistas muy valiosas a los eruditos que quieran profundizar en el personaje y en su doctrina. Antonio Navas

WHITEHEAD, M., *English Jesuit Education. Expulsion, Suppression, Survival and Restoration, 1762-1803,* Ashgate, Surrey (England) 2013, XVIII+266 p. ISBN 978-1-4094-4882-2.

Este libro está dedicado a la historia del único colegio de la Compañía de Jesús que ha estado en funcionamiento continuo desde 1593 hasta nuestros días. Eso sí, ni siempre fue conocido por el mismo nombre, ni estuvo establecido en el mismo lugar, debido a las vicisitudes históricas por las que tuvo que pasar. Su nombre inicial fue el de colegio de Saint-Omer, en Artois, una ciudad que formaba parte en ese momento de los Países Bajos españoles. Este colegio fue fundado para compensar la prohibición de cualquier tipo de educación católica por parte de Isabel I, tanto en Inglaterra como en Gales. Los católicos de esas dos procedencias pudieron educarse en su fe en el colegio de Saint-Omer durante los siglos XVII y XVIII, al no poder hacerlo en su país de origen. En 1677 la ciudad de Artois pasó a Francia, con lo que el colegio siguió una marcha floreciente hasta que, con motivo de la crisis financiera del P. Lavalette, y de la expulsión de los jesuitas de Francia, el colegio emigró en 1762 a Brujas, en territorio de los Países Bajos que, en ese momento, estaban bajo la soberanía de Austria. La supresión de la Compañía de Jesús, y el mal trato infligido a los jesuitas por las autoridades austríacas, movieron a los responsables del colegio a trasladarlo a la ciudad de Lieja que, por ese tiempo, era un principado independiente. En esta localidad continuó funcionando con el nombre de *Académie Anglaise,* hasta que la invasión de la ciudad por las tropas francesas en el verano de 1794, decidió a los jesuitas a trasladar la institución educativa definitivamente a suelo inglés. Un antiguo alumno de los jesuitas les proporcionó el terreno necesario para establecerse en Stonyhurst Hall, una de sus posesiones en el Lancashire. Pío VII restauró la Compañía de Jesús en Gran Bretaña en 1803 y, con la restauración de la Compañía en toda la Iglesia, en 1814, el colegio de Stonyhurst se convirtió en algo así como el cuartel general de la Compañía de Jesús en Gran Bretaña. Una gran cantidad de manuscritos, hoy accesibles al investigador, han contribuido a que este estudio supere con mucho en calidad a los realizados anteriormente sobre Stonyhurst y sobre la obra educativa de los jesuitas británicos en general. Uno de los asuntos más interesantes que se descubren en este volumen es que esta institución, a pesar de los altibajos a los que se vio expuesta, no se limitó a sobrevivir de cualquier manera, sino que continuó atendiendo a la evolución y a la mejora de la calidad de su enseñanza con el correr de los años. Parece que los grandes cambios aportados por el enciclopedismo tuvieron su influencia en que ya los jesuitas de la *Académie Anglaise* de Lieja revisaran sus planes de estudios, de tal manera que se pudo constatar cómo en un momento dado dejaron que las nuevas ideas influyeran también en el sistema educativo jesuítico conocido como *Ratio Studiorum*. El jesuita Charles Plowden es presentado en estas páginas como un caso desconcertante, ya que en el curso de muy pocos años critica a los jesuitas de Lieja, considerando que sus planes de estudios no eran demasiado buenos, para asegurarle en seguida al obispo de Baltimore, John Carroll, que esos planes eran

excelentes. Stonyhurst es la institución más significativa del panorama educativo jesuita en Gran Bretaña y su influencia se extendió hasta los Estados Unidos de Norte América, a través de la fundación de la Georgetown Academy, que desembocó en la actual Georgetown University, en Washington. Antes de entrar en la historia de esta institución educativa secular de los jesuitas ingleses, se dan unas nociones básicas de lo que San Ignacio de Loyola dejó dispuesto en las Constituciones de la Compañía de Jesús sobre cómo debería organizarse la educación en los colegios, de manera que el lector se sienta orientado al seguir la historia de Stonyhurst. Es muy conveniente resaltar que su estancia en Lieja fue una bendición para la evolución de la *Académie Anglaise,* ya que la ciudad estaba gobernada por un obispo ilustrado, que sirvió de inspiración a los jesuitas para ir soltando amarras de la *Ratio Studiorum,* superada ya en gran medida, creando un nuevo modelo de educación *que combinara la piedad con la enseñanza*, y que propició la revitalización de la institución, hasta el punto de hacerla capaz de pervivir hasta nuestros días como un modelo de educación jesuita, especialmente para todos los países de lengua inglesa. Antonio Navas

Filosofía

ANDALUZ ROMANILLOS, A. Mª, *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y Teología de la naturaleza*, Bibliotheca Salmanticensis, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2013, 366 p. ISBN 978-84-7299-971-8.

Encontramos al abrir el libro con un prólogo del profesor Antonio Pintor-Ramos, autor de numerosos libros y artículos, fundamentalmente sobre Zubiri. No es precisamente aclaratorio respecto al tema de este libro aunque sí un texto estimable. Ante todo quiero manifestar que me ha llamado la atención que en la portada exterior se presenta una fotografía de la edición de 1790 de la Kritik der Urtheilskraft, de Kant, y que la autora, consecuentemente, aclara en su introducción que «este libro presenta una investigación sobre el significado de la *Crítica del Juicio* en la filosofía kantiana de la libertad». Esto orientará al lector que no conozca la obra de referencia, al encontrarse con los enunciados de los capítulos que siguen, que obedecen al enunciado inicial de las tres partes de que se compone la obra. Y dentro de esta división general, las subdivisiones o capítulos////// Lo primero que sorprende gratamente en la lectura de esta obra es su claridad, que sólo ha sido posible tras el prolongado estudio que supone este escrito y la trayectoria que revelan los diversos estudios y publicaciones anteriores de la autora sobre el que siempre nos pareció difícil empeño del pensamiento kantiano: relacionar el mundo de la necesidad con el de la libertad mediante la finalidad. Tenemos ya desde 1990 la obra, publicada en esta misma editorial, *La finalidad de la naturaleza en Kant, Un estudio desde la Crítica del Juicio*, o su trabajo para el Segundo centenario de la muerte del filósofo, «Naturaleza y libertad a la luz del juicio estético» o, igualmente, su importante colaboración con el tema hasta hace poco tan intrincado, «Sistema de la naturaleza y vida orgánica en la *Crítica del Juicio»* en: *Kant y las ciencias*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2011.

Detalles de esta seria pedagogía clarividente y constante se detectan ya en los primeros capítulos en los que la autora no teme admitir y adelantar, con respeto posteriormente comprobado, sugerencias como el reconocimiento, a la vez aviso y preparación a posibles perplejidades del lector, de «una cier-

ta ambigüedad» en cuanto al significado de la expresión kantiana "naturaleza sensible", y se adelanta a preguntas que yo mismo recuerdo haberme hecho al enfrentarme hace ya muchos años a este concepto kantiano: «¿se refiere a la naturaleza externa? ¿a la naturaleza sensible del hombre? ¿a sus fines? ¿a las instituciones humanas?» Así vemos que toda la primera parte de la obra cae bajo el título «libertad y mundo suprasensible». Ana María Andaluz no dictamina antes de tiempo, no define ya lo que va a admitir como camino de esclarecimiento y por ello admite todas las posibilidades y abre una esperanza de futura comprensión al dejar abierta la posibilidad de que la noción de naturaleza sensible se extienda a todos estos sentidos. Y apunta enseguida algo muy cercano al estudioso moderno y que será después una constante en la interpretación de la autora: «En todo caso, parece que el punto de referencia no puede ser más que el hombre, en tanto que ser en el mundo». Luego, paso a paso, se dedica a desentrañar los áridos conceptos de la Crítica del juicio, siempre viajando por los más paisajes más afines de las dos primeras *críticas*. Es asombroso el esfuerzo de traducción de los términos originales de Kant por otros más cercanos y esclarecedores que, más que una adaptación, son conclusión y síntesis de su personal visión de los planteamientos kantianos. Comprobamos que frecuentemente desaparecen como enunciados de tesis o como meros títulos de apartados los conocidos términos que usa Kant, que hoy son poco inteligibles y resultan ya menos privativos de la filosofía del juicio estético, por ejemplo. Algunos de los enunciados originales por sí mismos apenas sugieren algo del contenido que les da Kant, resultando actualmente poco específicos. Naturalmente, la autora no puede eludirlos o suplantarlos pero sí los hace asequibles a base de profundizar primero y explicitar después su significado frecuentemente oculto al estudioso del siglo XXI. La felicito, porque cada vez que parece sustituir uno de estos términos o conceptos clásicos que hoy parecen forzados lo que hace en realidad es simplemente esclarecerlos mediante su profundo análisis. Más bien debo pensar que el sumo respeto al filósofo de Königsberg la ha forzado a ser parca en estas *adaptaciones*. Finalmente, llamo la atención sobre el título, *Las armonías de la razón*, porque considero que condensa el verdadero propósito, perfectamente cumplido, de Ana María Andaluz. Enrique Borrego

AROLA, R., *El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis Cattiaux,* Herder, Barcelona 2013, 149 p. ISBN 978-84-254-3190-6.

Para muchas personas el símbolo en la vida humana es algo sencillamente irrelevante, ligado en todo caso a esoterismos de escasa profundidad intelectual. Pero el autor considera que el símbolo puede apoyar un esoterismo bien entendido, que pudiera alcanzar la categoría de vínculo capaz de suscitar un diálogo interreligioso y globalizado. Como fundamento de su propuesta busca inspiración en un personaje de la primera mitad del siglo XX, que vivió en Francia, Louis Cattiaux que, como creador polifacético, fue al mismo tiempo pintor, filósofo, químico y alquimista. El autor cree encontrar en el legado de Cattiaux los elementos necesarios para una reflexión sobre el sentido del símbolo en el tercer milenio de la era cristiana, al servicio de un mundo que está simultáneamente globalizado y profundamente individualizado. Entre la obra de Cattiaux sobresale un título, *El mensaje reencontrado,* al que dedicó los 14 últimos años de su vida para escribirlo. En este libro se encuentra, de forma autobiográfica, todo lo relacionado con la vida espiritual del artista. Cattiaux no se consideraba a sí mismo un creador, por tanto no pretendió sugerir símbolos

nuevos. Estuvo preocupado por reencontrar el sentido primordial de los símbolos que puedan encontrarse, por tradicionales que puedan ser, para que pudieran ser utilizados como viáticos de un mundo diferente que estaría emergiendo. Con todo este trasfondo, Raimón Arola estudia el pensamiento simbólico del artista, haciendo especial hincapié en sus divergencias con el movimiento surrealista contemporáneo de él mismo, así como sus relaciones con la alquimia y la metafísica, a las que utiliza como ciencias auxiliares para su pretensión renovadora. Arola se suma al propósito de Cattiaux de recobrar la riqueza de los símbolos tradicionales para hacerlos presentes y vivos, liberándolos de la esclerotización a que podría haberlos sometido el paso del tiempo. A Arola le impresiona comprobar que los historiadores del arte no supieron ver la mística de la pintura de Cattiaux. Pero es que los historiadores de la mística tampoco entendieron su fuerza plástica. Y, si se trata de filósofos o religiosos, se niegan a estudiar su obra en profundidad, debido al desconcierto que les produce. En este libro, considerado como ensayo por su propio autor, se organiza el contenido en cuatro apartados. El primero está dedicado al contenido más complejo de todo lo que escribió Cattiaux, buscando la comprensión de la diferenciación y la identificación entre su personalidad y los símbolos renovados que aparecen en su obra principal. El segundo apartado trata del vínculo entre la creación artística y los símbolos renovados. El tercer apartado se centra en un ensayo que escribió Cattiaux: *Física y metafísica de la pintura*. El cuarto apartado está dedicado a la alquimia y a la tradición hermética, intentando desvelar los grandes secretos de los maestros antiguos, superando de este modo el esoterismo barato o trasnochado. En la obra de Cattiaux la creación artística escapa de su refugio y retorna al universo simbólico, con lo que la creación artística ya no necesita a la obra del arte, sino que pertenece al devenir del hombre. Con ello nos encontraríamos con el arte después del arte, el arte más noble que cualquier arte, que sería la finalidad del mensaje *hermético* que contiene el libro de Cattiaux.

Trinidad Parra

BERMEJO, DIEGO (ED,), *¿Dios a la vista?*, Ed. Dykinson S.L., Madrid 2013, 566 p. ISBN 978-84-9031-428-9.

Tras unas décadas de pronóstico sobre el final de las religiones vivimos hoy una revitalización del interés por la religión y sus consecuencias socioculturales. En este volumen recoge Diego Bermejo una panorámica general sobre Dios en la que se reflejan las distintas posturas de buena parte de los intelectuales españoles, fundamentalmente de los filósofos, que reflejan cuál es la situación actual del problema en la cultura española. Bermejo introduce el volumen y ofrece un trabajo sobre el "retorno de Dios" en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada. A partir de ahí se perfilan las contribuciones: "Hablar de Dios" (J.A. Estrada), "La crisis de Dios" (LL. Duch), una "apología del Dios de los filósofos" (A. Torres Qeiruga) y "Es razonable creer en Dios" (C. Díaz), desde una perspectiva de pensadores cristianos. Siguen una serie de contribuciones, más abiertas a una linea escéptica, agnóstica o atea con los estudios sobre "Dios: ¿problema o misterio?" (M. Fraijó), "La religión y lo razonable" (V. Camps), "Dios no existe y él lo sabe" (G. Puente Ojea), "La santísima trinidad" (J. Mosterín), "Ética sin teodicea" (J. Muguerza), "Intelectuales y cuestión religiosa en la España actual" (A. García Santesmases), "¿Es tolerable la tolerancia religiosa?" (F. Savater), "El futuro de la religión ¿vuelve Dios?" (J. Sádaba) y "Probablemente Dios no existe" (A. Fierro). De

nuevo se retoma una línea abierta a lo religioso con el estudio "Ética, razón y Dios" (J.M. Aguirre), "teodramática" de la existencia ante lo religioso (J. Monserrat), "El mundo y Dios" (A. Ortiz-Osés), "Adiós al nihilismo" en la post-modernidad (T. Oñate), "Religión vital y personal" (J. Conill), "El futuro del cristianismo en una sociedad plural" (A. Cortina), "El futuro de Dios más allá del mercado y del patriarcado" (J.J. Tamayo) y un "Diálogo platónico entre Sócrates y Hawking" (J.I. González Faus).

El título del volumen recoge una conocida expresión de Ortega y Gasset que refleja bien la referencia común de todos los trabajos y la diversidad de posiciones, muchas veces contradictoria, de los distintos autores. Tienen en común la toma de conciencia de la problematicidad de la fe en el mundo de hoy, así como hay también bastante consenso en que la religión tiene muchas consecuencias políticas, sociales y culturales, que no permiten ignorarla. La dimensión ética y racional de la fe es otra de las temáticas más abordadas, que cobran especial relevancia a la luz de la teodicea y de los problemas de sentido, que persisten en una época de crisis de la metafísica. Los estudios son también muy diversos en extensión y contenido, lo cual impide unavaloración global, que habría que hacer detenidamente para cada contribución. Juan A. Estrada

BIRULÉS, F.-GÓMEZ RAMOS, A.-ROLDÁN, C. (EDS.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona 2012, pp., 458, ISBN 978-84-254-3122-7.

Una breve presentación de los editores y una Introducción de Emilio LLedó encaban este conjunto de artículos. La primera parte del volumen, "¿En qué repara el filósofo?", ofrece artículos de J.E. Dotti (Mundo y espacio en Schmitt y Heidegger). de W. Egginton, sobre la dialéctica cotidiana de Manuel Cruz), de D. Innerarity (El valor de la creatividad) de J. Malpas (Fragilidad y responsabilidad) y de Jacobo Muñoz (Pensar para (sobre)vivir en un mundo globalizado). La segunda parte, "La comprensión del pasado", recoge un estudio sobre cosmología, astrología y omnipotencia divina (A. Beltrán Marí), otro sobre "Memoriografía, historia y la experiencia del pasado" (D. Brauer), "la vieja historia de los nuevos tiempos" (J.L. Pardo), "Dos dilemas de la historia" (C. Pereda), "Filosofía de la historia y ética del futuro" (J. Rohbeck), "Testimonio y el futuro de la memoria" (V. Tozzi), "La metamorfosis del intelectual judío" (E. Traverso) y "Siete notas sobre memoria, historia y justicia" (a. Valdecantos).

Estas dos partes muestran el carácter disperso del volumen, auténtico cajón de sastre en el que se ofrecen los temas y autores más variados, dando una impresión de dispersión y heterogenéidad que hace difícil un juicio de valor global. En la tercera parte, "La dificultad de vivir juntos", predomina la ética y la política, con una aportación de Victoria Camps sobre la responsabilidad como virtud moral, de R. Esposito sobre Comunidad y violencia, de S. López Petit sobre politizaciones apolíticas, de M. I. Mudrovic (Entre el recuerdo y la esperanza, el tiempo de la política), de L. Olivé sobre un proyecto cultural para Iberoamérica, la prioridad de la política sobre la historia (N. Rabotnikof) y de G. Vattimo sobre tolerancia y responsabilidad. La cuarta parte, "Tiempo de subjetividad", parte del trabajo de J. Gomá sobre el intento orteguiano de filosofía de la vida a partir de la muerte, de G. Marrano sobre el yo múltiple y la responsabilidad colectiva, de S. Mas sobre el historiador Salustio, de J. Muguerza sobre Manuel Cruz, de R. Rodríguez Aramayo, sobre Diderot y uno final de B. Sarlo, conmemoraciones. Finalmente, en pensamientos pendientes,

se ofrece una conversación entre Ramón del Castillo y Manuel Cruz, y una bibliografía sobre su obra. Es un volumen colectivo en el que falta un eje o varios vertebradores de los trabajos y se convierte en un conjunto de trabajos en los que el único denominador común es el homenaje al profesor Manuel Cruz.

Juan A. Estrada

CONTI, A. D. (ED.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician,* Brill, Leiden – Boston 2013, IX+441 p. ISBN 978-90-04-24461-0.

El editor de este volumen en colaboración parte de la constatación de que ni los estudiosos del medievo, ni los historiadores de la filosofía, han hecho justicia a la memoria de Walter Burley, bien porque se lo consideraba una mera variante de posiciones realistas más moderadas, o bien porque se lo utilizaba prioritariamente para lograr una mejor intelección de las teorías de Ockham. De esta manera tanto la valía como el interés de sus puntos de vista quedó claramente empequeñecida. En realidad fue uno de los lógicos y metafísicos más prominentes de la Baja Edad Media. Este volumen ha nacido con la idea de corregir esta situación, reconstruyendo el pensamiento de Burley, así como el papel que desempeñó en el desarrollo de la filosofía medieval tardía, y situando su pensamiento en su contexto histórico e intelectual, contribuyendo al mismo tiempo a clarificar su evolución interna. Vivió en Inglaterra y Francia y produjo un buen número de obras (más de 70), algunas de las cuales fueron muy conocidas y utilizadas. Sobresalen entre ellas su *Physics* y su *Ars vetus*. Toda su actividad se encuentra enmarcada por el amargo conflicto que enfrentó a los seguidores de la vieja visión realista (como era el caso del propio Burley) con los seguidores de la nueva vía nominalista, tales como Ockham y Buridano. Intentó con todas sus fuerzas superar los puntos de aporía que contenían las teorías realistas de las categorías y los universales, y que habían sido denunciados por Ockham. Esto lo hizo evolucionar desde las teorías realistas clásicas, propias de filósofos y teólogos del siglo XIII, tales como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Enrique de Gante, a una forma radical de realismo propia suya. Así consideró al final de su evolución que los universales existen extramentalmente y se distinguen realmente de sus individuos, cuando al principio de su carrera sostenía que los universales existían en los individuos formando parte de su esencia. También acabó aceptando la distinción real entre las diez categorías de Aristóteles, que consideraba como cosas reales, cuando al principio de su carrera sostenía que solamente eran cosas reales las categorías absolutas (substancia, cantidad y cualidad), mientras que las demás categorías eran simplemente *aspectos reales* de las tres categorías absolutas. Aceptó igualmente, al final de su carrera, la existencia de *proposiciones reales* en el mundo exterior que son lo que expresan las verdaderas sentencias, cuando en su juventud había enseñado que las proposiciones reales *(propositiones in re)* existían propiamente sólo en nuestra mente como objetos de sus actos de juicio *(obiective)*. Su pensamiento tuvo oscilaciones, mediante las cuales no siempre se expresaba de la misma manera sobre los mismos temas. Los estudios aquí aportados están organizados en cuatro partes. La primera de ellas está dedicada al desarrollo intelectual de Burley, con la lista completa de sus obras así como con la disputa que tuvo con Ockham sobre los temas indicados. La segunda parte se refiere a Burley como lógico y metafísico, analizando su pensamiento sobre el significado y la verdad, el ser y la analogía, los universales y los indi-

viduales y las teorías de Burley sobre las categorías. La tercera parte lo analiza como filósofo natural, moral y político, con temas como el conocimiento, las formas físicas y la materia, el movimiento y el tiempo, la ética de Burley y su comentario sobre la política. Finalmente la cuarta parte nos introduce en el legado de Burley, fundamentalmente dedicada a mostrarnos las reacciones que hubo ante su obra a lo largo del siglo XIV. Todo lo contenido en este volumen atestigua que se ha obtenido el fin propuesto, de revalorizar a Walter Burley, tanto por la importancia de su obra, como por su aportación a la controversia bajomedieval entre el realismo y el nominalismo. Ignacio Jiménez

COUJOU, J.-P., *Pensée de l'être et théorie politique. Le moment suarézien*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Éditions Peeters, Louvain-Paris,2012, 3 vols., XLVI+262+245+353 págs. ISBN del vol. I: 978-90-429-2503-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0125-4 (Peeters France). ISBN del vol. II: 978-90-429-2644-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0157-5 (Peeters France). ISBN del vol. III: 978-90-429-2645-5 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0158-2 (Peeters France).

Es Martin Heidegger quien afirma que a Francisco Suárez no se le han reconocido sus méritos como intérprete innovador de la metafísica aristotélica: él fue capaz de esta renovación con el trasfondo del pensamiento medieval, esencialmente tomista y escotista, pero en tránsito hacia un nuevo mundo cuyas coordenadas son la Reforma, la Contrarreforma y el humanismo renacentista. Jean-Paul Coujou, que es un reconocido especialista del pensamiento suareciano con innumerables publicaciones al respecto, va mucho más allá: porque nos se limita a exponer sus aportaciones a la metafísica, sino que cree que el mérito de Suárez consistió en construir un sistema total de pensamiento filosófico, que arranca, sí, de una metafísica renovada pero llega hasta la teoría política (como se insinúa en el título escogido para este estudio).

Los tres tomos de este ambicioso estudio de Coujou se ocupan respectivamente de los tres pilares de este sistema. El primero se ocupa de la metafísica, que ya desde el comienzo de sus *Disputationes metaphysicae* relaciona estrechamente con la teología a través de la teología natural: si esta se ocupa de los atributos del ser divino, ello no puede hacerse ignorando lo que el mismo tiene en común con el ser en general. El segundo volumen trata de la antropología: partiendo de una teoría del conocimiento, se abre camino para adentrarse en lo que es el ser humano, y estudiar en primer lugar su inteligencia; después, la facultad apetitiva, la voluntad; por último, la libertad. La antropología viene a ser el quicio sobre el que se articula la teoría metafísica con la praxis política. Por eso el tercer volumen se centra ya en el Estado partiendo de lo que sería el estatus ontopolítico del individuo: esta visión metafísica del hombre como ser relacional conduce al estudio de ese modo histórico de ser-en-común que es el Estado.

En resumen, lo que en principio podría ser entendido como la crisis del pensamiento aristotélico-tomista encuentra en manos de Suárez una salida innovadora que desemboca en una teoría política abierta a la modernidad, que incorpora además los conceptos de democracia y de derecho internacional. Si las raíces de la obra de Suárez hay que buscarlas en la herencia de Aristóteles y Santo Tomás, su síntesis se proyecta sobre todo el siglo XVII y más allá: sobre los iniciadores de las teorías del derecho natural (Grocio, Pufendorf, Burlamaqui); sobre los clásicos del pensamiento político y sus ideas sobre el estado de

naturaleza o el derecho natural y de gentes; sobre la crisis institucional de la Iglesia y la reforma emprendida en Trento; sobre la crítica a la teocracia y las nuevas ideas sobre el tiranicidio; sobre el estatuto del indio a propósito de la polémica entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas… En una palabra, quizás podemos considerar que es la antropología verdaderamente la clave de bóveda de su pensamiento político, y que a la base de él está la dignidad de todo ser humano. Ildefonso Camacho

D´ONOFRIO, G. (ED.), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy,* Brepols, Turnhout (Belgium) 2007, 2 Volumes, 941 p., en total. ISBN 978-2-503-52549-5.

En estos dos volúmenes, dedicados a determinar el Paradigma Medieval del pensamiento, se presentan las ponencias del congreso internacional del mismo nombre, tenido en Roma entre el 29 de Octubre y el 29 de Noviembre de 2005. Aunque la edición presenta dos volúmenes, ambos funcionan como uno solo, con paginación seguida del primero en el segundo, sin más razón para esta división que la de no editar un volumen de un grosor excesivo, que lo hiciera especialmente engorroso para su manejo. El volumen uno abre con una ponencia de Giulio D´Onofrio en el que nos indica que este congreso ha intentado descubrir qué significado, qué importancia, que originalidad, qué autenticidad y capacidad de ser verificado en otros contextos culturales pudo tener un proyecto filosófico en un mundo en que se daba una adhesión dominante e inevitable a una confesión religiosa que lo invadía todo. Este congreso, por tanto, se propuso evaluar las modalidades que pudieron permitir y definir la existencia de pensamiento filosófico en el seno de una civilización que se distinguía por una adhesión formal completa a las afirmaciones de la fe revelada. El filósofo medieval parte de la presuposición de que su filosofía es una conversación con la fe, que consta de preguntas y respuestas. Pero en el seno de este diálogo es la fe, no la filosofía, la que plantea las cuestiones. Es la imagen que tenía san Agustín en su cabeza cuando pensaba en el niño Jesús interrogando a los sabios en el templo. Jesús no fue allí a aprender de ellos, sino a comprobar hasta qué punto eran competentes en el conocimiento que decían poseer. La fe investiga preguntando a la filosofía hasta qué punto es capaz de captar y justificar el conocimiento que ya posee la fe de manera completa. Los trabajos que siguen a continuación se ciñen a este objeto fundamental del congreso, tocando diversos aspectos que acaban confluyendo en una mejor exposición del paradigma medieval en el que se movió la filosofía en aquel tiempo. Se estudia la historia de las perspectivas a tener en cuenta, así como los temas y los problemas que salen al paso para lograr la definición de un paradigma medieval. Se pasa revista a autores de gran solvencia en este campo, como San Agustín, Casiano, san Gregorio Magno, Máximo el Confesor, Juan Escoto Eriúgena, Odón de Cambrai, Gualterio de san Víctor, Averroes, Tomás de Aquino, Gerson, Pierre de Limoges, Pierre Auriol, Thomas Bradwardine, Juan de Reading, Robert Holcot, Giovanni da Capestrano, Lorenzo Valla o León Hebreo. Aparece en estas páginas, entre otros, el enfoque del problema tal y como lo contemplaba san Agustín, que consideraba a los filósofos como perfectamente inútiles, si se les comparaba con la religión verdadera. También se tiene en cuenta la razón, la fe y la divinización del hombre según Máximo el Confesor. La música, como realidad a caballo entre el pensamiento científico y la práctica litúrgica tiene su lugar en este mundo del pensamiento medieval, así como el lenguaje simbólico

con la importancia que tiene. La profecía y el mito se entremezclan al analizar la exégesis escrituraria y la literatura profana. También se comparan la exégesis y la filosofía, sin dejar de lado la ética, ni el problema de la justicia general. La mística cristiana medieval aporta su contribución a la búsqueda del paradigma medieval objeto del congreso, al igual que la Torah, el nominalismo, la filosofía aristotélica, la escatología, la astrología, la hermenéutica escolástica e incluso la visión beatífica. En síntesis: esta obra, distribuida en dos gruesos volúmenes es todo un compendio de investigación y sabiduría, especialmente útil para ahondar en los entresijos del pensamiento medieval, dominado todo él por la fe cristiana, pero con innumerables derivaciones hacia todos los campos del saber humano que, inevitablemente, tenían que vérselas de una u otra manera con la fe dominante en aquella sociedad. Trinidad Parra

DI VONA, P., *Trattato sui concetti trascendenti*, Giannini Editore, Nápoles 2012, 121 p. ISBN 978-88-7431-601-4.

Esta segunda edición ampliada recoge la problemática de los conceptos trascendentales, abordados en dos volúmenes del 2011. En ella se ofrece un replanteamiento de los conceptos kantianos, así como una reivindicación de la metafísica, a partir de un estudio de la mente humana y sus límites, y su fundamentación última en conceptos trascendentales que permiten sustraerse a la crisis actual de la epistemología. Las vías de la trascendencia que muestra el autor siguen la inspiración de Suárez y su concepción unitaria y unívoca del ser, de raís escotiana (cap.2). El autor hace del concepto de trascendencia el eje de la metafísica general (cap.3), distinguíendola de la mera ontología y subrayando los elementos epistemológicos. El cap. final saca conclusiones de los anteriores, cobrando especial relevancia su concepto de analogía, así como la relación entre el orden trascendental y el antepredicamental, desde la que hace una dura crítica a Hartmann, a la ontología analítica y a la misma fenomenología de Heidegger. Un índice final de nombres completa el estudio, que hay que entender como una contribución al actual debate acerca de la crítica a la ontoteología y el rechazo de Scoto y Suarez por parte de los defensoresde la concepción tomista. Juan A. Estrada

FUSTER CAMP, I. X., *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz*. Editorial Balmes. Barcelona 2013. 232 p. ISBN 978-84-210-0674-0.

Al disponerme a leer este libro me ha sorprendido una relación curiosa. El título principal me pareció dedicado a una reflexión espiritual sobre el hombre en los términos atemporales de la filosofía. En cambio, el subtítulo parece eminentemente histórico o de reflexión sociológico-religiosa. Esta aparente distancia de puntos de vista a la que me iba a forzar la lectura que me disponía a acometer se constituyó, ya desde el principio, en un nuevo incentivo y superior al que me hubiesen suscitado cada uno de ellos por separado. Aunque ninguno de los dos títulos eran extraños, dada la personalidad y apertura de miras que se supone en un profesor de antropología filosófica que es también teólogo.

Esta misma conjunción y a la vez disyunción de ópticas resalta también en la primera lectura del índice general, desde la cuestión inicial acerca del «origen y destino de la persona humana» hasta los «orígenes temporales del ser humano» que rápidamente se enfoca hacia cuestiones metafísicas tradicio-

nales, como la del origen del alma y del cuerpo en Santo Tomás, la oposición de las teorías emanatistas desde los filósofos griegos. Pero este diálogo deja en un momento dado su encanto poético. El castillo de luces aparentemente vivas y creadoras se desvanece ante la aparición de lo espiritual pero múltiple e individual, eterno pero nacido y, lógicamente, el autor opta por pasar a otro panorama dialéctico. El destino del hombre. Siguen enfrentados Santo Tomás y Nietzsche. Ahora se añade Heidegger. Evidentemente, Santo Tomás no asombra tanto literariamente como Nietzsche porque es más bien el exponente del pensamiento tradicional cristiano y esto puede ensombrecer hasta cierto punto su originalidad personal y el carácter sorpresivo de su pensamiento. Pero el autor ha sido capaz de enfrentarlos y de ponerlos en diálogo y eso tiene un valor indudable. Desde este momento de la lectura se comprende ya la expresión que Fuster usa en el título: «el destinarse" del hombre. Se trata de la postura autosuficiente de Zaratustra que exhorta a los hombres a no esperar de Dios la salvación. Dios ya no es el destino del hombre sino que el hombre tiene su propio destino. Fuster entonces intenta desarrollar una dinámica de la salvación en los niveles vitalistas que le ha impuesto Nietzsche. La crítica de la visión de Heidegger no resulta aquí el mejor final, casi diría yo que no cabe aquí ni por la entrada de lo existencial ni por el escaso espacio que el autor le ha concedido al final de este libro. Tal vez se pueda decir de Fuster que ha abarcado demasiado. Ya es suficiente que el lector se pueda rebelar hasta cierto punto en distintos momentos de la entusiasta respuesta del autor ante el vitalismo de Nietzsche y el aparente disparate del intento de entender la generación humana en alucinantes oleajes de fisiología, lógica tomística o visión poética nietzscheana de Zaratustra en la montaña, pero lo cierto es que está siempre a punto de quedar excesivamente deslumbrado, que es un gran valor de la exposición. De todas formas, puede que el autor parezca algo disperso al conducir la reflexión del lector desde las distancias inconmensurables de los gametos sexuales hasta la metafísica creacionista del alma humana. Cercanas a esta dialéctica del contraste se dan tal vez las páginas literariamente más interesantes de este recorrido, en el constante contrapunto desarrollado por el autor entre Santo Tomás y Nietzsche. El profesor Fuster admira indudablemente la gran obra Nietzsche y ello desemboca en las páginas más bellas sin duda de este libro.

Enrique Borrego

IRRGANG, U.-BAUM, W., (EDS.) *De Wahrheit meiner Gewissen suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklicheit*, Echter Verlag, Würzburg, 2012, 576 p. ISBN 978-3-429-03550-1.

La epistemología, la ontología y el concepto de verdad pretender ser los tres ejes que unifiquen esta variedad de trabajos, que incurre tanto en el campo de la filosofía como el de la teología. El problema que presente el volumen es la heterogeneidad y dispersión de los trabajos, que hacen inviable un juicio global. De esta forma, se ofrecen trabajos sobre el huesped y el anfitrión (K. Appel), sobre la controversia entre Lutero y Erasmo acerca de Rom 9,20 (W. Baum), sobre la epistemología de R. Schaeffers (L. Boeve), sobre Werner y la Bergakademie (A. Bonchino), sobre el instante y la eternidad (E. Dirscherl), sobre Schellins Clara (W. Ehrhardt), sobre el prólogo johaneo de Fichte (W.G. Jacobs), sobre el pensamiento hermenéutico de Vattimo (U. Irrgang) y sobre Dios y la Iglesia (L. Karrer). Otros temas son el arte y la Iglesia (K. Kreutzer), la verdad de la teología (G. Kruck), la predestinación (P. Neuner), los últimos pensamientos y los

primeros fundamentos (K. Müller), la apostasía (E. Piotrowski), el concepto de realidad en Günther (J. Reikerstorfer), trascendencia y realidad (T. Rentsch), la actualidad de Berddjaev (G. Riconda), la free Will defense (K. Ruhstorfer), la litrugia (A. Saberschinsky), la catequesis (M. Scheidler), las predicaciones de J. Stangl (J. Schmiedl), la antropología cristiana (C. Schwarke), la gnosis (H. Strutwolf), la verdad del arte (M. Wachter), la verdad de la conciencia (S. Wendel), la postura postconciliar de Ratzninger (S. Wiedenhofer). Una breve noticia de los autores completa el volumen.

Al acabar el volumen queda una sensación de perplejidad, la de encontrar un centón de temas filosóficos y teológicos sobre los temas más distintos, en los que se mezclan perspectivas de lectura y análisis que no tienen nada que ver con las de otros trabajos, y en los que hay una gran cantidad de estudios que tienen poco que ver con el concepto de verdad que parece ser el tema principal del volumen. Más allá del interés que pueden suscitar algunos trabajos concretos como los de Neuner, Rentsch o Wiedenhofer, por citar algunos, no se ve en qué responde el volumen a la pregunta que le da título, "Buscar la verdad de mi conciencia". Juan A. Estrada

LÁZARO PULIDO, M.-FUERTES HERREROS, J.L.,-PONCELA GONZÁLEZ, Á. (EDS.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres-Diócesis de Coria-Cáceres, Cáceres 2013, 295 p. ISBN 978-84-936987-7-5.

Nos encontramos con el nº 8 de la Serie Estudios que, bajo el auspicio y esfuerzo editorial del Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara", de la diócesis de Coria-Cáceres, continúa con su propósito de sacar a la luz con garantías de calidad, publicaciones propias de las Ciencias Eclesiásticas, especialmente en el campo filosófico-teológico. La presente obra se enmarca dentro del ámbito de las actividades de los proyectos de investigación: A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: *A re-cepção de Aristóteles e a transição para a modernidade* (IF-FLUP), del Instituto de Filosofía de la Universidade do Porto y *La filosofía de las pasiones en la Escuela de Salamanca* (SA378A11-1), de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Tiene el sugerente objetivo de estudiar las pasiones y las virtudes en dicha Escuela intentando recuperar, entender y contextualizar el papel que sus miembros tuvieron en el renacer de la preocupación por las pasiones que experimenta la filosofía desde el inicio de la Modernidad, generando ésta nuevos enfoques y discursos sobre las mismas. Esta obra sin embargo, como muestra su título, posee un contenido más general y variado, queriendo extender su horizonte conceptual y temático al ampliar sus estudios sin ceñirse a un estudio concreto sobre una temática (las pasiones) *en* la Escuela de Salamanca, sino optando por una presentación temática *a partir de* aquélla. Es decir, abordando el estudio de diversas perspectivas en torno a las pasiones y las virtudes, teniendo como referencia a tal Escuela, para que el propio lector o lectora se forme su propia conclusión. La obra que nos ocupa hace por tanto un recorrido filosófico de dicha temática a través de autores de la Edad Media hasta la Edad Moderna, a fin de observar las rupturas y continuidades existentes en la Escolástica a través de la rica y genuina discusión de la Escuela de Salamanca, para avanzar la mirada y considerar después su proyección posterior en autores de la Modernidad. Los editores del libro, autores de su introducción, justifican

entre otras formas este recorrido advirtiendo cómo desde el punto de vista historiográfico, las Escuelas y Universidades del S.XVI trataron el problema de las pasiones y de las virtudes con una finura y rigor admirables, siendo ambos conceptos de gran importancia en el discurso teológico de los saberes desde un punto de vista teórico y sobre todo práctico, puesto que su estudio descubre la naturaleza humana en su ser más propio, así como su manifestación en lo individual y en lo colectivo, señalando de esta forma un espacio de búsqueda que va desde la armonía del microcosmos humano a la concordia en un mundo y una época (como fue aquélla). En definitiva, la búsqueda de un proyecto de construcción individual y social en el ámbito occidental. Proyecto que la Escuela de Salamanca hace suyo, erigiéndose en punto de encuentro de la formulación medieval (más teocéntrica) y la lectura de la raíz clásica tan propia del Humanismo y el Renacimiento. Desde los comentarios a Aristóteles, el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo y la relectura de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, esta Escuela, calificada como un envidiable "lugar de construcción de la narración de la filosofía y la teología que constituyen Europa", aportará su propio espacio y momento de reflexión de las diversas propuestas, posibilitando la creación de un nuevo paradigma de transición, a partir de la progresiva recuperación de aquella tradición clásica (Aristóteles, sobre todo, como se ha señalado) y una mirada y comprensión más rica y autónoma de los saberes y, por ende, del problema de las pasiones y las virtudes, que es lo que aquí nos ocupa. La tradición filosófica salmantina hizo gala de su vitalista labor y su plural riqueza de discurso, reflexionando desde modelos y sensibilidades distintas en el tratamiento de las pasiones y de las virtudes, y es precisamente esta reflexión el objeto de los estudios que se presentan en esta obra, con el fin de comprender mejor–según señalan sus editores- esa transición hacia la filosofía moderna que comienza a elaborar otros discursos y modelos en su particular búsqueda de construcción del pensamiento en la segunda mitad del siglo XVI. Una Modernidad (representada aquí por Descartes, Spinoza y Hobbes) que no parte por tanto de cero en su reflexión sino que, a la luz de estos y otros estudios recientes, recogerá los frutos y el desafío de sus predecesores y referentes desde la tradición de la baja Edad Media (Hildegarda de Bingen, Tomás de Aquino, Marsilio de Padua, Dante, el pensamiento judío) hasta el período renacentista y barroco (Amato Lusitano, el *Cursus conimbricensis* y Diego Ortiz de Villegas) en diálogo con la Escuela de Salamanca, como eje (José Luís Fuertes Herreros, Bartolomé de Medina, Suárez). Estos estudios han dado como resultado una interesante y bien elaborada obra, fruto de la variada y abundante colaboración de muchos profesionales e instituciones, aunándose en un esfuerzo intelectual y editorial común que merece ser reconocido y recomendado.

Felicidad Prieto

MILLÁN-PUELLES, A., *Obras completas, I*: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947)*, *Ontología de la existencia (1955)*, (con una disparidad de fechas entre la de la portada y la del índice interior), *La claridad en filosofía y otros estudios (1958)*. Asociación de filosofía y ciencia contemporánea. Comité editorial: Alejandro Llano, Juan Arana, Lourdes Flamarique, RIALP, Madrid 2012, 367 p. ISBN 978-84-321-4198-0.

Este es el primer volumen de los doce de que se compondrá la edición de la obra completa de este filósofo y escritor. De formación clásica, buen conocedor

de los principios aristotélicos de la lógica y la metafísica y, lo más peculiar junto a esta formación, conocedor a fondo de Edmund Husserl, incorpora a las líneas fundamentales de la metafísica clásica las bases del pensamiento fenomenológico y, en general, de la extensa problemática de lo que puede llamarse la metafísica moderna junto con la historicidad como perspectiva importante en la comprensión de la vida y la cultura. Estarán por tanto presentes en su obra filósofos afines con las tendencias historicistas como E. Cassirer, Ortega y Gasset, Julián Marías, H. Rickert, Zubiri, B. Croce, N. Hartmann, etc. Por otra parte, para leer a Millán-Puelles es preciso entrar en la dinámica del espíritu que le impulsa, dada la profundidad de su experiencia religiosa. «Los que le han seguido paso a paso –comenta Alejandro Llano– conocen su hilo conductor. Y saben que con un permanente horizonte metafísico, Millán ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto».

Los editores han combinado el orden según las fechas de edición de las obras contenidas en los doce volúmenes programados con el orden temático para dar cierta unidad al volumen. Se ha tomado como versión definitiva el de la última edición, en el caso de que existan reediciones de alguna de las obras, sin hacer alusión a las variaciones que se hayan dado en ediciones anteriores. Incluso en este primer volumen se han respetado las notables diferencias entre los libros que se incluyen. Pero sí se ha buscado una cierta homogeneidad a las formas actuales del estilo editorial moderno para facilitar su lectura.

La primera de las obras contenidas en este volumen, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, constituye indudablemente un gran comienzo por lo que representa el autor en el entorno de la historia de la filosofía y de los estudiosos y expositores de ella, fundamentalmente en sus esfuerzos por esclarecer la cuestión de la fenomenología del *ser ideal*, de Husserl y su ontología consecuente, para desembocar en la objetividad del concepto de lo eidético. Igualmente quiero destacar el acierto de presentar en este primer volumen el escrito de 1955 (o 1951), *Ontología de la existencia histórica*, tema abundante en la filosofía de los últimos cincuenta años. En esta y en la tercera obra, además de tocar otros temas interesantes, el autor incide en los problemas de la metafísica propios del que ha sido profesor de la materia. Diversos puntos de mira en torno a las historicidades, la certeza existencial de Jaspers, objetividad y subjetividad, etc. Enrique Borrego

MONASTERIO, C., *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 2012, 323 p. ISBN 978-84-313-2883.2.

La autora nos confiesa que desea con este escrito esclarecer la significación histórica de Blaise Pascal y centrar de alguna forma la disparidad encontrada entre los que han intentado hacer una síntesis de su pensamiento, sobre todo en la cuestión de si se trata o no, propiamente, de un filósofo y, una vez definido como tal, de cómo se puede definir su filosofía. Su investigación le ha llevado a reconocer que la enorme disparidad de interpretaciones sobre la significación de Pascal se debe a un insuficiente conocimiento del personaje, de sus escritos y de la encrucijada histórica y cultural en que personaje y escritos se desarrollan.

El corte clásico –circunstancias históricas, biografía, pensamiento– y la amplitud en la exposición de las cuestiones filosóficas y religiosas que pre-

ceden a Blaise Pascal, dan a este estudio un carácter fundamentalmente de *introducción* a su pensamiento en el marco particularísimo de su tiempo y, a la vez, intenta provocar una *redefinición* de su figura e importancia dentro de la historia de la filosofía. A este efecto la autora se introduce primeramente en las enredadas circunstancias históricas a partir de finales del siglo XVI: escepticismo francés, escepticismo filosófico que postula la fe necesariamente para ser superado (Montaigne fue uno de los pensadores más familiares a Pascal); racionalismo (Descartes y su ruptura con la Escolástica, a lo que se opone en parte Pascal, aunque acepta su rechazo a la autoridad de la Iglesia en las cuestiones de razón); crisis de la Iglesia francesa, irreligiosidad y fuertes rupturas (Lutero, Zwinglio, Calvino); el jansenismo y la reacción religiosa inmediata, con Francisco de Sales, el Oratorio, Bossuet, y finalmente, su cercanía al espíritu de Port-Royal, al que la autora dedicará especialmente el cap. IV. Todo ello aglutina los elementos de un complejo panorama que al final de la exposición resultará ser una base adecuada para que un lector actual pueda encontrar el contexto cultural que de alguna forma justifique o esclarezca una lectura comprensiva de los *Pensamientos* y las diversas situaciones espirituales que vive Pascal hasta 1662.

Quiero destacar el gran acierto que ha tenido Carmen Monasterio al dedicar un capítulo al tema de Port-Royal y otro a la relación ideológica de Pascal con san Agustín, aunque a veces un lector rápido pueda tener la impresión de encontrarse ante una serie de temas religiosos, en torno al poderoso foco de Port-Royal o al resurgimiento de la presencia contrarreformsita de san Agustín, que podrían ser considerados más propios de una biografía espiritual. La autora reconoce efectivamente la importancia de estos temas pero pronto se separa de autores como Gautier, Bremond o Laporte y la antigua discusión sobre la mayor o menor influencia del jansenismo en el pensamiento de Pascal. Reconoce también, siguiendo la opinión de J. Laporte y L. Cognet, así como de otros especialistas en el tema, que Pascal encontrara la fe por medio del espíritu que trascendía del célebre monasterio y que compartiera temas fundamentales del jansenismo, pero sin adoptar por ello todas sus tesis.

El entrecruzamiento de tanta corriente y las a veces desenfadadas expresiones del mismo Pascal han facilitado que haya sido clasificado por unos como fideísta y por otros como un moderno existencialista, aun a riesgo de algunos saltos acrobáticos de los historiadores. Por ello, entre tanto punto de vista posible a la hora de exponer una síntesis del pensamiento de Pascal, la autora define el *objetivo* de su estudio como un intento de «descubrir la postura de Pascal respecto a dos ámbitos del saber: la filosofía y la fe», para lo cual ha de recorrer en todas direcciones casi toda la obra, aunque centrándose, como es lógico, en los famosos e inconclusos *Pensamientos*, que en rigor, no se pueden entender como un escrito filosófico o teológico, como ella misma reconoce, pero sí que contienen un discurso filosófico sobre el universo, el mundo y Dios. Esta pretensión, evidentemente modesta, de limitarse a ir descubriendo el discurso filosófico que subyace en las páginas de *Les Pensées*, aparte de interesante y moderada, constituye para mi punto de vista de lector, uno de los mayores atractivos de toda la obra.

El resultado de la investigación presente no es, pues, polémico pero logra introducirnos en los diversos momentos de la polémica que durante mucho tiempo se ha ido planteando en torno a procedencia y afinidades del pensamiento de Blas Pascal. Finalmente, en los dos últimos capítulos, se centra su atención en los más conocidos temas de la dialéctica entre razón y fe, sosla-

yando siempre los extremismos de la crítica sobre Pascal y subrayando proximidades con planteamientos modernos y hasta existenciales que completan un sencillo y a la vez sutil recorrido por el camino de este excepcional pensador cristiano. E. Borrego

MOSÈS, ST., *Figuere filosofiche della modernità ebraica,* Luciano Editore, Napoli 2012, 157 p. ISBN 978-88-6026-175-5.

Este libro nos proporciona todo el trayecto seguido por el pensamiento de Stéphane Mosès a lo largo de toda su vida. En él podemos descubrir todo el contenido de la modernidad hebrea, con nombres como Rosenzweig, Benjamin, Scholem o Levinas. El autor se bate cuerpo a cuerpo con problemas inmensos, ilustrados por acontecimientos históricos y personales que son a menudo dramáticos. Mosès fue un gran filósofo hebreo que se midió intelectualmente con pensadores eminentes de su pueblo, así como con las grandes obras que han marcado profundamente la evolución del hebraísmo. Se ha detenido en la modernidad y en la condición hebraica, ambas puestas en cuestión por el carácter indescriptible e impensable del holocausto. Todo el camino recorrido desde la Ilustración, hasta el momento presente, se deja ver en su pensamiento, culminando todo con los dos últimos grandes acontecimientos que han afectado al pueblo hebreo: el holocausto y la fundación del estado de Israel. Y junto con esto ha analizado un modo particular de sentir el hebraísmo, como es el sionismo. En la necesaria labor de reconstrucción del hebraísmo, reducido a cenizas tras la segunda guerra mundial, la reconstrucción de la lengua hebrea tuvo una gran importancia cultural y educativa, así como la aportación de personajes como Emmanuel Levinas, André Neher y Leon Askénazi. En sus planteamientos filosóficos siempre se ha insertado la historia de las expectativas, de las esperanzas o del dolor de una época desastrosa. Se ha interrogado sin descanso, enfrentándose a fondo con autores como Kafka, Benjamin, Celan, Hannah Aredt, Maharal de Praga, Chaim de Volozhyn y Rosenzweig. Todos ellos han tenido como meta común encontrarse a sí mismos dentro del propio destino. En su obra podemos encontrar la difícil relación entre hebraísmo y modernidad, hebraísmo y cultura europea, con todo el significado de este binomio a lo largo de los siglos. El hebraísmo centroeuropeo tuvo que pasar de la asimilación a la desasimilación, como nota muy bien Mosès. Él vuelve a plantear cuestiones allí donde se habían ofrecido respuestas prefabricadas o supuestamente obvias. Mosès se dedicará toda su vida a enfrentar a unos autores con otros. Autores que se plantearon a fondo el sentido de la tradición hebraica. Para Mosés todo resulta contingente, y provisional, incluidos los contenidos de cualquier religión histórica. Debe huirse de la idolatría de lo intocable para volver a comenzar constantemente tanto en la interpretación crítica del hebraísmo como de la propia modernidad. En este volumen se reúnen las conferencias que tuvo en el Instituto Católico de París, cuando era titular de la cátedra *Etienne Gilson,* en Enero de 2006. Ignacio Jiménez

PERCIVALE, F., *Da Rosmini a Sciacca,* Leo S. Olschki, Firenze 2012, XI+91 p. ISBN 978-88-222-6198-4.

En este volumen se recoge una serie de artículos que fueron publicados en varias revistas durante los años 1978 a 2011. Están recogidos junto con sus datos bibliográficos y con una breve reseña de su contenido, pero sin seguir el

orden cronológico en que aparecieron a la hora de reproducirlos. En ellos se analiza en primer lugar el fundamento y la función metafísica del *trascendental* rosminiano, con un enfoque que muestra a Rosmini a caballo entre el trascendental y la metafísica. Se continúa con una evaluación historiográfica del pensamiento y la obra de Michele Federico Sciacca, que se empeñó a fondo en defender la postura de Rosmini que, por una parte era excomulgado, mientras por otra parte era tergiversado. Sciacca está convencido de que la obra de Rosmini es indispensable para mantenerse unido fecundamente a la tradición, con la posibilidad de ir más allá, en la búsqueda de la verdad integral, que no se agota nunca. En este sentido es especialmente interesante el siguiente artículo sobre el concepto de *contemporaneidad* en el ámbito filosófico y religioso del pensamiento de Sciacca. Frente a las posturas contrapuestas de tradición y modernidad, Sciacca se pronuncia en contra de los opuestos excesivos, con vistas a obtener una modernización seria y productiva, en la que es posible reconocer *la juventud de la verdad, que renace perennemente desde su antigüedad*. De esta manera se puede obtener una auténtica comunión de los espíritus por encima de los límites espacio-temporales. Otro artículo incide en Sciacca nuevamente, como pensador inquieto y polemista, atendiendo especialmente a los fundamentos de la filosofía de la integralidad, confirmando lo imprescindible de su fundamento creacionista, llevando su discurso hasta los límites de la teología, superándolos en clave ascética. Razón y fe entran en diálogo con un lenguaje inusitado que inaugura una teorización fascinante sobre la dialéctica Ser-Nada. Aquí se puede ver a Sciacca como filósofo y creyente, como poeta y asceta. También hay aportaciones en este artículo sobre aspectos nuevos no demasiado estudiados. Para Sciacca, San Agustín está en el centro de lo que él llama su conversión intelectual. En el decurso de la filosofía cristiana empieza con San Agustín para llegar hasta Santo Tomás de Aquino, con especial atención al papel histórico jugado por ambos. La admiración de Sciacca hacia Rosmini se estudia en otro artículo, en el que este rosminianismo suyo es analizado en los múltiplos aspectos que ofrece a la consideración. Sciacca mostró un especial interés en clarificar que Rosmini fue objeto de falsas interpretaciones, que él se esfuerza en contrarrestar, convencido como está de la *irrenunciable fecundidad* del pensamiento de Rosmini. Finalmente, y con referencia a la herencia de Sciacca, éste aceptó ser considerado anticuado por los *opinadores* de moda en su tiempo, lo que acabó resolviéndose precisamente en la evidente actualidad de su pensamiento, de sus diagnósticos y de sus propuestas fundadas sobre el *logos*. Este faro de su pensamiento hizo que se mantuviera con irradiación profética por encima de las contingencias históricas. El conjunto de artículos es de gran interés, a la hora de integrar la filosofía con la fe, terreno en el que encontraron dificultades por parte de la Iglesia personajes como Rosmini, a los que posteriormente la propia Iglesia ha reconocido su valor como pensadores y como creyentes. Trinidad Parra

ROHMER, S., *Amor, el porvenir de una emoción,* Herder, Barcelona 2012, 215 p. ISBN 978-84-254-2667-4.

La pregunta marco con la que se abre el libro es si se puede afirmar que el ser humano depende del amor en la misma medida en que su naturaleza animal lo lleva a depender del alimento físico para poder sobrevivir. Eric Fromm aseguró que «la humanidad no podría existir ni un solo día sin amor». Esto querría decir que el amor constituiría una verdadera necesidad ontológica para el ser

humano. De esta manera llegaríamos a la conclusión de que los seres humanos tienen dependencias insoslayables que harían insostenible la disociación entre materia y espíritu, o naturaleza y cultura, como si ambos elementos no estuvieran necesariamente interrelacionados. Friedrich Schiller afirmó que hay dos clases de látigos que mueven el mundo: el hambre y el amor. La realidad de la fuerza con la que se impone el hambre a los seres humanos (incluso a los más satisfechos en cuestiones de alimentación) es incuestionable. Pero afirmar lo mismo del amor no parece tan sencillo, al menos a primera vista. El presente ensayo pretende abordar precisamente esa cuestión: si el amor es tan necesario para la supervivencia de la especie humana, como lo es el hambre en vistas a procurarse el alimento necesario para dicha supervivencia. Ante este planteamiento no escasearían quienes afirmaran con rotundidad que no se puede prescindir del alimento pero que se podría prescindir del amor. El amor habría que considerarlo como humanidad, por la que se considera al otro no como límite, sino más bien como condición de posibilidad de la propia realización personal. En el amor se experimenta claramente la unidad que se da entre sujeto y objeto. En la relación entre dos amantes se produce una auténtica dialéctica entre división y unión, ya que el ser amado atrae a mi persona profundamente pero, al mismo tiempo, es diferente de mi propia persona. Las personas, por tanto, quedan conectadas interiormente consigo mismas en la persona que se encuentra en el exterior, frente a ellas mismas. De esta manera, estar en el Otro consigo mismo supone libertad, mientras que estar consigo mismo en el Otro supone amor. Así cada sujeto humano encuentra la forma originaria de su reflexión en su Otro. En realidad la pregunta por la existencia objetiva del amor atañe al mismo tiempo a la pregunta por la relación entre espíritu y naturaleza, entre espiritualidad y materialidad. El autor considera que el amor es el fundamento de posibilidad de la existencia individual e histórica. La naturaleza misma es la que facilita a los seres humanos una transición de la naturaleza a la cultura y, con ello, de la mera reproducción y el mero impulso erótico a formas civilizadas de sensibilidad, tal y como la propia naturaleza hizo posible la transición desde el animal al ser humano. El amor humano está inserto en la generatividad humana, que es distinta radicalmente de la de los animales y las plantas. Este ensayo intenta demostrar la realidad del amor en las estructuras específicas de la generatividad humana, considerándolas tanto físicas como metafísicas, tanto materiales como espirituales, contribuyendo a superar la oposición tradicional entre naturaleza y espíritu que se ha dado en la cultura occidental desde Descartes. Por otro lado las experiencias de Auschwitz y Hiroshima nos dicen que, si el amor es el fundamento de la existencia humana, el mal es el elemento disgregador de esa misma humanidad, por el que el ser humano deja de ser él mismo. Pero el propio autor nos dice que este tema, del mal, no hace sino apuntarlo, ya que no pretende abordarlo en este interesante ensayo.

Trinidad Parra

SÁEZ CRUZ, J., *Sobre el problema de la realidad*, Editorial Original Writing Spain, 2013, 543 p. ISBN 978-84-15800-25-5.

Nos encontramos ante una edición digital en tamaño folio, o sea de 543 folios, con el peso apropiado a un buen papel, por consiguiente, muy pesado y difícil de sostener separado de la mesa. Sin embargo, esta pesantez se reduce exclusivamente a la consideración del soporte físico. Por el contrario, a pesar de que el tema que discurre a través de todas estas páginas es necesariamente

abstracto, como lo es el lenguaje metafísico, que usa conceptos metafísicos, abstractos por su propia naturaleza y sentido, posee una dinamicidad dialéctica que lo convierte en comunicación viva y a veces calurosa. Es difícil de resumir, dada la cantidad de temas, y de los matices diversos de estos temas, acometidos además con lenguajes distintos, bajo enunciados sólo familiares a los estudiosos de la historia de la filosofía. A esto se añade que estos conceptos, una vez analizados y expuestos por el autor, están frecuentemente situados en contextos muy particulares, preelegidos ya y, por consiguiente, llenos de matices personales que resultan hasta cierto punto distorsionantes al no aducir ninguna explicación cercana a los lectores de este tiempo nuestro cultural, o no identificarse suficientemente con los significados que algunos lectores podemos creer originales o generalizados ya por los historiadores y autores conocidos con mayor o menor exactitud. Sucede esto con algunos conceptos fundamentales en la historia de la filosofía. Pienso en este momento en el uso que hace del término «trascendental» ya desde el principio mismo de este trabajo, o el término mismo «realidad», fundamental en toda la disquisición. Sucede también con conceptos muy discutidos que el autor los usa en un sentido muy determinado. Se trata por ello de un libro que no puede leerse sin que obligue al lector a frecuentes inhibiciones de juicio, cuando no de objeciones que ha de poner entre paréntesis hasta que más tarde sean resueltas satisfactoriamente, cosa que por supuesto suele suceder.

En esta lectura nos encontramos con un producto de largas elaboraciones, por una parte, propias de un profesor cuyo cometido es hacer entender a sus alumnos los grandes problemas de la filosofía que se tocan aquí y, por otra, propias más bien del experto que presupone en sus lectores un camino ya andado hasta el nivel en que estos conceptos, alusiones y comparaciones implícitas suponen. Si nos fijamos, por ejemplo, en algún enunciado o título, como el del capítulo V, leemos: «Fundamentación (no hegeliana) de lo real». En la primera línea de este capítulo, al introducir la palabra «fundamento», cita a Aristóteles, *Metafísica*; Heidegger, (fundamentalmente *Identidad y diferencia*, y también *El principio de identidad*; Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*; Zubiri, *Inteligencia y razón*. Todo ello es en gran parte ilustrativo, pero es mucha lectura añadida y un maduro ejercicio de comprensión de lenguajes muy diferenciados lo que se necesita, si se supone que los destinatarios son fundamentalmente alumnos, a la vez que sus comentarios a las diversas teorías metafísicas que toca son muy breves y elementales para convencer a lectores de un nivel más o menos especializado. Incluso añadiría que para este nivel resulta de alguna manera distorsionante intentar la integración de tantas consideraciones posibles en torno a una palabra que se sitúa en la primera línea. Pero este *suspense* es, por otra parte, legítimo en un autor que seguramente pretende con ello marcar el camino de la comprensión que espera del lector. No deja de extrañar, sin embargo, que al comienzo mismo de la *Presentación* pretenda dar «una visión del mundo, desde el afrontamiento sistemático de los principales problemas que ha estudiado la filosofía» y que a renglón seguido continúe: «Desechamos el término "metafísica" por haber sido utilizado con significados muy dispares a lo largo de la historia». A pesar de todo el escrito de Sáez Cruz está prácticamente dedicado a cuestiones metafísicas. La *Sección segunda* introduce los temas de la «Metafísica descriptiva», la *Sección tercera*, se ocupa de la *Metafísica explicativa* y las dos siguientes secciones de *la posibilidad de la metafísica*, la justificación de los *principios metafísicos*, la fundamentación de la causalidad y los famosos «trascendentales».

Igualmente sugestivo, a la vez que desconcertante, resulta su empeño de volver a la defensa del *principio de causalidad* tras dar por salvadas las dificultades que suponen la posición de Hume «que había planteado este grave problema», y la de Kant, «que pretende conseguir incondionados en el orden del conocer abusando del momento subjetivo y transformándolos en categorías *a priori*». Y, una vez más, tengo que decir que en la misma medida que este escrito de Sáez puede para unos resultar sugestivo por la inmensa cantidad de cuestiones propuestas desde el principio, para otros será probablemente difuso y aún rechazable o al menos bastante discutible en sus conclusiones. E incluso alguien verá a través de todo el recorrido crítico de estas más de quinientas páginas una *mera* preparación para acoplar las tesis familiares y seguras de la Escolástica, haciendo uso, por supuesto, de casi todas las demás perspectivas que ha habido en la historia del pensamiento, casi todas rechazadas por el autor. De todas formas, con esto que digo no deseo que el lector saque una idea negativa. Sólo intento informar, dar a conocer esta obra con mayor brevedad de lo que merecería el gran esfuerzo del autor. No es fácil sintetizar tantos siglos de pensamiento en torno a la necesidad de plantearse el *problema de la realidad*. Y por otra parte, deseo que mis discrepancias resalten la necesidad de leerlo. Y, de esto estoy seguro, su lectura hará pensar, que es lo que se le pide a un buen libro de filosofía. E. Borrego

SAVATER, FERNANDO, *Acerca de Santayana*. (J. Beltrán Lavador y Daniel Moreno Moreno, eds.), Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Universitat de València PUV 2012, 192 p. ISBN 978-84-370-8867-9.

Es un libro característico de Savater. Con ello quiero decir que no es fácil de resumir ni de clasificar, ni de hacer una explicación crítica sobre su contenido. No es un estudio organizado en capítulos ni una biografía del filósofo Santayana. Más aún, en este caso, ni siquiera es un libro de Savater sobre Santayana, aunque sí hay definiciones, descripciones lúcidas. Sentencias de maestro filósofo y poeta. Los mismos editores, J. Beltrán y Daniel Moreno, introducen estas páginas avisándonos de que este libro es realmente atípico, pero que no nos debe sorprender esto debido al perfil de los dos hombres protagonistas, Savater y Santayana. A propósito de esta observación quiero decir que esta introducción de los editores es también una buena iniciación para los lectores que no conozcan o apenas conozcan a Fernando Savater. Por mi parte añado que este libro que presento ahora a los lectores es, prácticamente en todas sus páginas, atractivo, entretenido, sugerente, muy de Savater y muy bien adaptado al personaje descrito, George Santayana. No nos extrañemos al encontrar habitualmente entre las distintas *fuentes* utilizadas, páginas de conferencias o de otros escritos del propio autor.

Frecuentemente, en su continuo ir y venir literario, aunque no estrictamente biográfico, Savater nos sorprende con atinadas síntesis sobre Santayana, como esta que transcribo, después de haber remontado hasta las páginas 117 y 118: «La personalidad de George Santayana no ha logrado abrirse paso suficientemente en el aprecio de sus compatriotas. Aquí valoramos más a los personajes extravagantes o estrafalarios que a los meramente originales; aceptamos de buen grado al inequívocamente distinto, siempre que se someta más o menos al perfil del energúmeno, lo que permite reconocerle satisfactoriamente como "muy español". Nacido en Madrid, criado en Ávila y Boston, madurado en Inglaterra, Alemania y Francia, feliz en Venecia, anciano en Roma (donde murió y está en-

terrado), poeta y filósofo en lengua inglesa que nunca renunció a su nacionalidad española, Santayana es un espíritu profundamente original pero nada estrafalario y vocacionalmente anti-energúmeno. No padeció el destierro, lo que le hubiera servido de timbre de gloria, sobre todo si fuese por razones políticas…».

Ensayos, conferencias, confesiones autobiográficas de Savater, van construyendo este texto ligero y a la vez abigarrado, poético, filosófico, periodístico; se entreteje con sus personales consideraciones entre la inquietud intelectual y una cierta autocomplacencia y su clara admiración por el intelectual y poeta George Santillana. En un momento perdido de estas páginas, antes de llegar siquiera a la mitad, justamente en la 32, nos cuenta con suma seriedad y equilibrado sentimiento, el final del personaje biografiado que reseño aquí: «Tras la guerra civil, Santayana no se decidió a volver a España… Se afincó por fin y hasta el fin en Roma… Ya octogenario, algo enfermo, quiso ir personalmente al consulado español para renovar su pasaporte, el documento que certificaba su adscripción a la tierra mítica y soñada donde una Ávila remota levanta sus murallas. Sufrió una caída por las escaleras del consulado de la que no se repuso. Murió el 26 de septiembre de 1952, a los ochenta y mueve años de edad».

E. Borrego

SCHMIDT, TH. M. (ED.), *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg, Echter Verlag, 2012, pp., 420, ISBN 978-3-429-03546-4.

"Los retos de la modernidad" son el título del presente volumen, que contiene las contribuciones de diversos autores, brevemente esbozados al comienzo po H. J. Höhn. A. Pitschmann y H. Watzka. Hay cinco temáticas fundamentales que enmarcan los bloques, el primero dedicado a la metafísica: la contribución cristiana a la metafísica de von Balthasar en relación con M. Heidegger (W. Löser), La preparación para el diálogo y la ontología de las disposiciones y de la casualidad (E. Runggaldier) y Lógica y Metafísica (H.D. Mutschler).

El segundo bloque, La filosofía del sujeto, analiza la identidad de sujeto y persona en Dieter Henrich (Th. Hanke) y las aportaciones de Kant a una filosofía de la mente (J. Quitterer). El tercero, Teoría de la modernidad, corre a cargo del editor (Th. Schmidt), con una reflexión sobre la justificación de la justicia en un mundo plural, mientras que A. Pitschmann se centra en el pragmatismo de J. Dewey y la modernidad como escenario de reflexiones trágicas.

Completa el bloque W. Löffler, con unas lecciones sobre Wittgenstein y Fleck. Un diagnóstico de la actualidad desde la perspectiva de la secularización religiosa en Taylor y Habermas, lo ofrece M. Endress, mientrs que St. Winter se centra en la esfera de lo religioso en Sloterdijk. Este diagnóstico epocal se completa en el quinto bloque, dedicado a la filosofía de la religión. H.J. Höhn analiza la religión como lo otro de la razón, J. Splett estudia el significado actual de las pruebas de la existencia de Dios y H.A.M. Mooney presenta unas consideracioners sobre las estrategias teológicas ante la oscuridad ideológica. La epistemología de Plantinga es analizada por J. Korditschke y la crítica al teísmo de J.S. Spong es tratada por O. Wiertz. Un índice final ofrece la titulación y trabajo de cada uno de los autores. Se trata de una obra densa, que peca de amplitud de temáticas, siendo las concernientes a la religión las que ofrecen una visión más sistemática de la problemática actual, vista desde aspectos complementarios. Son también los trabajos más interesantes, mientras que las referencias a la metafísica y la filosofía del sujeto están más dispersas y menos vinculadas entre sí.

Juan A. Estrada

SCHOPENHAUER, A., *El arte de sobrevivir*, Herder, Barcelona 2013, 142 p., ISBN 978-84-254-2781-7.

Precedido de una buena introducción que presenta la biografía de Schopenhauer, a cargo del editor Ernst Ziegler, se ofrece una selección de reflexiones de Schopenhauer, tomadas "De las diferencias entre las distintas edades de la vida" y una "Antología" que recoge lo más fundamental de sus obras completas en torno al concepto de la vida, su definición, objetivo, el momento presente, el apego y ajetreo de la vida, su sentido, el sufrimiento, la vida y la muerte, etc. En ellas se ofrece un amplio muestrario de la concepción pesimista del filósofo, de su vitalismo contrapuesto al intelectualismo racionalista, de su estilo literario y de los principios fundamentales de su concepción del mundo y del hombre. Las notas finales y una selección de fuentes y de bibliografía completan el estudio, que puede servir como introducción global a una de las corrientes filosóficas que más influjo tuvieron en el siglo XIX y que siguen teniendo resonancia en la actualidad, vinculadas a una filosofía de las pasiones y de la vida. Juan A. Estrada

SHAH, T. (ED.), *Libertad religiosa. Una urgencia global,* Rialp, Madrid 2013, 187 p. ISBN 978-84-321-4278-9.

Este libro es fruto de una preocupación común a todos los que han colaborado en su confección, que es la preocupación por el futuro de la libertad religiosa en el mundo, seriamente conculcada con frecuencia en el presente y seriamente amenazada en el futuro de la humanidad. Una primera parte está dedicada a analizar la base sobre la que apoyar la libertad religiosa, mientras que la segunda parte se centra en la libertad religiosa en relación con los asuntos internacionales. Como primeros temas se tratan la naturaleza propia de la religión, así como la base antropológica sobre la que se basa la libertad religiosa. A continuación se analiza el argumento político, sobre todo resaltando que la libertad religiosa está estrechamente ligada a otras libertades. En el argumento moral se subraya que la religión no es un fenómeno cultural de la sociedad, sino un fenómeno de alcance universal, enraizado en la misma naturaleza humana, estrechamente vinculado con la dignidad y la integridad de la persona. En este momento se aprovecha para reivindicar el derecho que tiene toda persona a explorar la verdad sobre el orden invisible, abrazar la verdad sobre ese orden y a expresar la verdad sobre ese orden. Todo ello desemboca en una conclusión de gran importancia: la religión es un bien valioso y especial, que exige respeto por parte de todos. Al llegar a este punto se comparan los argumentos a favor de la libertad religiosa, desde el punto de vista de judíos, cristianos y musulmanes, para acabar esta primera parte con el reconocimiento global de la religión como algo distintivo del ser humano, entre otras razones porque las tres grandes religiones subrayan el hecho de que Dios quiere ser reconocido, adorado y servido libremente, no como fruto de coacción. De cara a los asuntos internacionales se subraya el argumento estratégico que consiste en constatar que los extremismos religiosos que está sufriendo en la actualidad la humanidad se deben en gran parte a una represión religiosa previa que ha suscitado estos movimientos reactivos como defensa de la fe. Al mismo tiempo que se reconoce la extraordinaria dificultad que supone para la religión musulmana el reconocimiento de la libertad religiosa ajena, en estas páginas se propugna como algo altamente beneficioso el que se pudieran crear estados musulmanes democráticos de ideas moderadas, cuando lo que se contempla es

precisamente todo lo contrario en los países musulmanes, sin que parezca estremecerse el mundo occidental democrático ante esta realidad inquietante. En concreto se suministra toda una batería de recomendaciones al gobierno de los Estados Unidos, se supone que como ejemplo para otros países democráticos, con vistas a procurar que se ensanche el horizonte de la libertad religiosa en el mundo. A todo esto se suma el que la libertad religiosa se enfrenta a un número creciente de amenazas en occidente, promovidas por jueces, políticos y poblaciones enteras, que intentan relegar la realidad religiosa al margen de la vida pública. De esto se ofrecen unos cuantos ejemplos significativos. En conjunto este libro será muy útil para quien desee contemplar los diversos aspectos que afectan a una realidad tan importante en la vida como es la religión, así como para analizar los medios más coherentes y eficaces para que pueda garantizarse su libre ejercicio en cualquier país del mundo. Trinidad Parra

STRUYF, D.-POTTIER, B., *Psychologie et spiritualité. Enjeux pastoraux*, Lessius, Bruxelles 2012, 317 p. ISBN 978-2-87299-220-1.

Hoy día las relaciones entre psicologçía y espiritualidad constituye un tema recurrente en las publicaciones de libros o artículos y en la preocupación de muchas personas que se mueven en estos campos. De modo particular, dentro del ámbito de la espiritualidad, existe un interés por lo psicológico que, frecuentemente da pie a una auténtica psicologización de la vida espiritual y de los métodos de acompañamiento. La exaltación narcisista del yo que caracteriza a la sociedad posmoderna y la preocupación por el desarrollo y crecimiento personal parecen dejar también su marca en algunos enfoques de la vida espiritual, confundiendo a ésta con un mero camino de realización y perfeccionamiento personal. Por ello es más de saludar la aparición de este volumen que comentamos en el que se afrontan las relaciones entre los dos campos, sus conexiones, sus especificaciones y también sus diferencias.

Los autores son un psiquiatra y psicoterapeuta, Dominique Struyf, madre de cinco hijos y dedicada a una atención de problemas infantiles y juveniles, cercana también a los ámbitos de la vida consagrada y Bernard Pottier, jesuita, teólogo, filósofo y psicólogo, profesor de teología en Bruselas y pastoralista en una parroquia de la diáspora portuguesa en Bélgica. Ambos son miembros de la A.I.E.M.P.R. (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos), en la que colaboran asiduamente en sus trabajos y congresos.

Los autores nos ofrecen una importante y, en la actualidad, por lo dicho más arriba, una más necesaria que nunca clarificación de los objetivos, métodos y relaciones existentes en ambas dimensiones de la vida que, esencialmente relacionadas en el sujeto, comportan, sin embargo fines específicos que no se han de confundir. Ambas dimensiones tienen algo que decir del ser humano partiendo, sin embargo, de puntos de vista diferentes.

Se trata en la obra de establecer un diálogo entre los dos discursos, sin hacerles perder su identidad, sus particulares objetivos, sin venir a caer en confusiones ni escisiones infundadas. Para ello, en cada capítulo encontramos una exposición en la que se alternan los dos autores, en los que, además, se insertan breves diálogos que sobre el mismo tema pueden mantenerse. El enfoque básico en el campo psicológico es psicoanalítico e ignaciano en el campo de la espiritualidad.

Inician un primer capítulo en una obligada definición de lo que se puede entender por vida espiritual y por vida psíquica para pasar a clarificar las relaciones y diferencias existentes entre ambas dimensiones y, consecuentemente,

en los modos de abordar y operar en un campo y en otro: psicoterapia y acompañamiento espiritual.

Se pasa en un segundo capítulo a ofrecer una información precisa y clarificadora para los no especialistas de lo que supone la construcción del psiquismo humano en sus relaciones con los demás y, a partir de ahí, de la influencia de esos factores relacionales en la elaboración de las imágenes de Dios, tal como se pueden dejar ver en la Biblia, la liturgia y el camino espiritual.

Junto a las imágenes de Dios, el tema del sufrimiento, la culpa y el perdón constituye el otro gran tema en las relaciones entre psicología y espiritualidad y, sin duda, uno de los más complejos también. A él se dedica el tercer capítulo en el que se esclarecen mutuamente aspectos de la reflexión psicológica y la espiritual: el tema del mal está omnipresente en toda terapia así como en la doctrina cristiana de la salvación. La problemática del odio y la agresividad y del perdón son elucidados en el papel que pueden jugar tanto en orden a la salud psíquica como a la la enfermedad. Capítulo éste particularmente clarificador en un terreno que tan fácilmente se presta a la oscuridad y en el que se examina lúcidamente el papel positivo y negativo de los sentimientos de culpabilidad y la repercusión de ambos en la vida espiritual. Se advierte así, por ejemplo, que el sacramento de la reconciliación ni puede limitarse a promover un desarrollo psicológico, ni tampoco el arrepentimiento y la contricción delante de Dios deben considerarse siempre y sin más como fruto de un sano sentimiento de culpabilidad.

El cuarto capítulo se centra en otra cuestión importante de la vida psíquica y de gran relevancia en la vida espiritual: el celibato (consagrado o no) y la vida de pareja. En ambos campos el sujeto se ve confrontado a un trabajo psíquico de sublimación, que cuando no acierta a realizarse de modo conveniente se convierte en fuente de enfermedad o perversión. La sexualidad de la pareja puede iluminar una opción celibataria y, por su parte, el compromiso de los religiosos en sus tres votos tendrían también mucho que enseñar sobre las posibilidades psíquicas del ser humano. De destacar en este capítulo es el rigor y la claridad expositiva en un tema tan complejo en psicoanálisis como es el de la sublimación, iluminado desde la perspectiva de esa gran figura de la psicología de la religión que es Antoine Vergote.

El capítulo siguiente reflexiona sobre la Eucaristía como capítulo central de la experiencia cristiana y en los aspectos relacionales a los que este sacramento nos invita.

Un último capítulo se centra en el mundo de creencias que impregnan tanto la vida espiritual como la psíquica y sus funciones en ambos ordenes. Se resalta cómo, sobre todo a través de una pedagogía espiritual ignaciana, la fe cristiana puede y debe constituirse en una ayuda para el cuestionamiento de las creencias ilusorias. De particular interés es el apartado dedicado por B. Pottier al tema de las apariciones y revelaciones, con análisis concretos de algunas visiones de Ignacio de Loyola, inspirados en ese otro gran psicoanalista y teólogo jesuita que fue Louis Beirnaert.

Un cuadro de las cuatro actitudes fundamentales que caben señalar entre psicología y espiritualidad cierran la obra: Destrucción, ignorancia, dominio o, finalmente, de modo ideal, respeto mutuo en el reconocimiento de la propia identidad y de la identidad del otro.

Resalta el interés de la obra la ilustración de la teoría con una multiplicidad de casos concretos, tanto de carácter clínico como pastoral, así como una cuidada bibliografía que recoge las aportaciones más importantes en este campo, sobre todo del área francófona. Carlos Domínguez

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Lettres d`Hastings et de Paris 1908-1914. Introduction par Henri de Lubac, sj*. Oeuvres complétes, XLIV, Cerf, Paris 2012, 334 p. ISBN 978-2-204-08911-1.

Se trata de una reproducción de la edición de Aubier-Montaigne, 1965. Se recogen aquí las cartas escritas en el periodo posterior a su estancia en Egipto, cuando Teilhard llega ya a los treinta años. Están dirigidas a sus padres por lo que aportan fundamentalmente los detalles de su afectuosa relación. No todas las cartas de este período tienen importancia de primer plano en todos sus detalles pero, como dice De Lubac, de un gran hombre la gente quiere conocerlo todo. Por ello De Lubac estableció un acuerdo con la familia de Teilhard para hacer una publicación integral, omitiendo únicamente algunos detalles concretos referentes a terceros. Durante el periodo que abarcan estas cartas Pierre Teilhard vive en Inglaterra, en el escolasticado de los jesuitas de Ore Place, cerca de Hastings, hasta 1912 que es enviado a Paris para estudiar ciencias naturales. En estos años también se encuentran referencias a sus inquietudes científicas y noticia de algunas realizaciones. Para quien esté familiarizado con sus obras no cabe duda de que estos detalles diarios y familiares le acercarán más a aspectos entrañables de su personalidad tanto en las cuestiones científicas como en su espiritualidad, no menos admirable y valiosa. E. Borrego

THÖRNER, KATJA, *William James'Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Kohlhammer, Stuttgart 2011, 240 p. ISBN 978-3-17-021718-8.

"El concepto de Williams James sobre una fe racional en base a una experiencia religiosa" busca mostrar el desarrollo de la concepción de fe en el sistema de James. Partiendo de la dimensión ético existencia de la fe religiosa y de su justificación antropológica se busca mostrar la racionalidad de la fe y su correspondencia a las necesidades humanas. Thörner muestra las etapas del planteamiento de James desde los "Principios de psicología" (1890), pasando por su conocido "La voluntad de creer" (1896), hasta las "Variedades de la experiencia religiosa" (1902) y la obra final de "Un universo pluralista" (1909). Lo más interesante del estudio es el enfoque metafísico, en lugar del habitual enfoque psicológico, que integra la racionalidad de la fe y la presunción de realidad de la experiencia religiosa en un sistema plural en el que hay una pluralidad de dioses finitos en el marco de un panteísmo psíquico. Es muy reducido el espacio que se concede a los procesos de conversión, base de las variedades de la experiencia religiosa, y se echa de menos una mayor contextualización filosófica. El estudio es más expositivo y descriptivo que crítico filosófico, aunque se muestran esporádicamente algunas de las tensiones y ambigüedades de James. Ofrece una perspectiva general que posibilitan tener una visión de conjunto de su pensamiento y que constituyen el trasfondo en el que hay que leer las experiencias religiosas.
Juan A. Estrada

TIRADO SAN JUAN, V., *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética,* Universidad San Dámaso, Madrid 2013, 225 p. ISBN 978-84-15027-33-1.

El autor tiene interés en presentar la estética, concebida y puesta en práctica como un momento de la filosofía primera. Desde esta perspectiva estética emprende su estudio del pensamiento de Platón y Aristóteles. En pura pe-

dagogía, empieza por investigar en torno a la idea de la estética como disciplina filosófica, para analizar sucesivamente la estética de Platón y la de Aristóteles. Entre las metas que se propone está la de revalorizar la estética como un componente fundamental de los pensadores de todas las épocas y no como un mero apéndice de la ontología o la antropología, como acabó siendo considerada en otros tiempos. Según opinión del autor esto es lo que ha impedido que se desarrolle una reflexión epistemológica sobre la naturaleza, el objeto y el método de la estética, al mismo nivel que en la antropología, la ética o la ontología. Por si faltaba algo el cientifismo en que han caído algunas corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo ha agudizado el problema de saber en qué consiste realmente la estética. Es verdad que el pensamiento actual ha experimentado un verdadero auge sobre cuestiones estéticas, pero la propia naturaleza de la estética y la teoría en torno a ella siguen envueltas en confusión. El autor intenta aportar claridad en toda la confusión que rodea en la actualidad a la estética, ya que unos la consideran una especulación en sentido débil de la palabra, otros la reducen a una reflexión sobre las producciones fácticas del arte en la historia y hasta hay quienes piensan que todo lo relacionado con la estética y la belleza no es más que una aportación contingente e histórica de nuestra peculiar cultura teológico-metafísica. La primera parte de este estudio intenta poner algo de orden en los conceptos, reivindicando una concepción fuerte de la filosofía en general y de la estética en particular. Por ello en este estudio se incardina la estética en el núcleo duro de la filosofía, lo que supone que hay que considerar los avances en la filosofía de la belleza y del arte como experiencias fuertes de la razón humana a lo largo de la historia. En este punto es donde el autor refuerza más su pensamiento afirmando que no puede hacerse filosofía en serio (y tampoco estética), sino en el marco común a todos los grandes pensadores, tradiciones y escuelas, que es para él el marco de una *philosophia perennis*. Para reforzar su planteamiento recurre al pensamiento de dos grandes filósofos, de autoridad indiscutible, como son Platón y Aristóteles. Cree que no puede haber un verdadero progreso filosófico más que en la medida en que el pensador se hace creadoramente cargo de la tradición que lo precede, ateniéndose a la perspectiva contemporánea de cada uno de los autores del pasado. Para lograr mejor esto se ofrece un diálogo comparativo entre Platón y Aristóteles, diálogo sin cortapisas, que se extiende a comparaciones con otros autores contemporáneos o de otras épocas. No es que esté de acuerdo con todas las conclusiones de ambos filósofos, pero sí aprovecha en gran medida su pensamiento para llegar a sus propias conclusiones. Con todo lo expuesto se reafirma el autor en su convicción de que la reflexión estética es inseparable de las reflexiones ontológicas, antropológicas y teológicas, alineándose así con las disciplinas que constituyen el núcleo más importante de la filosofía. Trinidad Parra

VATTIMO, G.-ZABALA, S., *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona 2012, 280 págs. ISBN 978-84-254-2848-7

Detrás de este libro hay otros dos: uno de Gianni Vattimo (*Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era*, de 2007), que propone la necesidad de una revisión del comunismo; otro de Santiago Zabala, su discípulo italiano (*Los remanentes del Ser: ontología hermenéutica después de la metafísica*, de 2009), que destaca la naturaleza progresista de la hermenéutica. Esta nueva obra, que firman

ambos, busca una síntesis entre la revisión del comunismo y la aportación de la hermenéutica. Fue Heidegger quien afirmó la dificultad de toda metafísica y de su pretensión de llegar a una verdad objetiva. Por eso la metafísica es considerada por los autores como la filosofía de los vencedores, de los que poseen el poder, de los que no desean que nada cambie y se aferran para ello a una verdad que pretenden objetiva. También el comunismo cayó en estos errores cuando se convirtió en instrumento de dominación: y por eso fue criticado por sus detractores, como a la hermenéutica se la tachó de terminar en puro nihilismo.

Pero la hermenéutica se ha convertido en la filosofía de los débiles, que se resisten a aceptar la realidad que pretenden imponerle y buscan abrirse a otras interpretaciones posibles y alternativas. El comunismo, por su parte, es la alternativa política al capitalismo neoliberal (al que los autores llaman "democracia emplazada") y su pretensión de verdad objetivada. Cuando comunismo y hermenéutica se unen, la resultante significa la disolución de la metafísica, la deconstrucción de las demandas objetivas de verdad; y el comunismo, desde la debilidad que le acarreó el haber sucumbido al poder del capitalismo, se muestra ahora capaz de ofrecer resistencia y de proponer alternativas.

Cuando Vattimo y Zabala quieren concretar este comunismo pasado por la hermenéutica relativizadora, vuelven los ojos a los gobiernos comunistas elegidos democráticamente de América Latina, como es el caso de Hugo Chávez, de Lula, de Evo Morales. Comunismo hermenéutico es la propuesta de una concepción de la existencia para aquellos que no quieren ser esclavizados en y por un mundo totalmente organizado, incapaz de concebir que las cosas puedan ser de otra manera. Pero esta propuesta excluye la revolución por la violencia que, a la postre, solo conduce a una mayor represión (como ocurrió con las revoluciones rusa y china). Ildefonso Camacho

VATTIMO, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona 2013, 254 p. ISBN 978-84-254-3116-6.

El autor presenta esta serie de escritos, que por su brevedad pueden considerarse ensayos, como él mismo llamó a estos y a otros muchos escritos suyos (en realidad fue bastante conocido como escritor de ensayos). Estos que presenta aquí, al margen de la clasificación que hagamos, Vattimo los considera en conjunto como «un trabajo de reflexión nada sistemático», realizado a lo largo de más de treinta años, sobre diversos temas que quedaron agrupados (aunque no todos en la misma medida relacionados) bajo un título sugestivo, *la disolución de la objetividad o de la realidad misma*. Inicialmente, confiesa el autor, pretendía hacer unos cursos relativamente sistemáticos; pero el proyecto se fue quedando en las meras etapas iniciales y es precisamente de esta forma suelta, pero probablemente más fiel a los diversos momentos de creación, como ha preferido presentarlos en este volumen, añadiéndole algunos ensayos más de este tiempo que no han sido publicados formalmente sino en conferencias o como actas de congresos. Esto determina que algunos temas tengan más el carácter de anotaciones que el de textos acabados. Los dos núcleos más extensos, *Las lecciones de Lovaina* y *Las lecciones de Glasgow*, no los encuentro tampoco como formando una estricta unidad temática, y lo que sigue, el autor mismo lo incluye como un largo *apéndice* respecto a las antiguas lecciones de Lovaina y Glasgow que forman el cuerpo central. Hay que decir que el verdadero nexo, visible o no, es exactamente lo que Vattimo afirma en las primeras líneas de la introducción y acabo de referir: una reflexión sobre la disolución

de la objetividad o de la realidad misma. Son reflexiones que lo abocan a una hermenéutica inspirada en Heidegger y Nietzsche, acentuando la pretensión de hacer una filosofía del diálogo en una especie de *koiné*, es decir, de un lenguaje que él considera común ya propio de gran parte de la filosofía contemporánea, lo que tal vez a algún lector podría resultarle un tanto disperso o aleatorio y a otros, por esto mismo, más interesante por sí mismo. Los artículos que no entran en los dos grupos correspondientes a los cursos citados los reúne bajo un apartado general que titula *Apéndice*. Al final nos deja envueltos en los vaivenes de la perspectiva hermenéutica, una evolución sugestiva de anteriores *subjetivismos* o donde se sustituye tanto la negación de una realidad objetiva como la afirmación acrítica de una objetividad, por la convicción de que todo lo que afirmamos de la realidad se basa realmente en una *interpretación* que hacemos de ella. Vattimo, sin embargo, creyó con ello ir más allá de Nietzsche y de su «rueda del ser» al poner «una más dura acentuación del inevitable resultado nihilista de la hermenéutica tomada en serio». Y, desde luego, la tesis fundamental permanece intacta: «No se puede en absoluto pensar que las cosas, el Ser, "estén" de algún modo: interpretación y cosas y Ser son parte del mismo acontecer histórico» (pág. 240). E. Borrego

VIKTOR, E. F., *Sincronización en Birkenwald. Una conferencia metafísica,* Herder, Barcelona 2013, 96 p. ISBN 978-84-254-3058-9.

Viktor Frankl compuso este texto poco tiempo después de haber dejado atrás su experiencia como prisionero de los campos de concentración nazis. Estuvo internado en Theresienstadt, al norte de Praga, luego en Auschwitz, Türkheim, Kauferin y Dachau. El título de la obra es producto de una ficción, de la fusión de las palabras *Buchenwald* y *Birkenau*. El texto lo escribió de un tirón, en unas pocas horas, a toda velocidad, aprovechando su dominio de la taquigrafía y su contenido es producto de una inspiración tan elevada que, en una segunda lectura del texto, había pasajes que él mismo no lograba reconocer como propios, a pesar de haberlos escrito. *Birkenwald,* en alemán, significa *Bosque de abedules*. Fuera pretendido o no por Viktor Frankl, el abedul significa la regeneración del campo, la continuidad de la vida tras la tragedia. Algo que simboliza de manera especialmente acertada el contenido de estas páginas: que el hombre siempre es capaz de sobreponerse a la tragedia, por dura que sea. El texto tiene formato teatral y se publica en la forma más parecida a como lo concibió su autor. Viktor Frankl expresa su opinión de que dos guerras mundiales han acabado con cualquier clase de fe en el mundo. Sus interlocutores (Sócrates, Kant y Spinoza) intentan, por sugerencia de Sócrates, hacer algo para elevar a la humanidad de la postración en la que se encuentra. Desean crear en la gente el apetito de la verdad, ahora que nadie cree ni siquiera que la verdad exista. En un momento dado piensan que el arte, con sus ficciones, puede resultar más útil para este fin que la realidad misma, ya que a través de la representación teatral podrán digerir mejor la dureza de la vida, que si se utilizan consideraciones. Al utilizar las obras teatrales los tres filósofos piensan que sería bueno hacer comentarios que ayudaran a la gente a superar su desencanto. Sócrates pretende que el ser humano comprenda que, aun estando en el infierno, nunca deja de ser un ser humano. La persona que nunca pierde la esperanza es la que acierta a la hora de enfrentarse con situaciones tan infernales como las que le tocó vivir a Viktor Frankl. Es sugerente la forma de escenificar estas reflexiones, guiadas por el grupo de los tres filósofos, y compartidas por unos

cuantos prisioneros de un campo de concentración, además de un par de ángeles. Mensaje profundo de que el hombre es indoblegable por las dificultades que pueda encontrar en su existencia, siempre que siga teniendo esperanza y se apoye en lo mejor de sí mismo. Ignacio Jiménez

Historia

BECKER, ST.-STUDT, CH. (EDS.), *"Und sie werden nicht mehr frei sein ihr ganzes Leben"*, Lit, Berlín 2012pp., 282, ISBN 978-3-643-11892-9.

"Y no serán más libres en toda su vida". Estas palabras de un discurso de Hitler el dos de diciembre de 1938, dan el título a este volumen fruto de unas jornadas dedicadas al estudio de la red institucional e ideológica del Nacionalsocialismo. El núcleo de la investigación lo ofrece el subtítulo, "Función e importancia del Partido Nacionalsocialista obrero alemán, de sus miembros y asociaciones dependientes en el tercer Reich". Las diversas contribuciones ofrecen una perspectiva de conjunto sobre la estructura ideológica del régimen nazi: los conflictos de los escritores (R. Kunze), el papel del partido como guía protectora del pueblo U. von Hehl), la violencia de su "sección de asalto (SA)" (D. Siemens) y de las "escuadras de defensa (SS)" (B. Hein), el funcionamiento de las juventudes hitlerianas (G. Miller-Kipp), el servicio de trabajo del Reich (M. Seifert), "el cuerpo de organización militar (NSKK)" (D. Hochstetter), "el frente del trabajo alemán (DAF)" (M. Schneider), las disposiciones sobre el orden agrícola (U. Kluge), la política cultural (V. Dahm), la biopolítica de la unión de médicos (R. Forscbach), la escenificación de Nürenberg por Leni Riefenstahls (Y. Karow). la oraganización de mujeres para la prevención de la raza (L. Wagner) y finalmente la organización para el bienestar de la población nacionalsocialista (M.L. Recker). Son estudios históricos muy concretos, que iluminan aspectos de la estructura institucional generada por el régimen nazi. Se echa de menos algún trabajo que ofrezca una visión de conjunto de las distintas aportaciones, aparte de la breve introducción a cargo de los editores, que sólo enumera los trabajos y autores, de los que se ofrece una breve indicación al final. Juan A. Estrada

CHAPARRO, S., *Providentia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 214 p. ISBN 978-84-8468-381-0.

El sentido providencialista impregna muchos tratados políticos de los siglos XVI y XVII en España: es esa convicción de que Dios tiene sus designios sobre este mundo y la historia, y de que el hombre puede llegar a descifrarlos estudiando las leyes de la naturaleza, la Palabra revelada y la misma historia. El análisis de esta dimensión providencialista de la política en el Barroco español es el objeto directo de esta obra. Pero tal estudio requiere también indagar los debates que dicha postura genera.

Por eso la obra que presentamos está dividida en tres partes. La primera estudia el término providencia, su historia desde el pasado antiguo y su aplicación a la política en algunos tratadistas significados de estos siglos, sobre todo el jesuita Juan de Nieremberg, a cuyos textos se recurre con frecuencia. Esta primera parte pone las bases para abordar otros temas conexos y cuyo encaje con esta visión providencialista no siempre es fácil. El primero de ellos

(segunda parte) es la forma de articular con este providencialismo algunos conceptos básicos de la política, concretamente la libertad y la ley. Ya los autores clásicos de la política moderna (Hobbes o Maquiavelo, por ejemplo) hacen de la libertad el núcleo de sus reflexiones, y no entendida solo en sentido negativo, sino positivo (como actuar políticamente). En una visión providencialista esto no se excluye, pero se subrayan los límites que suponen la autoridad, el bien común y la ley. Otro tema controvertido es la justificación de la guerra (tercera parte), que desde una lectura providencialista es expresión de la lucha cósmica entre el bien y el mal. Ahora bien, la tradicional reflexión sobre la guerra justa, que ya encontramos en San Agustín, se torna en guerra santa en manos de los providencialistas.

Todo este estudio sobre el providencialismo político y sus consecuencias no se podría valorar en sus dimensiones justas sin tener en cuenta otras corrientes de pensamiento radicalmente opuestas a él. Todas ellas tienen su expresión más acabada en el maquiavelismo. La autora de este trabajo se ocupa siempre de contraponer estas dos grandes líneas de pensamiento político. Eso enriquece considerablemente su trabajo y ayuda a comprender mejor cómo fue en sus orígenes la gestación del pensamiento político moderno y contemporáneo.

Ildefonso Camacho

De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX), XXXIX Semana de Estudios Medievales, Estella 17-20 de julio de 2012, Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 582 p. ISBN 978-84-235-3336-7.

Este volumen contiene las aportaciones de una semana de estudios medievales en Estella, en la que se ha prestado especial atención a la reflexión sobre la época que transcurre entre los siglos VII y IX, intentando sacar a la luz de manera preferente las circunstancias políticas, sociales, económicas y culturales que rodearon los tiempos de las conquistas y de los asentamientos, sin olvidar las diversas comunidades religiosas y étnicas que coincidieron en los territorios de la Europa occidental. En esta semana de estudios se intenta, una vez más, profundizar en los temas y problemas que interrogan desde el pasado medieval a las inquietudes y preocupaciones del presente, con lo que se busca lo que la historia puede ofrecer como maestra, para iluminar los problemas complejos de nuestra época. El contenido del volumen atestigua que se contó con los especialistas más prestigiosos sobre los siglos examinados. Todos los temas son de alto interés, como podrá comprobar cualquiera que se asome a sus páginas. El encuentro entre la cristiandad representada por Carlomagno y el Islam se abre a los contactos a mitad de camino entre la guerra y la paz, entre la diplomacia y la negociación. Un estudio está dedicado expresamente a ‘Abd al-Malik, por la importancia de su persona como primer califa del Islam. Todo lo relacionado con la dinastía que siguió a Pipino el Breve, así como con la dinastía carolingia, viene examinado a la luz de las iniciativas territoriales de un soberano que se consideraba afectado por responsabilidades escatológicas. Otro estudio se centra en la ciudad de Toledo, como ciudad emblemática que fue para los visigodos, así como lo fue también posteriormente para los omeyas. Los paradigmas interpretativos más de moda en la arqueología medieval española son presentados como posibles castillos en el aire. Uno de los estudios se centra en un tema algo perturbador, como es el intento de comprender qué elementos contribuyeron al fin del reino visigodo de Toledo. Los árabes y la arabización constituyen un tema en cuyo fondo se puede ver la militari-

zación de los Abasidas, disminuida enormemente en Al Andalus, en donde se limitó básicamente a la protección de las fronteras, conservando la sociedad arabizada una estructura tribal, heredada de la conquista árabe-bereber. Los primeros tiempos desde la arqueología, que son los situados entre los siglos VII y IX, son examinados, subrayando el hecho de que en la actualidad resulta ya imposible hacer historia sin el concurso de la arqueología. Otro ámbito de gran interés, el del mozarabismo, se estudia desde el punto de vista de su formación y de la remodelación de la península ibérica entre los siglos VIII-IX. Una aportación concreta analiza la circulación monetaria en época de cambios. El hallazgo de una necrópolis establecida con ritual islámico, nada menos que en la Plaza del Castillo de Pamplona (Navarra), arroja luz sobre el hecho de que la islamización del norte peninsular fue mayor de lo que se había creído hasta el momento. El territorio de Asturias, junto con la ciudad de Oviedo, son objeto de atención para analizar el poder del pasado en el origen del reino de Asturias. Una colaboración está dedicada específicamente a los cambios económicos y a los cambios sociales en la Europa occidental durante la alta edad media. Para completar el volumen se ofrece al lector una aproximación bibliográfica de gran valor sobre el tema general de esta semana de estudios tan valiosa para el enriquecimiento historiográfico medieval. Antonio Navas

DI TOLEDO, G., *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrá,* Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2012, 718 p. ISBN 978-88-89094-88-4.

En este libro encontramos una monografía completa, dedicada a san Julián de Toledo, autor del *Prognosticum futuri saeculi,* su obra principal de hacia finales del siglo VII, juntamente con la primera traducción integral en italiano de esta obra, que es la principal del arzobispo de Toledo. La obra en sí está dividida en tres partes: el origen de la muerte humana; el estado de las almas entre la muerte y la resurrección y la resurrección universal al final de los tiempos. Julián escribió muchas otras obras sobre temas diferentes del que inspira el tratado que se presenta aquí. Escribió sobre dogmática, exégesis, historia, liturgia y gramática. Pero la obra presente es la única que dedicó a temas y cuestiones escatológicos, utilizando una metodología innovadora, de carácter en cierto modo científico, y que contrasta con el discurso teológico de los siglos precedentes. Además es la primera obra verdaderamente sistemática sobre todo lo que atañe a la escatología cristiana. Por eso no tiene nada de particular que se considere a san Julián de Toledo como el verdadero padre de la escatología sistemática cristiana. Junto al texto latino se ofrece la traducción italiana, con la novedad respecto a una edición inglesa anterior, del mismo autor, de presentar el texto latino en edición crítica, en paralelo con la traducción italiana. La monografía que precede a la edición propiamente dicha es de una gran valía. Está dividida en cuatro partes: la primera está dedicada al ambiente histórico, político y religioso de la España visigoda en la que nación y vivió Julián de Toledo; la segunda analiza su vida y sus obras, la tercera se centra en la obra que aquí nos ocupa, el *Prognosticum futuri saeculi,* con todos los detalles históricos relacionados con ella y con su autor; finalmente, la cuarta contiene un comentario teológico completo de la obra, con atención especial al misterio de la muerte, a la llamada escatología intermedia y a la corporeidad humana tal como se vivirá en la eternidad. De gran interés son también las cartas que envía el obispo Idacio de Barcelona a Julián de Toledo y a Suntfredo, obispo de Nar-

bona y que sirven como prólogo al texto original. La bibliografía que completa el volumen, de una gran amplitud, está organizada por temáticas concretas, con lo que su consulta se hace mucho más asequible al lector o al investigador. En conjunto una gran aportación a la edición de fuentes de la historia de la fe cristiana, completada con un estudio profundo del autor, de su mentalidad y del tiempo en que le tocó vivir. Antonio Navas

EINAUDI, M., *Scritti sulla politica europea 1944-1957. A cura, con introduzione e traduzione di ANDREA MARIUZZO*, Leo S. Olschki editore, Firenze 2013, 296 p. ISBN 978-88-222-6234-9

Miembro de una influyente familia italiana e hijo del que fuera segundo presidente de la República Italiana (Luigi Einaudi) entre 1948 y 1955, Mario Einaudi (1904-1994) tuvo que abandonar pronto su país por resistirse a aceptar la ideología fascista. Prácticamente toda su vida intelectual transcurrió en Estados Unidos, sobre todo en la Cornell University, donde fundó el Centro de Estudios Internacionales, que poco antes de su muerte (en 1991) pasaría a llamarse "Mario Einaudi Center for International Studies". Mario Einaudi fue ante todo un pensador político, que comenzó su vida especializándose en el pensamiento de Burke y que evolucionaría luego hacia una síntesis del liberalismo y la democracia cristiana. El contacto con Luigi Sturzo, durante los años del exilio de este, sería determinante en este proceso. Estaba hondamente convencido de que Estados Unidos y Europa tenían mucho que aprender recíprocamente. Su vida allí, pero con su corazón en Europa, orientaron sus estudios y publicaciones en este sentido con un marcado interés por la política comparada.

Los cinco textos que se han recogido en este volumen, precedidos de un amplio estudio introductorio, se publican por vez primera en italiano. Los tres centrales (que ocupan el segundo, el tercero y el cuarto lugar) formaron parte de un proyecto de investigación que él lideró: *French-italian Inquiry*, enfocado a dar a conocer la realidad política de estos dos países en Estados Unidos. Los temas que en ellos se abordan reflejan las preocupaciones centrales del momento. "Il comunismo nell'Europa occidentale" (1951) pretende explicar la presencia del comunismo en estos países, como una realidad que conviene siempre distinguir del comunismo de la Unión Soviética y su entorno; sale con ello al paso de los temores hacia un avance incontenible de comunismo en Europa occidental tras la segunda guerra mundial. El más extenso de los tres, "La Democrazia cristiana in Italia" (1952), se detiene en exponer los orígenes de este movimiento en tiempos de León XIII y sus dificultades para clarificar la relación con la Iglesia, para desarrollar después su reconstrucción tras la segunda guerra y su papel ya en el gobierno y en la elaboración de la constitución política de 1948. "Uno studio comparativo delle politiche di nazionalizzazione" (1955) se adentra en las nuevas funciones que se asignan al Estado tras el fracaso del liberalismo no intervencionista y dentro de los nuevos modelos de organización política y socioeconómica que se van configurando tras la guerra.

Los otros dos textos incluidos en este volumen también fueron publicados en inglés. "Questioni e schieramenti politici nell'Italia di oggi" (1944) defiende cuando Italia está apenas saliendo de la experiencia fascista, la necesidad de permitirle que evolucione hacia un régimen constitucional y democrático. "Problemi della libertà nell'Europa del dopoguerra, 1945-1957" (1958) se fija

en el recorrido de los procesos constitucionales en Francia, Italia y Alemania para un reconquista efectiva de la libertad como derecho.

Puede decirse que la lectura de estos textos más de medio siglo después de su primera publicación ayudan a comprender cómo Europa occidental (no solo Italia) superó la difícil coyuntura de los años del fascismo y de su más grave consecuencia, la segunda guerra mundial. Ildefonso Camacho

FELD, H., *Das Ende des Seelenglaubens. Vom antiken Orient bis zur Spätmoderne,* Lit Verlag, Münster 2013, XVI+983 p. ISBN 978-3-643-12200-1.

La creencia en la supervivencia del alma está en el origen de las creencias de todos los pueblos, hasta el punto de que forma parte del comienzo de la religión y de la cultura en todos ellos. Entre los cristianos se ha conservado viva esa referencia a una vida después de la muerte a través de los rituales funerarios, aunque éstos sufrieron una reducción radical con la llegada de los reformadores protestantes. Pero, incluso la Iglesia Católica, ha reducido de tal manera sus rituales fúnebres, que hay quien habla de un fenómeno de nuestra sociedad que podría describirse como *alejamiento de los difuntos*. También hay quien opina que, por este camino, se podría llegar a perder la creencia en la inmortalidad del alma, al menos entre los pueblos que han aceptado con más entusiasmo los avances de la psicología y la psicoterapia. Por eso resulta de gran interés investigar con toda seriedad los fundamentos profundos de dicha creencia, así como las variantes que ha ido presentando este tema en el pensamiento humano. En este sentido todos los relatos de la cultura europea, que hablan de un viaje al mundo inferior, tienen una gran importancia. En ellos se nos habla de una experiencia en la que se traspasa la frontera de la muerte. Igualmente, a las personas que han tenido la experiencia de bajar al mundo inferior o asomarse al superior, al cielo, se les concede una sabiduría superior a la del común de los mortales. Esta experiencia se considera que consiste en un proceso mental, con formas de expresión que se dan también en el ámbito del cristianismo, como puede comprobarse con el caso de Dante. En la Odisea se contiene uno de estos viajes al mundo inferior, en el que se muestra a las almas de los difuntos dotadas de una especial sabiduría, capaz de anticipar acontecimientos futuros relacionados con el destino de las personas. De entre las almas de los difuntos sobresalen en casi todos los casos algunas almas femeninas que llevan a cabo un cometido fundamental a la hora de juzgar las acciones buenas y malas de las personas. En estos relatos (especialmente en los religiosos) está presente también la cuestión de si esas almas tienen, por así decirlo, una especie de *hogar* en el que residen, y esto lo vemos aceptado de manera expresa o implícita. Esta afirmación tiene mucho que ver con el sentido de la vida y está presente en cualquier época de la historia. Es importante también tener en cuenta que la creencia en la supervivencia de las almas está íntimamente relacionada con la conciencia del propio yo, de manera que, cuando se pierde la memoria de las almas se corre el riesgo de que esto traiga consigo una pérdida de conciencia sobre la realidad propia. La invitación griega *conócete a ti mismo,* trae consigo inevitablemente la consecuencia de que debemos conocernos a nosotros, que somos mortales, frente a la divinidad, que es inmortal. Lo cual también supone que, si experimentamos nuestra unión con la divinidad, alcanzaremos la inmortalidad que le es propia. De ahí la creencia en la inmortalidad de las almas humanas. Esta creencia no nace con la cultura griega; está presente ya en la cultura del Antiguo Egipto, así como en otras

culturas antiguas de oriente. Pertenece por tanto al patrimonio de la humanidad desde el mismo momento en que el hombre empezó a pensar. En toda la tradición occidental se afirma constantemente la seguridad racional del hombre en sí mismo a través de las obras de Platón, Aristóteles, San Agustín, Anselmo de Canterbury, Hildegard von Bingen, Johannes Duns Scotus, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Francisco Suárez, René Descartes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel entre otros muchos. En nuestra tradición cultural occidental las almas (conjuntamente con Dios), no se limitan a ser sujeto y objeto del pensamiento, sino que forman parte central del culto. Cuando aparece la Ilustración decae rápidamente el culto a las almas, como consecuencia de la despreocupación por el mundo del espíritu, que muestra la nueva forma de pensamiento. La atención a la realidad de las almas decae de tal manera que lleva al desconcierto sobre la posibilidad de dar algún sentido al mundo en que vivimos. Y, cuando se aborda la cuestión del posible sentido de nuestro mundo, en muchas ocasiones no se pasa de un parloteo que no supera la calificación de insulso. En todo caso no va más allá de manifestar un complejo de realidades, difíciles de definir, que pertenecen a nuestra existencia actual. Toda nuestra cultura está impregnada de irreflexión y en ella el espíritu pensante y orientador va siendo sustituido por los poderes amorfos que son el capital y el mercado. Los sumos sacerdotes, los políticos, los científicos, los periodistas, van siendo sustituidos por inútiles escudriñadores de síntomas. Todo este estudio es de una gran profundidad y competencia, basado en un análisis exhaustivo del itinerario histórico que ha seguido la creencia en la existencia de las almas. Sus aportaciones históricas sirven de base sólida a las consideraciones de fondo sobre las trágicas consecuencias que acarrea a nuestra cultura la pérdida progresiva de la creencia en las almas y, en general en el mundo del espíritu. Miguel Gutiérrez

GESTRICH, A.-HURREN, E.-KING, S. (EDS.), *Poverty and Sickness in Modern Europe. Narratives of the Sick Poor, 1780-1938*, Continuum, London - New York, 2012, 278 p. ISBN 978-1441-11081-7.

Este libro explora un tipo de fuentes que hasta ahora había sido desconocido o minusvalorado en los estudios sobre el bienestar: las que reflejan la experiencia directa de los pobres y desvalidos. Hasta ahora dichos estudios se habían basado en las ofertas hechas desde la sociedad a los pobres o en las visiones de esa realidad de la pobreza desde fuera de ella. Evidentemente esta nueva perspectiva, que empieza a tomarse en consideración, sirve para equilibrar esas otras más tradicionales. Se trata de fuentes "narrativas" que ponen en relación con una experiencia de vida más directa, y, con frecuencia, poco elaborada: cartas de o a favor de los pobres, reportajes periodísticos, textos autobiográficos, demandas varias...

Pero los estudios recogidos en este libro delimitan más el colectivo analizado: los pobres que son víctimas de alguna enfermedad o dolencia. La documentación procedente de este grupo es abundante, y sin embargo son escasos los trabajos que se habían ocupado de ella directamente. Este colectivo presenta además problemas especialmente complejos para las instituciones que se ocuparon de él, ya sean de carácter legal o meramente caritativas. Y sin embargo es clave en el desarrollo de las primeras instituciones de socorro y beneficencia.

También el libro se circunscribe histórica y geográficamente. Se limita a una etapa histórica: la que precede al establecimiento del Estado de bienestar propiamente dicho (de ahí la fecha término, 1930), y por eso se ocupa de todo

el periodo durante el que nacieron y se desarrollaron las instituciones de asistencia y socorro. Geográficamente se ciñe a Europa, y más en concreto a estos países: Alemania, Austria, Dinamarca, España, Inglaterra, Irlanda y Suecia. Pero se trata siempre de estudios sobre circunstancias particulares: por ejemplo, las epidemias (como el cólera que azotó a Alemania y España entre 1830 y 1860), el suicidio, la falta de trabajo, etc.

En este terreno las Leyes de Pobres de Inglaterra y Gales son un referente obligado. Pero los estudios aquí recogidos muestran que no fueron las únicas en su género, aunque la atención a los pobres fue variada según diferentes contextos y necesidades. Esta variedad queda muy patente en la lectura del libro, que muestra un abanico rico en cuanto a instituciones (religiosas o no religiosas), tipo de fuentes o tipos de intervenciones emprendidas. Se pone de relieve que los pobres, especialmente los afectados por una salud limitada, fueron suficientemente atendidos (no siempre generosamente…), más movidos por la urgencia de las situaciones que por razones de principio (los derechos humanos de estas personas…). Pero no cabe duda que en este variado abanico de alternativas se va gestando un pensamiento que llegará a plasmarse en unos principios de carácter jurídico-político (los derechos sociales) y en instituciones públicas capaces de hacerlos realidad (el Estado de bienestar).

El libro concluye con un apéndice documental muy ilustrativo. Recoge 27 cartas de pobres (escritas en Inglaterra, casi todas en el primer tercio del siglo XIX), a las que se añaden cinco artículos sobre los pobres publicados en el *Copenhagen Evening Post* en la última década del siglo XVIII.

Ildefonso Camacho

KODER, J.-STOURAITIS, I., *Byzantine war ideology between Roman Imperial concept and Christian Religion, Acten des Internationalen Symposiums (Wien 19-21 Mai 2011),* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2012, 137 p. ISBN 978-3-7001-7307-6.

Al simposio, cuyas aportaciones se contienen en este volumen, concurrieron trece trabajos de investigación, acogidos a la iniciativa del Institute for Byzantine and Modern Greek Studies de la Universidad de Viena, con la financiación del Austrian Science Fund. Los investigadores no tuvieron ninguna limitación cronológica a la hora de escoger el tema de sus estudios. Pudieron escoger períodos de tiempo tan distantes entre sí como los siglos VI y XV, con lo que se favorecía el que los estudiosos pudieran utilizar su propia inspiración a la hora de escoger el objeto de su trabajo. Los organizadores del simposium se sienten satisfechos de que este planteamiento haya propiciado el que se hayan conseguido los buenos resultados que pueden comprobarse cuando se lee el contenido de estas páginas. Se ha intentado arrojar más luz sobre la interrelación y la interacción entre la ideología imperial y la ética religiosa a la hora de analizar los comportamientos bélicos de Bizancio. También ha sido objeto de atención la actitud del *homo byzantinus* respecto a la guerra y la paz. Se han considerado una buena cantidad de problemas relacionados con las cuestiones más importantes del carácter religioso de que estaban revestidas las guerras bizantinas. También ha interesado la relación entre la ideología política romana y la realidad social, cuando se trataba de temas de guerra o de paz, así como la actitud general de la sociedad romana oriental respecto a la guerra. Cuando se aborda la guerra planeada por el emperador Heraclio contra el imperio sasánida o los árabes musulmanes, se recurre a fuentes de origen diverso, como son las

griegas, las armenias y las árabes, para una mayor garantía de objetividad. Es tratado de forma específica el comportamiento de Constancio II, como emperador de Bizancio, tanto con el Reino Lombardo como con la Iglesia Romana. Se tienen en cuenta las revueltas internas provocadas por los defensores de las imágenes sagradas, a causa de la iconoclastia en tiempos de los emperadores León III y Constantino V. Un concepto que se maneja en la época es el de *guerrero santo,* como muestra de una frontera acrítica en la que se manifiesta un fenómeno social de mucha importancia. Se da cuenta de dos arengas dirigidas a sus soldados por el emperador Constatino VII Porfirogénito. Son analizadas también las *Res gestae Saxonicae,* para dar cuenta de su terminología de tipo militar. La clase selecta de Bizancio es presentada también (en su momento de mediados del siglo XII), dando a conocer su pensamiento ideológico y político. En el caso del emperador Manuel I se demuestra que no tuvo la intención de conducir ninguna cruzada contra los turcos seldjúcidas, sino que lo único que procuró fue recuperar los territorios bizantinos perdidos con anterioridad. Queda claro que los bizantinos del siglo XIII consideraron enemigos a los *latinos* de forma prioritaria por argumentos morales, sin influirles prácticamente nada los argumentos nacionales o religiosos. En la última fase del imperio bizantino los criterios y la mentalidad respecto a la guerra cambiaron sustancialmente, debido a las nuevas circunstancias en que se encontraba un imperio en fase residual. Otro descubrimiento notable nos ilumina sobre el hecho de que la proporción de soldados profesionales en el ejército bizantino era mucho mayor de lo que se había pensado con anterioridad. El último de los estudios compara los términos *guerra santa, cruzada y jihad,* con la conclusión de la autora de que no hay forma de ponerse de acuerdo en cuándo una guerra es santa y cuándo una guerra es justa. Para ella la guerra santa sería una subcategoría de la guerra justa. Todo el volumen lleva al lector a sumergirse en la realidad político-religiosa del imperio bizantino, en el que ambos sectores están tan entremezclados, como para que su diferenciación no sea precisamente fácil. Este volumen contribuirá a hacer luz en lo que tuvo de política o religiosa la idea de la guerra en el imperio bizantino, así como en los pueblos que se relacionaron fuertemente con él, como fue todo el mundo musulmán. Antonio Navas

KOSSO, C.-SCOTT, A. (eds.), *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout 2012, 336 p. ISBN 978-2-503-53032-1 .

Aunque no todos los estudios que se recogen aquí fueron presentados entonces, el origen de este volumen hay que situarlo en la XII Conferencia anual del *Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies*, que se celebró en febrero de 2006. Su tema fue: Pobreza y prosperidad, el rico y el pobre en la Edad Media y el Renacimiento". Allí quedó de manifiesto la fecundidad del tema escogido, la insuficiencia de los estudios estadísticos y las dificultades que entraña la interpretación de los datos, pero sobre todo los matices que el concepto de pobreza recibe en un momento de cambio cultural y socioeconómico como es el tránsito a la modernidad.

Los editores de esta obra pasan revista brevemente en la Introducción a los variados campos de estudio sobre la pobreza que pueden encontrarse en la literatura actual: ello les sirve para ambientar los 17 estudios que componen este volumen. Estos ensayos se clasifican en cuatro bloques, que responden bien a distintos aspectos de la pobreza y la prosperidad en esa época. El primer bloque se ocupa de los aspectos morales como factores motivantes de un cam-

bio de actitud ante el pobre. El segundo bloque se concreta en la praxis de la caridad como motivo para la limosna, analizando cómo la limosna se convierte en algunos casos en costumbre que llega incluso a institucionalizarse (incluso se recoge de forma casi sistemática en los testamentos); y esto, no solo en ambientes cristianos, sino también entre los judíos y en el mundo islámico. Un tercer bloque se ocupa de la espiritualidad de la pobreza a partir de la llamada de Jesús a vivir como pobres y de su eco en pensadores, escritores y movimientos organizados. El cuarto y último bloque estudia el concepto de economía en las diversas acepciones en que era entendido: como sistema de producción y distribución, como actitud de frugalidad, como eficiencia en el uso de los recursos; y en relación con ello se analiza también la codicia, que comienza a marcar cada vez más la actividad económica en la época.

Es difícil llegar a algunas conclusiones tras la lectura de esta obra. Y la razón principal radica en lo concreto de los estudios recogidos, los cuales suelen ceñirse a uno territorio, a unos años, a un personaje, a una institución o a unos escritos. Sin embargo aquí reside lo más valioso de este libro: adentrarse en la realidad concreta, en las ideas y convicciones que subyacen al comportamiento de grupos diferenciados. Porque todo esto revela una gran diversidad, propia de toda realidad pero más aún de una época de profundos cambios.

Ildefonso Camacho SJ

LAUNDERVILLE, D., *Celibacy in the Ancient World. Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2010, XLI+571 p. ISBN 978-0-8146-5697-6.

La práctica del celibato no suscita solamente la pregunta sobre su viabilidad para el ser humano sino también sobre si lleva a cabo alguna función constructiva en las comunidades en las que es o ha sido practicado. Estas dos preguntas son las que han servido de guía al autor para el estudio que nos presenta sobre el tema. Importa también saber la influencia ha tenido la práctica del celibato en la moral sexual y en la vida de la familia. Aunque en principio la vida en celibato se presenta como poco atractiva, acaba presentándose como necesaria o conveniente, como secuela natural de un cierto tipo de educación. Puede darse esta educación en el seno de una familia o de una comunidad más amplia, suele alimentarse durante generaciones y tiene como su finalidad principal hacer visible el destino cósmico de tales relaciones familiares. El celibato se considera un complemento necesario de la vida matrimonial, por lo que la propia práctica del celibato puede resultar beneficiosa para personas célibes y también casadas. El celibato tiende a mantener viva en el momento presente la mentalidad de los antepasados que vivieron de ese modo anteriormente. En este estudio busca también el autor el dar intuiciones o sugerencias sobre cómo se puede vivir adecuadamente la vida célibe. En todo caso hay que reconocer que la vida célibe funciona contra corriente de lo que es la vida normal de las personas y da la impresión de ir contra la propia naturaleza humana. Y es que lo que llama la atención del celibato es que convierte en permanente un estado excepcional o transitorio de la existencia humana, hasta el punto de afectar al total de la vida humana. El estado de celibato aparece sólo esporádicamente en las culturas del antiguo Israel, Mesopotamia y Grecia pero, a pesar de todo, ofrece la oportunidad de examinar las circunstancias sociales, económicas, políticas y religiosas que han permitido al celibato hacerse visible y ser recordado. El autor va a comparar la abstención sexual, por ejemplo, fruto de no querer cometer

adulterio (abstención temporal por tanto), con la abstención permanente del célibe. Aunque hay un cierto paralelismo entre la dedicación mutua entre los esposos y la dedicación del célibe a una divinidad, en el primer caso existe una dimensión erótica que debería ser sustituida en el segundo por una dimensión menos carnal y más espiritual. Esta cuestión de espiritualizar el erotismo está presente, por ejemplo, en el *Symposium* de Platón, y de un modo indirecto en los textos proféticos, literarios y rituales de las tradiciones mesopotámicas e israelitas antiguas. Y este interés por integrar lo erótico en el ejercicio de la vida célibe siempre ha tenido mucho que ver con la preocupación humana constante por integrar la sexualidad en una vida humana saludable. A lo largo de este estudio se presenta la manera en que lo han intentado las tres culturas antiguas aludidas. Este tipo de renuncia sexual necesita apoyarse en símbolos que vayan más allá de las apariencias terrenas y que conecten con la trascendencia del cosmos. Se intenta sustituir las relaciones de un humano con otro humano por las relaciones de un humano con Dios. En momentos de crisis de la comunidad la vida célibe sirve de punto de reflexión capaz de aportar coherencia a la comunidad cuando se enfrenta con la muerte. La negatividad que supone esta elección puede servir de ayuda a niveles más profundos de la propia identidad, capaces de proyectarse más allá de la muerte. La firme creencia en una vida después de la muerte puede proporcionar coraje para asumir sacrificios por el bien común que, de no ser considerados desde esta perspectiva, podrían considerarse simplemente suicidas. Sentadas estas bases sobre la realidad del celibato, como una disciplina conectada con el hogar cósmico (por tanto, con Dios o con los dioses), es cuando resulta posible (tal y como hace el autor en este libro) comparar y contrastar las voces que provienen de las tres tradiciones culturales que él mismo ha estudiado, atendiendo a los aspectos centrales de esta disciplina influenciada por la divinidad. Las aportaciones de este estudio en torno a las tradiciones célibes en las culturas escogidas por el autor para ser analizadas, son de una gran validez y de una lucidez no común. Por ello será de gran utilidad a cualquiera que se interese por el hecho del celibato como vocación para toda una vida, tenga eso que ver con otro tipo de implicaciones sociales y religiosas o sea contemplado como una elección sorprendente del ser humano.

Antonio Navas

MURILLO, I. (COORD.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad, Actas del VI Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, Salamanca 12-14 Septiembre 2012,* Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2013, 380 p. ISBN 978-84-7299-983-1.

Los organizadores de este simposio no se han propuesto investigar el Barroco Iberoamericano en sí mismo, ni la modernidad en sí misma. Les ha interesado específicamente la relación entre esas dos realidades históricas. Han procurado que no estén ausentes de este simposio ninguna de las perspectivas de mayor interés, desde la que se podría enfocar dicha relación: la política, el arte, la teología, la filosofía y el derecho. Aunque en muchos casos se identifica lo moderno en nuestros días con lo sucedido entre los siglos XVI al XIX, este simposio ha puesto especial énfasis en analizar el Barroco Iberoamericano bajo el prisma de su actualidad, entendiendo la palabra moderno tal y como la definió Benedicto XVI, al afirmar que es moderno todo aquello en lo que se encuentran dos realidades íntimamente unidas: la razón y la libertad. El papa afirmaba al mismo tiempo que el catolicismo no va en contra, ni lo ha ido nun-

ca, del significado auténtico de esas dos palabras. Tiene razón en lo que afirma, ya que ambos conceptos están presentes en el pensamiento cristiano antiguo (con san Agustín), en el medieval (con san Anselmo, Pedro Abelardo, santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham) y en la escolástica ibérica de los siglos XVI y XVII (con Báñez, Molina y Suárez). Todos ellos, al mismo tiempo que valoran la razón y la libertad (sin ser, por supuesto, productos de la Ilustración, que es con la que la mayoría de los autores relacionan la modernidad), tienen muy claro que, tanto la razón como la libertad humanas, tienen unos límites que no pueden superar por sí mismas. La distancia infinita que media entre Dios y el hombre hace que la razón por sí misma no sea capaz de alcanzar la verdad absoluta y que la libertad humana tampoco se vea exenta de limitaciones. Los siglos XVIII y XIX mostraron que la razón y la libertad perdieron con frecuencia la conciencia de que eran realidades limitadas, pasando de ser exaltadas sin medida a la situación que fue haciéndose preponderante a partir del siglo XX, con una sociedad plagada de pluralismos desestructurados, relativismos y pragmatismos, que impiden normalmente llegar a un acuerdo sobre lo que podría considerarse verdadero o bueno. En nuestros días, en general, a lo más que se puede aspirar es a conseguir consensos o acuerdos provisionales, con el trasfondo de un escepticismo generalizado. El coordinador aspira a que pueda darse una comunidad iberoamericana articulada con vínculos culturales, que además tienen una profunda raigambre católica, de la que no habría que prescindir. Mientras en los actuales Estados Unidos y Canadá, a mediados del siglo XVI, no había ni siquiera un colegio, en Hispanoamérica ya estaban funcionando tres universidades en las que, antes del nacimiento de Galileo, ya se podía enseñar conforme a los planteamientos astronómicos de Copérnico. El contenido del volumen se distribuye en dos grandes partes: la primera está dedicada a la modernidad del Barroco Iberoamericano, mientras la segunda relaciona el Barroco Iberoamericano con la modernidad europea. Como temas de especial interés en la primera parte podemos encontrar en estas páginas estudios sobre: el manierismo portugués expresado como prosa espiritual; la Santa Escuela de Cristo, como religiosidad íntima y persona, por tanto, moderna; lo subjetivo, teatral y pictórico en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio; las aportaciones barrocas al derecho de propiedad; el papel de las ideas de Baltasar Gracián en el Barroco Iberoamericano; Francisco de Vitoria y su papel en actualizar la tradición cultural hispana o fray Luis de León y la ley natural. En la segunda parte pueden interesar especialmente: la metafísica de Suárez y la metafísica moderna; el proyecto internacionalista de Domingo Báñez; la antinomia Barroco Iberoamericano – Modernismo; la Escuela Hispánica de Economía y su relación con otras escuelas modernas de pensamiento; la evolución desde los principios políticos contrarreformistas a la crisis de la sociedad civil moderna. Todo el volumen colabora eficazmente al fomento de la cultura iberoamericana que, como ya hemos señalado, es uno de los deseos más profundos de Ildefonso Murillo, su coordinador. Trinidad Parra

NARANJO OROVIO, C. (DIR.), *Historia de las Antillas, Volumen IV: Historia de Puerto Rico,* CSIC, Madrid 2012, 877 p. ISBN 978-84-00-09616-8.

La historia de Puerto Rico, con sus características peculiares, tiene mucho en común con el resto de las Antillas. En este libro, dedicado a Puerto Rico, colaboran especialistas que pertenecen a distintas escuelas historiográficas, instituciones y disciplinas. La mayoría de los autores que colaboran en él

tienen una larga experiencia como investigadores. La historia de Puerto Rico tiene de particular, entre otras cosas, que la isla ha estado vinculada durante los poco más de cinco siglos de su historia, a España y a Estados Unidos como metrópolis propias. La isla ha albergado a tres grupos étnicos, que la han dotado de características específicas: el elemento indígena, el español y el esclavo africano. Este estudio, que contribuye a completar el estudio histórico de las Antillas, se divide en seis partes: la primera está dedicada a la población de Puerto Rico en los siglos XVI y XVII y a la población y migración desde 1815 a la actualidad; la segunda parte estudia la economía, con dos estudios, de los cuales el primero se detiene en 1816 y el segundo llega hasta el siglo XXI; la tercera parte analiza la sociedad puertorriqueña, también en dos capítulos, de los cuales el primero se detiene en 1800 mientras el segundo abarca los siglos XIX y XX; la cuarta parte contiene todo lo referente a la política, a lo largo de cuatro capítulos que analizan la condición de baluarte defensivo de la isla, su organización política, administrativa y militar durante los siglos XVI al XVIII, el estado y la vida política en Puerto Rico durante el siglo XIX y la lucha continuada por el reformismo colonial entre 1898 y 1940; la quinta parte, dedicada a la cultura y a la ciencia, se compone de siete capítulos dedicados al panorama cultural general hasta 1898, la literatura, la intelectualidad desde el siglo XX a la actualidad, el teatro las artes plásticas, los diversos tipos de música, para acabar con la ciencia y la tecnología; por último, en la sexta parte, se aborda el Puerto Rico contemporáneo, con especial atención al arte y la política en las décadas de 1990 a 2000 y a las seis décadas de su condición de Estado Libre Asociado. Se subraya el hecho de ser la isla que intentarán conquistar todas las naciones enemigas de España, hasta el punto de que la metrópoli decidirá convertirla en un bastión inexpugnable, sin especial preocupación por el desarrollo económico, ya que el contrabando con extranjeros daba suficiente viabilidad económica a la isla. El *situado* mejicano (dinero proveniente del tesoro de Nueva España) hará efectiva la construcción de un complejo sistema de defensa con recursos imposibles de obtener en la isla pero, al suprimirse esta ayuda económica en 1810, se busca solución a los problemas económicos que se le plantean en el azúcar, el café y el tabaco, aunque este último en menor grado. En la segunda mitad del siglo XX se pasará de una economía agrícola a una de manufactura, como resultado de una cierta industrialización, con lo que su economía virará definitivamente hacia el futuro. Se constata también el cambio que supone la vinculación a la nueva metrópoli (Estados Unidos), con la aparición de partidos políticos que cambiarán la fisonomía política de la isla. Este volumen se inserta en una magnífica obra histórica de conjunto sobre las Antillas, y está basada en materiales procedentes de archivos y bibliotecas de Puerto Rico, Estados Unidos y España. Antonio Navas

PAZOS, A. M. (ED.), *Religiones y guerra civil española: Gran Bretaña, Francia, España,* CSIC, Madrid 2001, 162 p. ISBN 978-84-00-09411-9.

Este volumen aborda un aspecto muy importante para entender la guerra civil española, pero que ha sido bastante descuidado hasta el momento: se trata del aspecto religioso. Teniendo en cuenta que, en el momento de la guerra, Alemania, Italia y Portugal eran dictaduras, con evidentes limitaciones en la libertad de expresión, los trabajos se han centrado en dos países de realidad democrática, muy relacionados con España y sus problemas, como eran en ese momento Francia y Gran Bretaña. De los testimonios que se recaban surge in-

mediatamente una primera conclusión: la amplia división de opiniones que se manifestó en ambos países (y sus zonas de influencia) a propósito de la guerra civil española. En el caso de Gran Bretaña no se afirma hoy, con la rotundidad con la que se ha hecho en el pasado, que el país hubiera sufrido un proceso de secularización integral e irrevocable, lo que nos llevaría a la conclusión de que el aspecto religioso de la contienda influyó en los ciudadanos británicos mucho más de lo que se suponía. Además, en Gran Bretaña no hubo pensadores de la talla de los franceses de la misma época, y quedan grandes lagunas que colmar en la investigación de archivos. No obstante, ya se puede aventurar que los resultados del influjo de la religión en la opinión pública británica fueron más profundos de lo que se ha opinado hasta ahora. En Francia, la cercanía con España convirtió el conflicto español en una cuestión trascendental desde el punto de vista religioso. Esto, desde luego, con un nivel de teorización muy alto, tal y como correspondía a la calidad de los pensadores franceses del momento. El hecho de ser París por entonces la capital cultural del mundo, hizo que su influencia se extendiera en términos de una gran capacitación intelectual. Hasta el punto de que una serie de posturas que se dan en Gran Bretaña o en los Estados Unidos, no se entienden sin el referente francés. Eso sí, en Francia no se dio ningún tipo de enfrentamiento entre protestantes y católicos, como sucedió en los países anglosajones, por ser un país de una gran mayoría de población católica. Respecto al enfrentamiento entre cristianos, dentro de la propia España, se dio de forma variada. Hubo tolerancia hacia los cultos protestante y judío en el campo nacional, mientras se daban facilidades al culto musulmán, por consideración a las tropas de Franco de esta religión. En el bando nacional fue normal tolerar publicaciones periódicas antisemitas, pero más bien referidas a los judíos de la península, ya que los judíos del protectorado de Marruecos colaboraron, de grado o por fuerza, con las fuerzas sublevadas. Esto explicado por el apoyo masivo de los judíos del bando republicano a la república. Eso sí, los judíos de Tánger fueron claramente antifranquistas. Fuera de España los judíos apoyaron masivamente a la república, sobre todo por miedo al fascismo, o semejanza con el nazismo, del carácter ideológico del régimen del general Franco. Todo el volumen resulta de un gran interés y abre el camino a nuevas investigaciones sobre la influencia de la religión en la guerra civil española.

Antonio Navas

RAMÍREZ VAQUERO, E. (DIR.), *El primer cartulario de los reyes de Navarra. El valor de lo escrito – Le premier cartulaire des rois de Navarre. La valeur de l´écrit, Tomo II,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 733 p. ISBN 978-84-235-3344-2.

Al comienzo del volumen se nos expresan las razones que pueden darse para la edición de un cartulario. Se hace memoria de que el enfoque tradicional de este tipo de documentos los consideraba como un simple recipiente en el que encontrar documentos concretos, sobre todo cuando resultaba difícil, o imposible, contar con el original. Pero en esa mentalidad pasada nadie se preguntaba por la razón de ser de estas colecciones de documentos, como si hubieran sido compiladas por azar y no existiera un compilador con criterios propios a la hora de seleccionar los que deberían formar parte del cartulario. El punto de mira se ha desplazado hacia otros puntos de interés: quién es el compilador que se tomó la molestia de copiar los manuscritos que componen un cartulario; por qué se tomó la molestia de realizar ese trabajo; por qué colocó los documentos

precisamente en ese orden; aclarar si existían más documentos que podrían haber sido incluidos en el formulario y que no lo fueron. Esto lleva a los editores a la conclusión de que la edición del cartulario no debe ser un fin en sí mismo. Más bien debe ser considerado como un medio, porque es más un trabajo de historia del poder y de la memoria histórica, que no un trabajo simplemente de diplomática, aunque se transcriba y publique el texto completo, para satisfacción de los especialistas en diplomática. La atención se dirige hacia el medio que produjo la obra, no a ella en sí misma, analizando especialmente el cómo, el porqué, el por quién y el para quién de una colección como ésta. Con esta forma nueva de trabajar con los cartularios, se puede tener una aproximación a qué memoria hemos conservado de los reyes de Navarra. Los cartularios reales de Navarra se compilan entre los siglos XIII al XV, época en la que, además de reyes de Navarra, son príncipes (un título equivalente al de grandes señores nobiliarios) de Francia, que se sientan en el consejo real de Francia. Cuando alguien llega a Navarra y se convierte en rey, sin conocer bien el país, necesita conocer bien sus derechos y posesiones, los acuerdos que sus predecesores han firmado, la justificación de sus privilegios y la de los demás, las normas que hay que respetar. Su deseo de gestionar, gobernar, ordenar sus reinos, señoríos y posesiones con eficacia, los llevó a ayudarse de estos cartularios que facilitaban su labor y la de sus colaboradores. Los cartularios pretenden hacer memoria de lo que han sido, fijar la memoria de lo que tienen y de lo que son e incluso preparar lo que será la memoria del futuro. El cartulario que ve aquí la luz es un códice de 145 folios de pergamino, numerado con números romanos, sin que exista la seguridad de que todo el texto esté redactado por la misma persona. Resulta difícil establecer la relación de los documentos del cartulario con los originales copiados, en gran parte por la dispersión de los depósitos de archivo en el tiempo en que fue confeccionado. Una amplia introducción a la transcripción del cartulario prepara seriamente para su aprovechamiento por parte del lector. Es de notar que toda la parte introductoria está presentada en castellano y en francés. El texto es reproducido con todas las exigencias de la crítica y con gran abundancia de notas aclaratorias. De manera que cualquier investigador puede tener acceso a través de esta estupenda edición, al original del cartulario C 1, con la ventaja de las grandes ayudas aportadas por un excelente equipo de investigadores. Antonio Navas

SANTOS YANGUAS, J.-CRUZ ANDREOTTI, G. (EDS.)-FERNÁNDEZ CORRAL, M.-SÁNCHEZ VOIGT, L. (COLS.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano,* Universidad del País Vasco, Vitoria 2012, 905 p. ISBN 978-84-9860-780-2.

Los materiales de este volumen corresponden a las aportaciones y los debates que se desarrollaron en Vitoria, entre el 20 y el 22 de Septiembre de 2010, en el marco de las VII Revisiones de Historia Antigua, y como consecuencia de la colaboración entre dos Proyectos de Investigación, que comparten perspectivas metodológicas e inquietudes históricas. Uno corresponde al Ministerio de Educación y Ciencia: *Albertini revisitado: las divisiones administrativas en la Hispania romana*. Otro corresponde a la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía: *La construcción y evolución de las entidades étnicas en Andalucía en la Antigüedad (siglos VII a. C.-II d. C.)*. En esta obra se puede constatar que ya nadie considera que existiera una cesura entre lo prerromano y lo romano en la conquista de Hispania, puesto que

se ha podido comprobar que se fue produciendo una aculturación progresiva, en la que han subsistido muchos sistemas complejos de dominio territorial o socio-económico propios de estados sin burocracia y que se han soportado en estructuras antiguas modificadas. Entre los hallazgos epigráficos de carácter religioso o socio-jurídico hay abundancia de documentación difícil de catalogar como *indígena*, ya que habría que catalogarla más bien en consonancia con los parámetros de los nuevos planteamientos sobre la praxis imperial o la antropología de la religión. En la implantación romana en el Mediterráneo Occidental, más que una acción meditada y planificada desde instancias políticas, militares o senatoriales, se contempla un proceso de acción-reacción a situaciones específicas, con los instrumentos que se tenían al alcance de la mano, con actores y circunstancias que intervienen a menudo de manera contradictoria. Todo esto obliga a una revisión de las conclusiones del pasado sobre la romanización y a esto está dedicado el volumen presente. Se trata de analizar cómo emergen las problemáticas identitarias, relacionándolas con el supuesto fracaso del proyecto europeo actual en cuanto referente de identidad política y cultural colectiva. También se tiene en cuenta el efecto pernicioso de la globalización sobre las conciencias nacionales, o los nuevos refuerzos ideológicos de carácter religioso que se están produciendo, a causa de la debilidad del discurso intercultural y nacional. Junto con todo esto hay que tener en cuenta que el mundo grecoromano nunca constituyó un sistema homogéneo ni con posibilidades de ser exportado sin tensiones ni contradicciones. En realidad se acabó imponiendo simplemente por la fuerza de las armas, no por su cohesión o atractivo interiores, en opinión de algunos de los autores. Por todo ello se ha incrementado el interés por las identidades étnicas que participaron en la construcción de la civilización romana, dejando de considerar lo clásico en el más puro sentido del término, puesto que este enfoque correspondería a algo que no se dio en la realidad. En cada una de las intervenciones se encuentran presentes, como elementos de una misma realidad: romanización, identidades, fronteras, cambios territoriales, cambio socio-económicos y étnicos profundos. El papel de las religiones indígenas o de la división territorial previa no queda nada claro en el conjunto de la romanización, ni son elementos que se puedan aclarar con respuestas simples. Con este estudio se intenta revisar viejos paradigmas y plantear nuevas posibilidades de análisis y de debate, que puedan prestar algo de luz a los tiempos que vivimos en los que sobresale una deslocalización ideológica muy acentuada. Libro denso, propicio a reflexiones y orientaciones en el campo de la identidad de los pueblos, tema siempre de tanta actualidad como de tanta complejidad a la hora de ser abordado. Antonio Navas

TRÍAS BARCO, N., *Pablo Sarasate. Memorias familiares*, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 216 p. ISBN 978-84-235-3334-3.

"*…por aquello de que el que no se arriesga no pasa la mar, paso por todo*". Es una frase de la sugerente y vasta correspondencia contenida en el presente libro, las memorias familiares del gran violinista navarro Pablo Sarasate, y bien podría resumir el intrépido espíritu de su protagonista, sin duda en gran parte heredado de sus abnegados padres, como se insiste en destacar en la presente obra: Javiera de Navascués, autora de dicha frase y el destinatario de ésta, su marido Miguel Sarasate. Se trata pues de una familiar y agraciada biografía editada por el Gobierno de Navarra, en la que es la primera incursión editorial

de su autora, Natália Trías, sobrina tataranieta de Pablo Sarasate e integrante en la actualidad del Gabinete de prensa de la Universitat de Lleida y colaboradora aquí en la producción de audiovisuales. Esta novedosa correspondencia forma parte del acervo familiar donado por María Mena Sarasate, nieta carnal del violinista, a su hijo Javier Trías de Mena, sobrino nieto de aquél. Es precisamente Javier Trías quien prologa este libro y comenta sus fuentes que, a su vez, cedió a su nieta Natália Trías, a fin de que leyera toda la documentación y le diera la forma adecuada con alguna publicación, como efectivamente ha hecho cumpliendo así el deseo que expresara en su día su bisabuela María Mena de que se elaborara un relato sencillo y familiar, pero verdadero, de la biografía de su tío Pablo Sarasate, a quien amaba entrañablemente y del que guardaba numerosos recuerdos, testimonios, vivencias en primera persona y anécdotas que puso por escrito, así como correspondencia familiar inédita. Deseo cumplido fielmente por la autora con este trabajo realizado desde el cariño familiar pero sin olvidar el rigor. Persigue al mismo tiempo con ello completar así un "complicado puzle" que pueda al fin en justicia dibujar de la forma más fidedigna y cercana posible la figura y personalidad de Pablo Sarasate, genial artista y mejor persona, como la propia autora lo califica en su introducción. Por ello, este sencillo y sincero acercamiento desde el punto de vista familiar, tan ignorado o bien pésimamente tratado en las numerosas biografías ya existentes de este navarro universal e ilustre, ha conseguido lo que pretendía: eliminar toda duda sobre el estrecho vínculo y contacto mantenido por Pablo Sarasate con los suyos, quienes tenían por él verdadera pasión y admiración como testimonia la rica documentación aportada en la obra, que incluye además postales, fotografías, etc., dando a estas páginas ese genuino lustre y ese apreciado gusto de las cosas con solera y auténticas. Así mismo la autora utiliza un ejemplar de la primera biografía sobre Sarasate que Julio Altadill escribió en 1909, tan sólo un año después de la muerte del violinista, lo que le da indudable valor histórico, aunque eso sí, enriquecido aquél con numerosas anotaciones en sus márgenes por parte de Francisca Sarasate, hermana del violinista, que fue puntualizando muchas veces con sentido del humor hechos, fechas y comentarios, dadas las importantes lagunas, erratas y ciertas informaciones tendenciosas que tal biografía mostraba, posiblemente por la excesiva celeridad de su aparición. Sorprende en esta publicación de Natália Trías la gran importancia dada a la figura de la madre de Pablo Sarasate, a la que ya se hizo referencia. Mujer admirable y tenaz que admitía tener (como ella misma escribía a su esposo) esa "gramática particular" necesaria para vivir en el mundo. Tremendo fue el gran sacrificio que los padres del artista tuvieron que realizar para que éste llegara donde llegó, impulsando plenamente su vocación y carrera musical sin descuidar a la vez su educación y formación humana. Tanto fue así que del niño decían que tenía el mismo espíritu digno de su madre. Aunque al final a ésta sus esfuerzos le costaran literalmente la vida. El libro se divide en tres partes. La primera, de nueve capítulos, hace un relato cronológico de la vida del artista desde su nacimiento hasta el inicio de su carrera profesional y cumplimiento de su sueño de niño de recorrer con éxito el mundo dando conciertos, en los cuales su gran talento tuvo el ancho horizonte de expresión que necesitaba. Horizonte abierto desde un "camino de renuncias y sacrificio", como se titula esta parte. La segunda lo dedica a analizar la personalidad o idiosincrasia de Pablo Sarasate: su pasión musical y su "com-pasión" o gran generosidad con todos, sus amistades y gustos, la admiración y el respeto de los suyos y también los amores que despertaba (en medio de su decisión de casarse sólo con el violín

y con su ciudad de origen, Pamplona). La tercera parte, de sólo tres capítulos, retoma la narración temporal abordando el final de esta "vida extraordinaria" y su fallecimiento en 1908 para pasar a la posteridad. Magnífico pues este acercamiento a la vida de un gran hombre y artista del violín, que "pasó la mar" con creces y cuya música sigue haciéndonos vibrar hoy. Felicidad Prieto

Varia

AULENBACHER, CH. (ED.), *Élizabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation*, Lit Verlag, Münster 2013, 152 p. ISBN 978-3-643-90296-2.

Este estudio se encuadra en una colección dedicada a la teología práctica, la pedagogía y la espiritualidad. En este volumen se intenta mostrar que la nueva evangelización consiste ante todo en dejarse evangelizar por Cristo. Esta revolución interior no puede llevarse a cabo sin volver a interrogar al vocabulario cristiano y a las representaciones religiosas que lleva consigo. A través del testimonio de Isabel de la Trinidad se puede comprender que cualquier persona puede vivir una espiritualidad cristiana

profundamente encarnada y una mística de la entrega, sean cuales sean su situación y sus responsabilidades. Todo el estudio está realizado en un marco interdisciplinar, que tiene en cuenta la teología, la pedagogía, la andragogía, la psicología o la sociología, con perspectiva actual de tipo analítico y capaz de generar propuestas pastorales. A pesar de los contrastes, de la intensidad, incluso de los excesos en los que se movió la vida de Isabel de la Trinidad, todo se unifica en torno a una pasión, un centro de armonía, en el cual invirtió todas las fuerzas de su naturaleza ardiente, conforme a su divisa: *Dios en mí y yo en Él*. Intentó corresponder a esta divisa suya hasta el último momento de su existencia. Hasta tal punto vivió inmersa en el misterio de la Santísima Trinidad, que se ha convertido en un verdadero icono de la misma. Estuvo siempre abierta a la Trinidad hasta su muerte, a pesar de sus gozos, sombras, luces, deseos o defectos. No se vio afectada por los restos de jansenismo que todavía se vivían en Francia, sino que supo armonizar de una manera gozosa lo real con lo espiritual. Siempre soñó con dedicar todas sus fuerzas al único ejercicio de amar a Dios. Por eso no tuvo otra ilusión que la de convertirse en alabanza de gloria de la Santísima Trinidad. La autora no ha pretendido componer una nueva biografía de Isabel de la Trinidad. Por una parte quiere mostrar cómo el camino seguido por Isabel de la Trinidad puede permitir a cualquiera percibir el conocimiento del gran misterio de la Trinidad, de acuerdo con lo que afirma la Escritura. Por otra parte pretende subrayar la pertinencia de algunas cuestiones que pueden plantearse, cuando se reflexiona en la actualidad en la Iglesia a propósito de la nueva evangelización. Porque podría pensarse a priori que resulta algo paradójico traer a la memoria a una carmelita del siglo pasado para abordar un tema de actualidad. Pero la autora considera que esta monja tiene algo original que puede enseñar a los demás en este campo, tanto en los aspectos teológicos, como en los catequéticos o espirituales. Ella muestra con gran contundencia que la vida espiritual, que consiste en el seguimiento de Cristo, no está reservada en exclusiva a los contemplativos. Está al alcance de cualquier cristiano porque está fundada en lo que tenemos todos en común, o sea, la realidad de Dios en nosotros y la realización de su obra en nosotros, sin que importe el tipo de entrega, de vocación o de responsabilidad que corresponda a cada cual. Ella afirmaba siempre que es posible instalar el

cielo en nuestra propia alma, viviendo allí con los tres Huéspedes Divinos. De esta manera cada cristiano podría irradiar, de manera visible y concreta, al Dios de amor que habita en su interior. Esta entrega incondicional al amor divino acaba haciendo que el creyente se entregue sin medida también a todas las demás personas. Esta vida profunda de unión con Dios sitúa a Isabel de la Trinidad en el corazón de este mundo y hace fecundo su apostolado. La autora intenta con este estudio dejar constancia de cómo la acción y la contemplación se interpelan mutuamente. Igualmente quiere dejar claro que la espiritualidad cristiana tiene que estar necesariamente encarnada, de manera que la mística (que es su mejor expresión) hace al cristiano profundamente comprometido. La autora busca mostrar, como meta principal de su trabajo, que el sello de la Trinidad que todos los creyentes tienen por el bautismo, los invita a participar plenamente del misterio del amor de Dios, que inevitablemente desemboca en una vida en abundancia y un testimonio fraternal en la sociedad actual. La profundidad y la sencillez, ambas unidas, tan características de la espiritualidad de Isabel de la Trinidad, hacen su propuesta especialmente actual. Porque la nueva evangelización (es pensamiento de la autora) nos debería llevar a redescubrir al Amor con que somos amados, para poder testimoniar, con conocimiento de causa, la manera en que este Amor habita en nosotros. En su conjunto el libro resulta de una gran coherencia, con un gran acierto al apoyarse en Isabel de la Trinidad para mostrar cómo todo lo bueno que pueda salir de nosotros no tiene otra fuente que el Amor que ha querido fijar en nosotros su morada.

Miguel Gutiérrez

AZORÍN, *Cien artículos de Azorín en La Prensa,* Edición y estudio introductorio de Verónica Zumárraga, Universidad de Alicante, Alicante 2012, 596 p. ISBN 978-84-9717-239-4.

Los cien artículos de Azorín, contenidos en este libro, fueron enviados por el autor al diario *La Prensa*, de Buenos Aires y todos ellos lo fueron de forma manuscrita. El propio Azorín reconoce que su letra era difícil de descifrar, pero que los tipógrafos del diario argentino se las ingeniaban para descifrarla correctamente. Solamente utilizó la máquina de escribir a partir de 1929, como consecuencia de un regalo que le hizo el propio director del diario *La Prensa,* Ezequiel P. Paz. Estos artículos fueron publicados con profusión de fotografías, con variedades tipográficas que hacían más fácil distinguir las secciones, los títulos, los subtítulos o las bajadas. Igualmente abundaban las ilustraciones, las viñetas y las composiciones modernistas, que buscaban relacionar entre sí las columnas del artículo, para lograr una estructura artística que resultó ser una auténtica delicia para el lector del diario. Aunque consta que los originales se destruían una vez publicado el texto correspondiente, aunque se hubieran conservado, habría sido prácticamente imposible que hubieran llegado hasta nosotros, ya que, en el año 1951, durante el gobierno de Juan Domingo Perón, el diario sufrió un intervención y un auténtico saqueo que destruyó muchos de los fondos del periódico. El resultado de estas dos circunstancias es que no se conserva ninguno de los originales de Azorín en los fondos del diario *La Prensa*. Los artículos rescatados en esta publicación gozan de una frescura y belleza tan evidentes, que la editora confiesa haber constituido para ella una experiencia notable la posibilidad de acceder a ellos, y esta experiencia fue tan gratificante que quiso compartirla con todo el mundo, con lo cual se animó a su edición actual. Azorín siempre se dirigió en estos artículos a un lector indeterminado,

a cualquier persona tributaria de la gran cultura hispánica, ya fuera nativo o lo fuera por opción personal. Están dedicados a cualquiera que hable, sienta y piense en español. Los artículos están fechados entre 1916 y 1951. En conjunto suponen un millar de artículos, en números redondos. Los primeros artículos aparecieron en días laborables, hasta que el propio diario los fue situando en el suplemento literario del domingo, en reconocimiento a su calidad excepcional. Con todo lo dicho queda claro que Azorín cultivó un periodismo que podríamos denominar como *inactual,* ya que no se ciñe a la inmediatez de la noticia. Son artículos que podrían considerarse como artículos *espirituales,* lo que hace que estos artículos consigan emocionar y hasta conmover al lector. En ellos aparecen sus relaciones con Francisco Grandmontagne, auténtico promotor de esta colaboración de Azorín con el diario *La Prensa,* así como con Miguel de Unamuno. También su interés por los clásicos y los modernos, así como por el paisaje, elemento tan característico de su obra. Su estilo brilla con luz propia en estos artículos, que verán su figura revivir al impulso de su pluma. En suma: en este volumen se ha llevado a cabo un rescate enormemente valioso de uno de nuestros mejores literatos contemporáneos, maestro de estilo, que dejó tras sí un influjo que nunca ha sido superado. Trinidad Parra

BELTRAN, B.-GROSS, E.-HEELEIN, S., *Die Lieder der Müllbergkinder. Textbuch,* Lit Verlag, Münster 2013, 31 p. ISBN 978-3-643-12102-8.

Como puede deducirse del reducido número de páginas de esta publicación, se trata de un folleto, más que de un verdadero libro. En su interior podemos encontrar el texto de las canciones del grupo de las *Montañas de Basura,* de Manila, que han compuesto y que interpretan sus componentes, en nombre de los niños que se encuentran en situación semejante a la suya en Lima, Dacca, Rio de Janeiro y tantos otros lugares del mundo, que constituyen una auténtica vergüenza para el mundo desarrollado. En sus letras se manifiesta la esperanza de encontrar una nueva tierra y un nuevo cielo para sus anhelos. El folleto está dedicado específicamente a los derechos humanos y en particular a los derechos de los niños. No son más que seis canciones, con nombres relacionados con festividades litúrgicas, pero llenas de sentido y que suponen todo un reto para el auditorio cuando son interpretadas por el grupo. Trinidad Parra

BUENO DE LA FUENTE, E., *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 353 p. ISBN 978-84-8353-526-4.

El término que figura como título de este libro se está poniendo de moda, de alguna manera, en los ámbitos cultural y eclesial. Unas veces la oposición radical al cristianismo está impregnada de desprecio. Otras veces lo que predomina claramente es el odio. Curiosamente este rechazo no suele afectar a la persona misma de Jesucristo, a la que se sigue valorando positivamente. Quienes participan de este modo de pensar, consideran generalmente que el cristianismo, como tal, es perjudicial para la humanidad, en el sentido de que constituye el obstáculo más resistente para alcanzar los nuevos derechos culturales que se van intentando imponer en nuestros días. Esta cristianofobia tiene también la pretensión de presentarse como alternativa a la visión de la realidad en su conjunto y, específicamente, a la visión cristiana sobre todo. No todo el mundo está de acuerdo sobre los resortes que mueven esta forma de pensar. El aba-

nico de opiniones va desde quien piensa que nace de un odio transmitido por otras ideologías, hasta quien considera el fenómeno como una variante más del pluralismo ideológico que va ampliándose en nuestra sociedad. También hay quienes consideran a dicha forma de pensar como la última manifestación del paganismo ancestral, aunque enriquecido con todos los elementos ideológicos anticristianos acumulados a través de los siglos. El libro empieza planteándose la cuestión de si existe realmente odio al cristianismo, constatando que el papa Benedicto XVI ya utilizó el término cristianofobia para describir las persecuciones sufridas por los cristianos en diversos países del mundo, sobre todo de Oriente Próximo. A continuación el libro se despliega a lo largo de tres partes. En la primera se analizan la anchura y la complejidad del escenario, con las consecuencias del movimiento de los años 60 del siglo pasado, que empezó como contracultura, para convertirse en cultura dominante. Esta cultura afirma sin el menor rubor que los creyentes son soberbios, deshonestos, hipócritas, irracionales, fanáticos, imbuidos del odio que nace de la fe, que sería su madre natural. Todo ello, por supuesto, unido a un desprecio nada disimulado hacia la calidad intelectual del cristiano. Este movimiento acaba por convertirse en militante contra quienes creen que existe un mundo espiritual, además del mundo material. Para sus seguidores no existe más que un mundo material y habría que sustraer ese mundo al cristianismo para convertirlo en *carne descristianizada*. Entre las variantes que podemos encontrar en este ámbito están los ateos piadosos, los ateos *católicos,* los ateos fieles, la espiritualidad laica que debe imbuir la vida del ateo, el agnóstico admirador del cristianismo, el ateo que no posee ninguna sensibilidad hacia la religión. Eso sí, muchos de ellos se asombran de la capacidad que tiene el cristianismo para transformar su debilidad en fortaleza. En la segunda parte del libro se hace un repaso histórico de la hostilidad anticristiana, que tiene raíces muy antiguas y que ha profetizado muchas veces la desaparición inminente del cristianismo. La parte tercera contiene todas las alternativas que han podido ofrecerse para sustituir al cristianismo como sistema de explicación del mundo. Con el evolucionismo ha llegado a darse por supuesto que no hubo creación, sino que el universo se creó a sí mismo. Este enfoque, tan valioso por tantos conceptos para explicar la forma en la que se ha desarrollado el universo, ha llegado a adquirir tintes de explicación filosófica trascendente, sustitutoria de una visión como la cristiana, a la que los evolucionistas consideran obsoleta y, por tanto, falsa en sus contenidos, así como incapaz de dar respuestas actuales a lo que la sociedad necesita. Frente a todo eso el autor considera que no hay nada mejor que se pueda hacer para contrarrestar toda esta andanada contra el cristianismo, que mostrar ante el mundo la satisfacción de ser católico, con la esperanza de que puedan descubrir las solidez de las bases del cristianismo, así como la falacia de muchas de las posturas que alimentan la cristianofobia. Trinidad Parra

CONESA, F.-CEJAS, J. M., *El nuevo ateísmo. Hoja de ruta,* Ediciones Rialp, Madrid 2012, 217 p. ISBN 978-84-321-4218-5.

Interesante libro para dar a conocer una de las nuevas corrientes aparecidas en el mundo de las ideas, conocida como Nuevo Ateísmo. Es una corriente que ha nacido en los Estados Unidos de Norteamérica y que pretende desacreditar a las religiones de una manera concienzuda, de manera que se llegue hasta erradicarlas de la sociedad, por ser un peligro letal para ellas. Este movimiento nació a raíz de los atentados del 11 de Septiembre de 2001. Los promotores

de Nuevo Ateísmo consideran que los creyentes pueden convertirse en adversarios peligrosos para la sociedad por creerse en posesión de la verdad, por pensar que se puede destruir la propia vida (y también la de los demás) por defender unas ideas religiosas, por atacar a personas que no tienen su etiqueta religiosa en nombre de la propia y, algo que es más extraño, porque la religión (siempre según ellos) ha gozado socialmente de una tolerancia, que le ha permitido emponzoñar la vida social y convertirse en una de las grandes amenazas de la humanidad. Nuevo Ateísmo no se contenta, como ha pasado con el ateísmo clásico, con una actitud testimonial. Utiliza los medios de comunicación para desacreditar a las religiones y a los creyentes, y lo hace de una manera manifiestamente agresiva. El autor del libro tiene mucho interés en que los católicos comprendan y vivan su fe adecuadamente, de forma que no se sitúen de manera pasiva ante la actitud colonizadora de Nuevo Ateísmo, ya que su pasividad los convertiría automáticamente en cómplices de esta nueva corriente de pensamiento. El volumen se completa con un primer Anejo, en el que se dan a conocer a personalidades especialmente relevantes de Nuevo Ateísmo, mientras que el segundo Anejo nos presenta una buena lista de conversos a la fe religiosa, que aceptaron la fe durante los siglos XX y XXI. Interesante el libro sobre todo por lo que da a conocer y por hacerlo con un estilo directo de títulos significativos seguidos de sus correspondientes explicaciones, así como a través del sistema de preguntas concretas y respuestas aclaradoras.

Trinidad Parra

COWBURN, J., *Pierre Teilhard de Chardin. A selective summary of his life,* Mosaic Press, Preston (Australia) 2013, 130 p. ISBN 978-1-74324-085-4.

En estas páginas el autor ha seguido un relato de la vida del padre Pierre Teilhard de Chardin en orden cronológico aunque no pretende ser un relato exhaustivo. No se describen con detalle los datos relacionados con su familia ni con su trabajo científico, a pesar de que dicho trabajo le supuso una gran cantidad de viajes y de contacto con científicos, de entre los cuales muchos se consideraron amigos suyos. Esta biografía se va a centrar en Teilhard como sacerdote jesuita, así como en las relaciones que tuvo con sus superiores jesuitas y sus experiencias con el Vaticano. También se narran sus relaciones con cinco mujeres. Dos eran católicas francesas, de las cuales la primera era hermana suya, mientras que la segunda fue una prima segunda (Marguérite-Marie Teilhard de Chardin y Marguérite Teilhard-Chambon). Las otras tres eran americanas (Ida Treat, Lucile Swan y Rhoda de Terra), sin que ninguna de ellas tuviera religión conocida. El autor considera a estas mujeres tan importantes en la vida de Teilhard, que no sólo les presta atención a ellas, sino también a personas de su entorno, por la importancia indudable que tienen todas estas personas para la vida de Teilhard. Así mismo advierte, con gran sabiduría, que Teilhard no ha dejado rastro escrito de sus conversaciones con sus amigos de París, mientras que queda constancia de sus relaciones con aquéllos con los que se carteaba. Esto es importante saberlo para no dar demasiada importancia a la relación de las personas cuya correspondencia con él se conserva. En estas páginas se da por supuesto que se conocen las obras de Teilhard, bien por haberlas leído o por haberse informado adecuadamente sobre ellas. De manera que no se centra el estudio en el pensamiento de Teilhard, sino en esa serie de detalles que brotan de la curiosidad del lector y que no se ofrecen cuando lo que se analiza es su mundo interior. Incluye también unos cuantos ensayos cortos sobre ciencia,

amor, fe, comunismo, el problema del mal y la eugenesia. Las notas a pie de página están llenas de referencias, en las que abundan las conexiones para una mejor asociación de lo que se dice en el relato. Al final del volumen se da una relación completa de las obras de Teilhard de Chardin, organizadas según artículos científicos, libros, ensayos, cartas y un conjunto diverso de cartas religiosas, periódicos, notas de ejercicios espirituales y un diario. Creo que lo que mejor puede servir para presentar al lector este libro es que, a través de esta biografía sucinta, se puede conocer con bastante claridad el alma de Pierre Teilhard de Chardin, un autor que sigue suscitando interés, tanto por quienes lo aprecian como por quienes lo consideran (sobre todo en esferas vaticanas) como un autor no recomendable, cuando no peligroso. Trinidad Parra

DAMOUR, F., *Le Pape noir. Genèse d´un mythe,* Lessius, Bruxelles 2013, 140 p. ISBN 978-2-87299-233-1.

Este libro breve está encuadrado en una colección de corte pedagógico (Pétite Bibliothèque Jésuite), destinada a aclarar una serie de temas de interés en torno a la Compañía de Jesús y a los jesuitas. En este caso se presta atención a la enorme cantidad de libelos que se han producido a lo largo de la historia contra los jesuitas, explicando su génesis y el porqué de la resistencia a desaparecer que han tenido en muchos casos. Ya el nombre de jesuitas suscitó controversia, como si los miembros de la orden pretendieran monopolizar el título de seguidores de Jesús. Los protestantes los aborrecieron desde el principio, cultivando una doble acusación, de magia y de ascesis excesiva. La leyenda negra, que atacaba a España como bastión del catolicismo en Europa, fue también un elemento que influyó que en trazos de esa leyenda de aplicaran a la Compañía de Jesús. Hay obras difamadoras en las que ha bebido la mayor parte de los adversarios (o enemigos declarados) de los jesuitas. A destacar el *Catéchisme des Jésuites,* de Pasquier y los *Monita secreta*. Las acusaciones de despotismo y de defender el regicidio han perseguido también a los miembros de la Compañía de Jesús. Tanto Pascal como los enciclopedistas los tuvieron por enemigos declarados, acusándolos de relajación moral o despotismo. Otra acusación fue la de cerrarse al progreso moderno en la enseñanza, contra la evidencia de lo que se llevaba a cabo en sus instituciones educativas. El autor considera que el antijesuitismo se ha convertido en una pasión popular francesa. A los jesuitas se los ha acusado de atentar contra la libertad de los pueblos. Todo acabó por desembocar en la leyenda del papa negro, llamado así por el color de su sotana, no como la del papa, que es blanca. Esto vino unido a la conciencia de que la Compañía de Jesús se inmiscuía en complots a nivel internacional, aliándose incluso con los judíos para conseguir sus fines. Antes de la supresión de la Compañía se hacía alusión a conspiraciones jesuitas movidas por sujetos concretos o en circunstancias precisas. Tras la recuperación de la Compañía se le atribuyen más bien conspiración a nivel mundial. En todo caso da la impresión de que la progresiva secularización de las sociedades desarrolladas ha ido quitando posibilidades al mantenimiento de la teoría del papa negro. Miguel Gutiérrez

DE SANTIAGO, M., *El camino del alma hacia el Amor. Obra poética y comentarios*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 2012, 580 p. ISBN 978-84-7299-965-7.

La Universidad Pontificia de Salamanca ha editado un gran volumen que reúne la extensa obra poética de Miguel de Santiago, ampliamente reconocida

con diversos galardones. Su larga trayectoria como periodista, crítico literario y teólogo, colaborando con diversos medios de comunicación (revista "Ecclesia", en TVE con el programa religioso "Últimas preguntas" y cadena COPE) le han animado a recoger en esta obra que explota el género lírico, los cinco poemarios ya conocidos por todos además de uno final inédito. Todos ellos vienen a componer la primera parte de esta obra. Poesía mística que busca producir y despertar el asombro en el hombre, "elevándolo desde la oscuridad cotidiana al reino de la luz para que acometa esperanzado las fatigas de su viaje hacia Dios", destino final. Las dos partes restantes del volumen pretenden ser un estudio teológico-literario que el autor hace del fenómeno místico cristiano o, si se quiere, la experiencia religiosa en general y la creación estética, concretamente poética, asociada (segunda parte), así como un estudio de sus propios poemas, poniendo estos como objeto de investigación (tercera parte). Más concretamente, la segunda parte presenta siete interesantes puntos (seis más bien, porque el séptimo refiere a la metodología seguida en la tercera parte de la obra) cuyos títulos, que hemos echado en falta en el índice del libro, apuntan a una, según su autor, "profundización teórica en torno a la comunicación de la experiencia de lo sagrado", adentrándose en diversas consideraciones relacionadas en primer lugar con la espiritualidad poético-mística (la poesía como forma de conocimiento y, concretamente en la persona creyente, como expresión de la doble experiencia de la fe y de la estética), y en segundo lugar con la particular experiencia e inspiración del autor del libro, presbítero y poeta, quien se siente radicalmente interpelado para asumir con estas páginas una misión sacerdotal y profética, uniendo poesía y teología bajo la inspiración del Evangelio en el conjunto de la obra reunida aquí. De la mano de documentos como la *Carta a los artistas* de Juan Pablo II (origen remoto y fuente de inspiración de este libro según confiesa su autor), así como de una rica variedad de autores, Miguel de Santiago nos recuerda entre otras que tanto el mensaje poético como el teológico comparten el uso del lenguaje de los símbolos, los cuales nos ayudan a adentrarnos en el misterio "vía pulchritudinis", es decir, a través del *camino de la belleza*. Todo este abordaje teórico sienta las bases de la tercera y última parte de la obra que, como ya se ha señalado, el autor dedica para un comentario de su poesía, un trabajo riguroso y extenso de una obra que, a pesar de estar ya hecha, deja la posibilidad de una interpretación abierta por parte de otros investigadores. Miguel de Santiago realiza el análisis de cada uno de sus poemas según el orden cronológico de su génesis y publicación, abordando además verso a verso en su universo interior así como en conjunto, tal es la estructura interna que el autor establece. Todo ello lo hace apelando al derecho de todo escritor a analizar y comentar su propia obra, imponiéndose cierto distanciamiento de la misma. Como él explica detalladamente en su preámbulo, parte en este estudio dando por hecho que "existe una lírica moderna en línea con los contenidos en la mística clásica". De esta forma se pretende reclamar la validez actual de la literatura mística, tanto la escrita hace siglos como sobre todo la producida hoy (que también existe), al tiempo que se quiere reivindicar como lugar teológico las realizaciones artísticas (plásticas y literarias, poesía incluida), al contener todas "un destello divino puesto al servicio de la humanidad", teniendo así éstas la capacidad de traducir el misterio a formas sensibles. El autor se apoya para esta tarea en fuentes documentales y doctrinales, recuperando autores varios así como textos magisteriales del Concilio Vaticano II y de los últimos Papas en la apuesta de estos por restablecer la amistad entre arte, belleza e Iglesia, como bien explicita el autor en la introducción de la presente

obra. Así mismo, toda ella, según cuida señalar Miguel de Santiago, tiene un desarrollo teológico con la historia de la Salvación como "música de fondo", acentuando en sus poemas en mayor o menor grado, las "etapas o vías clásicas de la espiritualidad ascético-mística" (a saber, "purificación", "iluminación" y "unión", confundiendo por tanto aquí el autor "vías" con "etapas") de modo progresivo o con una progresión poética en espiral "hacia la altura, hacia el Amor". Con un generoso y sugerente aparato crítico, la obra cumple de forma razonable su intento de sistematización de las bases teóricas de la poesía mística, al tiempo que aspira a dejarse conmover y recrear el espíritu de quienes se sientan tocados por estas páginas. Magdalena Peña

DE VOLDER, J., *San Damián de Molokai. Un santo para nuestro tiempo,* San Pablo, Madrid 2013, 311 p. ISBN 978-84-285-4140-4.

Jan de Volder es historiador, periodista y paisano del apóstol de los enfermos de lepra, san Damián de Veuster. En esta biografía pretende específicamente adentrarnos en el paisaje humano y espiritual que rodeó la vida de san Damián en Molokai. Presta especial atención a los sentimientos y opciones a las que hizo frente el misionero belga, transmitiéndonos lo que vivió y sintió, poniendo especial empeño en darnos a conocer la pasión que animó siempre la existencia de Damián, como sacerdote, él que había admirado desde niño la figura de san Francisco Javier, que fue el gran inspirador de su labor misionera. Más que entretenerse en describirnos los paisajes natales del santo o de la isla Molokai, en la que se entregó por completo a los enfermos de lepra, nos ofrece el paisaje espiritual del sacerdote misionero, capaz de afrontar la dura realidad de convivir con unos enfermos que se iban desintegrando poco a poco. Con ello muestra la belleza de la realidad interior del hombre, que nunca pueden desfigurar ninguna enfermedad, ninguna deformidad ni ninguna debilidad. Para que el lector de nuestros tiempos pueda hacerse cargo mejor de la gesta llevada a cabo por el padre Damián, lo enmarca en su contexto histórico y eclesial, tratando de ir al fondo de su alma, al espíritu que lo mueve, que no es otro que el amor de Dios, motor de su vida cristiana y misionera, perfectamente integrado en el carisma de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Podría haberse quedado en lo que más se resalta en nuestra época, en los valores sociales o humanitarios del misionero, pero ha tenido el gran acierto de ir directamente hasta el Damián religioso, haciendo alusión a características tan suyas como el valor de la adoración a Dios y la devoción a la Eucaristía. La fuente de inspiración para esta biografía, la ha buscado el autor en las semblanzas del santo que ya existían, así como en los documentos oficiales producidos por el largo proceso de canonización por el que ha pasado su figura. También ha estado en contacto con el postulador de la causa durante muchos años, con los encargados de los archivos del Centro Damián, de Lovaina, y con los archiveros de la Casa General de los Sagrados Corazones en Roma. Las cartas del padre Damián son utilizadas con una gran soltura y relaciona su persona con otras de gran relieve como Gandhi, Raoul Follereau, sor Emmanuelle o la madre Teresa de Calcuta, todas ellas dedicadas a los desheredados tal y como él hizo en su vida. No es éste un libro para ser asimilado de forma pasiva; en él encontrará el lector preguntas y respuestas, quedará interpelado por lo que este hombre supo vivir y acabará haciéndose cargo de una amplia visión panorámica de la fisonomía interior del padre Damián. Para completar lo que aquí se cuenta habría que referirse ya a la edición completa de su correspondencia. El autor,

además de aludir a ello, hace referencias útiles en este volumen a películas y sitios web, que evocan de una manera u otra al protagonista de esta semblanza. Queda muy claro que, en el entorno de Molokai, símbolo como pocos de la humanidad doliente, el padre Damián supo alcanzar la felicidad propia y la de sus hermanos enfermos. Un aspecto poco conocido de su misión fue la dimensión ecuménica de su apostolado. Siempre trató con consideración a las demás confesiones cristianas y nunca preguntó a un enfermo a qué religión pertenecía. Fue amigo sincero de protestantes como el pastor anglicano Hugh B. Chapman o el pintor Edward Clifford, y contó con la admiración del famoso novelista Robert Louis Stevenson. La fidelidad del autor a las fuentes lo lleva a no ahorrar aspectos delicados de la vida del padre Damián como la relación con sus superiores, el contagio de la enfermedad o la dureza de la soledad. No fue por la enfermedad, por lo que más sufrió el padre Damián, sino por la incomprensión de las autoridades religiosas y civiles de su tiempo. Todo el éxito que él aceptó, y que aceptó solamente por los beneficios que esa publicidad procuraba a sus enfermos, le ocasionó incomprensión y contratiempos, que duraron hasta su muerte. Podría haber tomado muchas más precauciones para no contagiarse de la enfermedad, pero prefirió no hacerlo, porque deseaba compartir en todo la existencia de los leprosos. Entre las cosas que llaman más la atención de su vida están: la intensa cobertura por parte de los medios de comunicación y que él aprovechó en beneficio de sus enfermos; el reconocimiento de su labor fuera de su ambiente religioso e ideológico; la relación no siempre armónica con las diferentes autoridades; ser una persona considerada como escandalosa o como sujeto de supuestas revelaciones. Se puede decir de él que fue el primer santo mediático, así como que su testimonio sigue siendo tan válido en nuestros días como en los años en los que le tocó vivir. Gran trabajo de Jan de Volder, que nos acerca de manera certera a lo mejor de Damián de Veuster, del admirado padre Damián.

Antonio Navas

FAZIO, M., *El papa Francisco. Claves de su pensamiento,* Rialp, Madrid 2013, 110 p. ISBN 978-84-321-4297-0.

El autor de este estudio sobre las claves del pensamiento del papa Francisco es una persona que ha tratado con asiduidad a Jorge Mario Bergoglio cuando era arzobispo de Buenos Aires. El papa Francisco recomendó incluso algunos libros de Mariano Fazio durante esa etapa de su ministerio, lo que confirma la cercanía y la amistad del autor con el papa actual. Por ello Mariano Fazio se considera capacitado para descubrir al lector las claves de su pensamiento, de su visión apostólica y de su afán de diálogo con el mundo. Se empieza explicando el lema de su pontificado, que era ya el que tenía en Buenos Aires, y en el que compara su vocación con la del apóstol san Mateo, cuando Jesús lo conoció como recaudador, tuvo compasión de él y lo eligió. La contemplación de Jesucristo es el segundo jalón que indica nuestro autor como realmente importante en la espiritualidad del papa. Un Jesús que fundamenta su fe, como su centro espiritual en el seno de la Iglesia, dando la primacía (con sentido absolutamente ignaciano) a los medios espirituales sobre los materiales. Como discípulo de Jesús, siempre se sintió movido a salir al encuentro de la gente, sobre todo de la gente que vive en las que podríamos llamar periferias existenciales, ya que fue en estas periferias en donde descubrió mayor necesidad de evangelización. Otro aspecto de la forma de pensar del papa Francisco consiste en hacer memoria de las

misericordias de Dios para comprender el presente y afrontar adecuadamente el futuro. Con respecto a este tema Jorge Mario Bergoglio apreció enormemente el Documento de Aparecida, que fue fruto de la Vª Asamblea General de Episcopado Latinoamericano. Porque él siempre ha apreciado mucho la religiosidad popular, como manifestación de identidad cultural profunda y esto se puede constatar por cualquiera que lea el documento de la asamblea. Poco después de ella publicó un artículo sobre la necesidad y la urgencia de la evangelización de la cultura y de la inculturación de la predicación evangélica. Otro tema de gran importancia en su pensamiento es el de que la Iglesia tiene la obligación de abrirse al diálogo con el mundo, para ofrecerle la verdad de Jesús, al igual que hizo el propio Jesús, que dialogó con todos los que tuvo a su alcance. Un ideal suyo que expresa claramente en su manera de presentarse y hablar es el de poder colaborar en la formación de una sociedad en la que reinen el diálogo de todos con todos y el encuentro entre todo tipo de personas. Existe un capítulo dedicado a recuerdos personales del autor en su trato con Jorge Mario Bergoglio, con una serie de anécdotas capaces de apuntar a lo más genuino de su personalidad. El autor ha podido comprobar cómo la visión de la historia de la configuración cultural latinoamericana que tiene el papa es integradora: en religiosidad popular ve unidos, a pesar de desencuentros e injusticias, al indio, al negro o al español. No olvida que los principales defensores de los derechos naturales de los indios y esclavos fueron tan españoles como sus opresores. En ese sentido siempre ha sabido valorar todo lo positivo que aportó a América la evangelización llevada allí por los misioneros españoles. Este libro, no muy extenso, se completa con una carta de Jorge Mario Bergoglio, cuando era arzobispo de Buenos Aires, dirigida a los sacerdotes y consagrados de la archidiócesis, pero válida para todo tipo de cristianos.

Ignacio Jiménez

FRANCISCO, PAPA, *100 días. Todo lo que ha dicho,* Ciudad Nueva, Madrid 2013, 341 p. ISBN 978-84-9715-281-5.

Este libro tiene la pretensión de dejar hablar directamente al papa, en lugar de hablar sobre él, y hay que dar fe de que cumple estrictamente con su cometido. Se presentan por orden cronológico todos sus discursos, audiencias, homilías y demás intervenciones públicas de los primeros 100 días de su gobierno. En este planteamiento los editores han sido tan cuidadosos, que el libro no tiene índice, simplemente porque no han creído que hiciera falta. Únicamente han incluido al final un glosario con las palabras más importantes, con vistas a que el lector pueda desplazarse con facilidad al documento en que se hable de lo que esa palabra significa, para no verse perdido en un conjunto meramente cronológico, en el que habría que buscar página por página el tema que interesara, de no ser por este índice temático que facilita realmente el acceso al pensamiento del papa a través de la serie de palabras claves seleccionadas. Eso sí, para conocer las intervenciones concretas del papa Francisco es preciso ir página por página para leer el encabezamiento de cada una de las intervenciones, ya que no existe el índice de ellas. Desde mi punto de vista este índice habría ayudado también, pero no ha sido ése el criterio de los editores. Eso sí, quien quiera hacerse cargo de todo lo que ha dicho el papa Francisco en sus primeros 100 días al frente de la Iglesia Católica, va a encontrar en esta publicación todo el material que necesita.

Trinidad Parra

GEBAUER, CH., *Visionskompilationen. Eine bislang unbekannte Textsorte des Hoch- und Spätmittelalters,* Lit Verlag, 2013 Münster, 206 p. ISBN 978-3-643-12146-2.

El autor empieza haciendo notar que las publicaciones sobre textos medievales que refieren visiones han crecido en los últimos tiempos de una forma increíble. Hasta tal punto que se ha convertido en uno de los temas de investigación medieval que ha atraído a un mayor número de investigadores. Dentro de este tipo de literatura las escuelas claustrales acostumbraron a componer compilaciones de textos, compuestas de extractos de obras, al objeto de hacer más asequible al lector todo el contenido de ellas. Este tipo de publicaciones no creó el término compilación, sino que lo utilizó de una forma mucho más refinada y más completa. Las nuevas órdenes que vieron la luz entre los siglos XI y XIII fueron las que hicieron mayor uso de este recurso, en particular los cistercienses y los dominicos. Y lo hicieron para dar a conocer más eficazmente su espiritualidad y su modo de vida. El estilo de sus comunidades queda fielmente reflejado en estas compilaciones de textos y por ello fueron utilizadas tanto en la predicación como en la enseñanza escolar. Todas estas compilaciones llevaban internamente una ordenación del pensamiento, que daba sentido al conjunto de textos seleccionados. Solamente una selección de textos que tiene en su interior una línea de desarrollo, que busca cumplir un objetivo, puede ser considerada como una verdadera compilación. Con lo cual llegaríamos a la conclusión de que una compilación es siempre una colección de textos *estructurada,* con un propósito concreto. Este género estuvo impulsado por el deseo de dar a conocer textos importantes de autores de una manera más asequible. A finales del siglo XIII este género literario estaba ya afianzado y tenía un gran prestigio. La gran cantidad de compilaciones que se conservan de este tiempo indica bien a las claras la importancia adquirida por este género literario. De todo lo dicho se deduce que una compilación es algo muy diferente a una colección de textos. La colección no tiene en cuenta ningún propósito concreto a la hora de presentar los textos, mientras que la compilación se hace buscando un impacto concreto en el lector. De este modo las compilaciones ahorraban tiempo a quienes deseaban encontrar rápidamente textos de autores o facilitaban el camino a esos autores a quienes no sabrían hacerlo por sí mismos. Podría decirse que las compilaciones elaboran una digestión previa de los textos de autores, que facilita al lector el acceso a ellos y su comprensión dentro de un contexto. No todas las compilaciones son del mismo estilo y así el autor analiza diversas formas de compilación, como son el florilegio, la suma (o summa), la enciclopedia o la colección de ejemplos. Sin embargo, entre esta variedad de compilaciones no ha aparecido el tipo que analiza el autor con profundidad en la obra que nos ocupa: las compilaciones de visiones. El autor va a analizar las obras y sus autores, con indicaciones sobre su procedencia, de manera que pueda comprenderse la importancia real que tienen. Cada texto va prologado de manera que se conozca todo lo que pueda ilustrarlo, así como la intención de fondo que animó para su composición al compilador de turno. Y esto sin dejar de lado la cuestión de si la persona que lleva a cabo la compilación es autor de la misma o un mero copista. Todo este trabajo termina mostrando la importancia que tuvieron estas compilaciones para la vida de la orden cisterciense. Aunque se presentan otras compilaciones que no provienen de la orden cisterciense, las que tienen que ver con esta orden son

tan numerosas que el autor llega a preguntarse si la entera orden no funcionó como un grupo de monjes coleccionistas de visiones. No cabe duda de que, dentro de los estudios dedicados a compilaciones de textos medievales, éste dedicado a las compilaciones sobre visiones va a aportar nuevos elementos para conocer a fondo la mentalidad religiosa de aquellos tiempos.

Antonio Navas

GULLINO, G. (A CURA DI), *Un evento miracoloso nella guerra della Lega Cambraica. La fuga dalla prigione -attribuita alla Vergine Maria- del patrizio veneziano Girolamo Miani fondatore dei Padri Somaschi,* Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2011, X+334 p. ISBN 978-8-95996-38-7.

El título de este libro, se refiere en apariencia a un hecho aislado, sin mayor trascendencia (que no es poca) que la de la intervención de la Virgen María para sacar milagrosamente de la cárcel a un noble veneciano, Girolamo Miani (conocido en lengua española como Jerónimo Emiliani), en el año 1511. Pero resulta que Jerónimo Emiliani es fundador de los Padres Somascos, dedicados especialmente a las personas abandonadas, en particular a los huérfanos. Este volumen contiene una serie de estudios sobre uno de los hechos fundamentales en el comienzo del carisma somasco: la liberación milagrosa de la cárcel, por obra directa de la Virgen María, que hizo que toda su vida cambiara de orientación, hasta dedicarse por completo a los huérfanos y abandonados. Su publicación es especialmente oportuna en el quinto centenario de este suceso tan determinante en la vida de Jerónimo Emiliani. El volumen se abre con un toque de atención hacia el significado de los hechos fundantes de los carismas que existen en la Iglesia, entre los cuales, para los somascos, tiene una importancia especial la fuga milagrosa de su fundador de la cárcel en la que estaba como prisionero de guerra. Los testimonios históricos son tan contundentes, que una de las conclusiones a las que se llega es que la imagen de la Virgen ante la que vino a depositar las cadenas de su cautiverio, Santa María la Mayor de Treviso, tenía tal fama de milagrosa que su capilla sobrevivió a la demolición de todos los edificios antiguos, religiosos o no, que pudieran obstaculizar la construcción de las nuevas defensas modernas de la ciudad. Así mismo se tiene constancia de que la devoción a Santa María la Mayor de Treviso, protegió al pueblo veneciano de las veleidades protestantes de algunos venecianos de la época, manteniendo al grueso de la población en el seno de la fe católica. En torno al milagro de la huida se ha montado este volumen en el que, entre otras cosas, se da luz sobre los orígenes nobles de la familia de Jerónimo Emiliani, así como de la educación cultural que recibió durante su juventud. Se subraya así mismo el hecho de que fue el propio Jerónimo Emiliani quien narró el suceso milagroso que le permitió escapar de su prisión y llegar hasta Treviso, sin conocer el camino. También tienen su lugar en este estudio dos hermanos de Jerónimo, Luca Carlo y Marco, ambos en el marco de la guerra llevada a cambo contra la Liga de Cambrai por parte de la República de Venecia. Otro estudio aporta algunos ejemplos de la iconografía veneciana sobre Jerónimo Emiliani, correspondiente a los siglos XVI y XVII. También se recoge en estas páginas el eco de la liberación milagrosa de Jerónimo Emiliani, que puede encontrarse en el proceso de beatificación, en las biografías dedicadas a su persona y en el breve de beatificación. Igualmente se da cuenta de una hagiografía suya en imágenes, con ilustraciones de Jacques Stella, así como del ciclo pictórico del colegio de Sant'Angelo di Amelia. Algunas de estas imágenes se reproducen

en la parte última del libro. Con esta publicación los responsables son conscientes de contribuir a la vuelta a las raíces de la espiritualidad somasca, tal y como el Concilio Vaticano II pidió a todos los institutos de vida religiosa.

Antonio Navas

GUTIÉRREZ RUEDA, L., *Gracia y hermosura. Ensayo de iconografía teresiana,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, 254 p. ISBN 978-84-7068-419-7.

Este libro resulta de remozar una obra anterior, del año 1964, que testimonia la unión que ha existido siempre entre el arte y las obras de santa Teresa, acompañadas siempre de iconografía, a la hora de ser editadas. El estudio que se nos presenta aquí es el resultado de una tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en Junio de 1962. En esta nueva versión la autora ha enriquecido el tema de manera considerable, llegando incluso a ampliar las perspectivas del volumen original en el tratamiento que ha hecho del mismo. Una serie de circunstancias han hecho posible la mejora considerable que ha experimentado el texto original. Por una parte han visto la luz una gran cantidad de fondos conventuales de España, Europa y América. Se han acumulado también los sucesivos centenarios teresianos y sanjuanistas, que han aportado gran cantidad de conocimientos nuevos sobre la materia. También han contribuido favorablemente una enorme cantidad de exposiciones artísticas, con sus catálogos razonados de las obras que fueron expuestas al público en cada caso. La declaración de santa Teresa como doctora de la Iglesia trajo consigo igualmente una renovación de la valoración de todo lo artístico relacionado con ella. Un nuevo frente se abrió en el momento en que se suscitó interés por el arte en el Carmelo, incluyendo en ese momento la atención prestada a los ideales artísticos de la propia santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. Como es normal, no se pueden olvidar los estudios monográficos sobre autores, sobre piezas específicas de arte teresiano o el registro existente ya en distintas regiones españolas sobre la presencia iconográfica de Teresa en ellas. La percepción que tiene la propia Teresa de los valores artísticos es un punto de vista en el que se está insistiendo ya desde hace años. Aun reconociendo la imposibilidad práctica de llevar a cabo una investigación exhaustiva sobre cualquiera de los temas teresianos, por tanto también sobre el aspecto artístico en su obra y en su persona, este estudio de Laura Gutiérrez es un punto de referencia obligada para cualquiera que pretenda interesarse por el tema. La iconografía de santa Teresa es presentada por la autora en relación con los momentos más significativos de su vida: en su infancia; en su entrada en el convento; en su enfermedad; ante el *Ecce Homo;* confesando y comulgando; en su trato con sus contemporáneos; como fundadora, taumaturga o escritora; representada en los momentos de sus visiones; en la tranverberación o en éxtasis; en su muerte; en el cielo; en sus apariciones, bien sola o acompañada de otros santos; el último capítulo está dedicado a los retratos de la santa. El volumen se completa con una buena bibliografía, con un índice de obras artísticas y una buena colección de ilustraciones.

Trinidad Parra

II Conversaciones universitarias. Ratzinger-Benedicto XVI: The Idea of a University, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2012, 333 p. ISBN 978-84-15423-08-9.

El encuentro correspondiente a las II Conversaciones Universitarias, ha tenido la pretensión de abrirse a un cristiano, universitario y defensor de la

razón en su relación con la fe, con alusión también a otro gran pensador que se preocupó de estos mismos temas: John Henry Newman. Participan en este encuentro un grupo de personas convencidas de que la universidad es un lugar en el que se puede encontrar la verdad. La realidad universitaria nace en el seno de la Iglesia, como reflejo de una visión religiosa en la que Cristo aparece como el Logos. La universidad, como casa de todas las ciencias, ayuda a buscar y descubrir las verdades del hombre para guiarlo por el camino de su existencia y de todo lo que constituye su entorno. El pórtico lo constituye la intervención de Rino Fisichella sobre el papel de una universidad católica en la tarea de la nueva evangelización. A continuación se presenta la idea de universidad que tiene Benedicto XVI, que busca en esta institución centenaria una nueva forma de racionalidad y de institucionalidad. Insiste sobre todo en que la universidad católica ayude a orientar al hombre a la luz de los primeros principios y del último fin de su vida. El resto del contenido del libro lo aporta un nutrido grupo de colaboradores. De entre sus ideas (hay muchas más en las páginas de esta publicación) cabría destacar algunas en concreto. Se postula para la universidad que, más que un lugar de investigación, se convierta en una *comunidad* de investigación. También se desea que la universidad católica, sin renunciar en ningún momento a la investigación rigurosa, manteniéndose fuertemente enraizada en la fe, se muestre abierta al diálogo con todas las personas de buena voluntad, para colaborar en la formación de una cultura en la que lo más central sea la primacía de la propia persona, así como sus derechos inalienables y el carácter sagrado de la vida. Se aspira incluso a que la universidad sea concebida por los cristianos como una misión, incluso como un verdadero apostolado, perteneciente al ámbito de lo que podríamos denominar como *caridad intelectual*. Hay también quien sugiere que no hay que contentarse con planteamientos más o menos teóricos sino que habría que constituir una universidad católica con verdaderos católicos que fortalecieran de esa manera la identidad de la institución frente a posibles mixtificaciones. Contamos también con un intento de superar el relativismo ético y el dogmatismo moral, a base del perspectivismo de la filosofía de los valores, a los que se considera como un tipo de realidad objetiva. Se considera también el aspecto de la sociedad actual, que muestra a las claras que tras el nihilismo de Nietzsche no ha sobrevenido la emancipación humana, sino su sometimiento a ídolos que han sustituido al Dios desplazado de su existencia. Habría por ello que volver a la verdad como tarea metafísica y a una ética del amor que hiciera superar el veneno inoculado por el filósofo alemán. Se aporta el esbozo de retrato de un educador de formación humanística en la universidad católica del siglo XXI, retrato que apunta más a un modelo de la búsqueda de la verdad que a un sabio. Tampoco falta entre las propuestas alguna que parece desconfiar de la ciencia que se genera en las universidades, apuntando hacia un cierto fideísmo; posiblemente esto se deba a algún tipo de experiencia no satisfactoria de quien hace la propuesta. A los alumnos de este tipo de universidades habría que convertirlos en auténticos juristas, dotándolos de claves y criterios de actuación y comportamiento ético que inunde sus vidas. También se aboga por la interdisciplinariedad, como recuerdo de la importancia que tuvo siempre el saber universal, no tan atomizado en el pasado como puede darse frecuentemente en nuestros días. Termina el volumen con reflexiones sobre la historia, gloria, decadencia, vicisitudes y dificultades de la institución universitaria, con llamadas a la libertad de cátedra y a la dotación económica necesaria, sin sujeción a intereses extraños a ella.

Ignacio Jiménez

La Misión de Hans Urs Von Balthasar y Adrienne Von Speyr en el inicio del tercer milenio. Actas. Puebla, México, 17 y 18 de noviembre de 2007, Fundación Maior, Madrid 2008, 207 p. ISBN 978-84-935319-9-7.

Como advierte la presentación de la obra, en esta edición se recogen las *Actas* del Congreso celebrado en la ciudad de Puebla (México), en la fecha arriba indicada y organizado por la Asociación de Fieles Virgo Fidelis, con la colaboración de los Siervos de Jesús, la Fundación San Juan, la Fundación Maior (editora del libro) y el apoyo del entonces Arzobispo de Puebla Don Rosendo Huesca Pacheco, quien inauguró y clausuró dicho congreso. El objetivo del mismo fue hacer un homenaje a la médico suiza Adrienne von Speyr por el XL aniversario de su fallecimiento y dar a conocer su enseñanza teológica y su mensaje esperanzador en México, en conjunción (según indica el título de la obra) con la influencia dejada en el teólogo H. U. von Balthasar, su director espiritual y hombre de confianza durante 27 años desde que, siendo él un joven jesuita, se conocieran en 1940 (bautizándose como católica el día de Todos los Santos de ese año), hasta su muerte el 17 de septiembre de 1967. Tal mensaje, que Balthasar no tenía empacho en confesar y difundir, puede resumirse en la cita bíblica que encabeza la obra: "Tanto amó Dios al mundo…" (Jn 3, 16-18), con la cual se pretende advertir del grandioso e inaudito "amor extremo de Dios" hacia nosotros que, respetando nuestra libertad, nos conquistó desde dentro para devolvernos a una libertad mayor. A través de esta publicación la Fundación Maior ha querido contribuir a ayudar al lector o lectora con interés, a introducirse en la extensa y profunda obra de Adrienne von Speyr, con la esperanza de que su misión teológica (compartida de forma expresa con H.U.von Balthasar) pueda orientar la vida cristiana a una mayor apertura hacia la fe, el amor y la esperanza. Esta misión o tarea (dogmática, espiritual y práctica al mismo tiempo) que es común entre ambos, según el propio Balthasar manifestaba, pidiéndoles la consagración total en obediencia a Cristo, al servicio de la Iglesia, tenía su presupuesto en la participación en la "obediencia de Cristo" que apunta a la cruz y a la fecundidad, según la perspectiva de la cristología joánica (obediencia de amor de Cristo al Padre en el Espíritu Santo). Dicha tarea se situaba al amparo de San Ignacio y de San Juan Apóstol, insertando así a éste en el carisma ignaciano, algo particularmente relevante para Balthasar, quien admitía para sí la gran influencia de Adrienne en su vida y obra teológica, hasta el punto de llegar a comentar el propio cardenal Ratzinger que H.U. von Baltharsar era "impensable" sin aquélla. Será precisamente el Apóstol San Juan el denominador común de los tres trabajos incluidos en esta misión (y fecundidad) común de ambos que forma un maridaje peculiar: la fundación de la Comunidad San Juan así como de la Editorial Juan, y la producción teológica de Adrienne y Balthasar. Siguiendo la estructura del congreso, la obra se compone, tras su presentación y el discurso de inauguración, de seis conferencias con ponentes de diversas nacionalidades y una mesa redonda con intervenciones de carácter más testimonial, añadiendo otras intervenciones que se han considerado relevantes. Las ponencias, como es de suponer, abordan diversos aspectos de Adrienne von Speyr: el propiamente biográfico y su influencia en la teología de H. U. von Balthasar desde el carisma místico y "profético" que se le reconocía a aquélla (incluyendo experiencias y gracias místicas); el sentido de la vida consagrada de la Comunidad San Juan, Instituto secular fundado conjuntamente por ambos (que motivó la salida del teólogo suizo de la Compañía de Jesús, por consejo de Adrienne, convencido como él estaba de

hablar Dios por ella); una introducción a la lectura de su obra, destacando los comentarios bíblicos nacidos de su contemplación y dictados a Balthasar; la obediencia cristiana como don de simplicidad, dentro de la visión de esta sorprendente mujer y, finalmente, el elemento mariano en sus escritos el cual hace de puente entre la cristología y la eclesiología, a través del "sí" total y puro de María. Cierra la presente publicación la homilía de la misa de clausura del congreso, así como con algún eco de prensa y una galería de imágenes del mismo. Aunque el franco contenido teológico del libro que muestra en su mayor parte, exige cierta formación teológica en quienes lo lean, puede resultar amena y provechosa su lectura para los más profanos gracias a la propia estructura del mismo y al abordaje global, introductor y unitario que se le ha pretendido dar.

Felicidad Prieto

La revolución de la sencillez. Un humilde convertido en Papa, San Pablo, Madrid 2013, 124 p. ISBN 978-84-285-4219-7.

El libro que nos ofrece aquí la Editorial San Pablo dentro de su colección "testigos", es fruto de la reciente publicación de un número especial de la revista Famiglia Cristiana titulado *Fratello Francesco, Jorge Mario Bergoglio ha conquistato il cuore della gente*. La calidad del mismo, según señala el editor en la introducción del libro, ha animado a la editorial a traducirlo y publicarlo a pesar del aluvión de publicaciones sobre el papa Francisco, aunque ésta de aquí tenga lugar en un momento más apaciguado a aquel de la primera hora, permitiendo encontrar ya cierta perspectiva en sus páginas. Como indica aquella introducción, en éstas se recoge "el recuerdo vivo, espontáneo y cercano de muchos hombres y mujeres que conocen de primera mano la figura, vida y actividad del ahora Sumo Pontífice". Es por tanto un libro lleno de relatos, anécdotas y testimonios de diversas personalidades (generalmente italianas) que cuentan en primera persona su experiencia con el ahora Papa Francisco o bien su opinión sobre él. Conserva por ello la frescura temporal y vital que caracterizan las historias de primera mano actuales o contemporáneas a su protagonista, como lo es aquí Jorge Mario Bergoglio. Entre esas personalidades se encuentran María Voce, presidenta del Movimiento de los Focolares; Salvador Martínez, presidente de la Renovación (Carismática) en el Espíritu; Andrea Riccardi, historiador y fundador de la Comunidad de San Egidio; Franco Miano, presidente nacional de la Acción Católica italiana; Monseñor Filippo Santoro, actual arzobispo de Taranto (Italia), que trabajó con Bergoglio en Brasil en 2007; las religiosas del colegio Nuestra Señora de la Misericordia, donde éste cursó la escuela elemental; Pedro Pablo Opeka, misionero Paúl argentino que trabaja en Antananarivo (Madagascar); Giovanni María Vian, historiador y director de L'Osservatore Romano, etc. También se incluye, como no podía ser menos, el punto de vista de algunos jesuitas, como Antonio Spadaro, director de la Civiltà Cattolica y Bartolomeo Sorge, teólogo y politólogo, los cuales añaden una visión particular e interesante ante quien es el primer papa jesuita de la historia. Tampoco podía ser menos la aportación franciscana (espiritualidad ésta tan entrañablemente configuradora de este papa), a través de Pierbattista Pizzaballa, Custodio de Tierra Santa. Todas las personas que colaboran con su opinión o testimonio aquí, comparten el grato asombro como primera reacción ante esta inesperada elección aunque estuviese entre los candidatos. Una sorpresa que se extiende a su forma de actuar y de ser manifestada en múltiples y elocuentes gestos desde que hiciera su primera aparición y anunciara el

comienzo de un camino, "Obispo y pueblo. Un camino de fraternidad, de amor, de confianza" entre todos. Da la impresión de que la editorial quisiera condensar en el título y subtítulo del libro el doble objetivo o finalidad de mostrar por un lado quién es el hombre: "un humilde convertido en Papa", y por otro, qué ha supuesto o está suponiendo: "la revolución de la sencillez", apuntando a una misión o a una "hoja de ruta" que el propio Francisco parece haber adoptado con la elección de su nombre en esta nueva tarea encomendada. Tales testimonios en los diversos artículos aquí presentados, ayudan a ir descubriendo al hombre y al Papa en sus rasgos más singulares, cualidades, personalidad, gustos, gestos evangélicos y opciones. El libro, por su contenido y estructura, resulta ágil, ameno y sugestivo de leer, dado el gran interés y el gancho que el papa Francisco despierta. El libro contiene una rica variedad de artículos que, como se señala en la introducción, a modo de pinceladas van descubriendo el "cuadro" de su vida. Dichos artículos se agrupan en cuatro bloques o grandes capítulos (el último, más extenso con creces) que van ordenando dichas pinceladas sobre Bergoglio: "Los orígenes humildes y su vocación", "la pobreza y la sencillez como opción del alma", marcando un estilo particular y distinto, desacostumbrado; el trazo de un papa "llegado del fin del mundo…", de una realidad latinoamericana particularmente diferente a la Europea y, finalmente, esa gran y alargada pincelada que nos da a conocer lo que se va descubriendo que es eminentemente este papa: un "Pastor en el presente y en el futuro de la Iglesia". Este es pues un libro para que pueda disfrutar cualquiera, sobre todo quienes se hayan sorprendido con esta novedad del Espíritu en la persona del papa Francisco, quien no ha dejado de ser, como a todas luces se ve hoy, Jorge Mario Bergoglio. Magdalena Peña

MANETTI, D., *Hipótesis sobre Medjugorje,* San Pablo, Madrid 2013, 183 p. ISBN 978-84-285-4171-8.

Este libro trata de las apariciones de la Virgen María en Medjugorje, pueblecito situado en los Balcanes, en Bosnia-Herzegovina, a 163 kilómetros de Sarajevo. En este lugar, y como correspondencia a estas supuestas apariciones a los videntes, los peregrinos manifiestan una serie de actitudes religiosas que corresponden a lo mejor de la tradición católica: veneración hacia la Eucaristía, tanto celebrándola como en tiempos de adoración al Santísimo; atención a la Palabra de Dios; acercamiento al sacramento de la Penitencia; la oración del corazón (especialmente por medio del Rosario y del Vía Crucis); la penitencia o mortificación (también en forma de ayuno). Como dice el autor, éstas serían las cinco *piedrecitas* que recomendaría la Virgen a los seis videntes, como núcleo de la vida cristiana personal y familiar. En su papel de testigo de lo que allí vio, el autor nos revela que ha conocido a muchas personas de meditación diaria, de estilo más bien mental y cerebral, que se notaron cambiadas hacia una oración más propia del corazón que de la cabeza. Esto último lo achaca a que el ambiente del lugar impulsa a orar constantemente. En este lugar (al que Juan Pablo II llamó *el confesonario del mundo*), se suceden constantemente las confesiones, en un entorno en el que se pueden contemplar dos estatuas de dos apóstoles del sacramento de la Penitencia: san Pío de Pietrelcina y san Leopoldo Mandic. Medjugorje atrae por término medio más de un millón de personas al año, desde hace 30 años. También es testigo de un festival de juventud que congrega en Agosto a más de 75.000 jóvenes. El centro de todo este movimiento no es propiamente un santuario mariano, sino una parroquia,

en la que diariamente se rezan dos partes del Rosario, se celebra la Eucaristía, se tiene adoración al Santísimo y se completan las actividades con la oración y la bendición de sanación. El autor considera las apariciones de Medjugorje como las últimas, en el tiempo, de toda una serie de apariciones marianas en los dos últimos siglos, que serían un medio divino de prevenir a la humanidad, por medio de María, contra los planes de Satanás de pervertir a la humanidad. Y, al hablar de últimas apariciones, el autor considera las de Medjugorje como la coronación del gran designio mariano antisatánico para nuestro tiempo. Con todo, el autor se muestra respetuoso con lo que la Iglesia tenga que decir cuando pronuncie su juicio definitivo sobre estas apariciones. En el análisis de este fenómeno religioso aporta el autor las conclusiones a que llegaron los médicos y psiquiatras, que no notaron ningún tipo de alteración psicológica en los videntes, pero que sí constataron que, mientras estaban en éxtasis, la reacción ante estímulos dolorosos era nula. El autor considera que no es la ciencia la que puede sellar la autenticidad de las apariciones, pero sí descartar que sean fruto de alteraciones psíquicas notables de los videntes, por ello incorpora aquí las conclusiones científicas de los análisis que se hicieron a los videntes. Los diez secretos supuestamente confiados a los videntes tienen la característica de que deberán ser revelados tres días antes de que sucedan los hechos anunciados, para que todo el mundo pueda comprobar la veracidad de las revelaciones. El gran número de conversiones, así como las curaciones que han tenido lugar en Medjugorje, las aporta también el autor como apoyo a su convicción de la veracidad de las revelaciones. En todo caso nos transmite el mensaje de que éste es el último plan de Dios para salvar al mundo por medio de María, que se presenta a los videntes como la Reina de la Paz. Trinidad Parra

MARTÍN AGUADO, J. A.-VILAMOR, J. R., *Historia del* Ya. *Sinfonía con final trágico,* Ceu Ediciones, Madrid 2012, 309 p. ISBN 978-84-15382-50-8.

El diario *Ya,* digno sucesor de *El Debate,* posiblemente haya tenido más influencia en la sociedad española que su predecesor. En los años de la dictadura del General Franco mantuvo un pulso constante con el diario *ABC* que, a raíz de la desaparición del *Ya,* reconoció que el *Ya* "había sabido estar al servicio de unos lectores fieles, anclado en la solvencia ética, estética y moral que ha caracterizado siempre al diario de mayor compromiso religioso cristiano de cuantos han visto la luz en lo que va de siglo, incluso *El Debate,* del que fue su muy digno sucesor". En los momentos de la transición el *Ya* siguió la política de evitar los enfrentamientos y las revanchas pero, a partir de ese momento, la línea del periódico no continuó en consonancia con lo que había sido su ideario hasta entonces, siendo sometido a bandazos que acabaron desconcertando a sus lectores, que tuvieron además a mano la aparición de diarios de nuevo cuño. Los dos autores de esta historia son testigos de primera mano de la fase, como podríamos decir, del hundimiento del *Ya*. Ambos son conscientes de que no han escrito la historia definitiva del periódico, pero ambos han pensado que no sería justo abandonar al olvido la trayectoria de un diario que fue abanderado en la defensa de la doctrina social de la Iglesia, así como de los principios basados en el humanismo cristiano. La llegada de la democracia coincidió con el principio de una crisis, que se arrastraría a lo largo de 20 años, en los que todos los intentos por reflotar la nave fracasaron. Los cambios de gestión y de dirección, sin orden ni concierto, colaboraron a que la reconducción económica de la nave

no fuera posible. A esto se unieron además de los intereses económicos de otras empresas del ramo, más o menos competidoras del periódico. Esta historia resulta de una gran tristeza para el lector de tradición católica, ya que se contaba con un excelente medio de comunicación que se fue a pique, entre otras razones, por la falta de apoyo de elementos católicos, tanto eclesiásticos como laicos, que no supieron ver cuánto se perdía con su desaparición de la escena española. Antonio Navas

MEDINA BAYO, J., ÁLVARO DEL PORTILLO. *Un hombre fiel*, Rialp, Madrid 2012, 826 p. ISBN 978-84-321-4219-2.

Álvaro del Portillo fue el primer sucesor de san Josemaría Escrivá de Balaguer al frente del Opus Dei. Hombre de gran inteligencia, sintió su vocación ligada a la del fundador, hasta el punto de haber sido su más directo colaborador y su continuador más fiel, tal y como reza el subtítulo de esta biografía. Fue el artífice de la configuración del Opus Dei como Prelatura Personal, siguiendo las indicaciones dadas previamente por el propio fundador. Fundó en Roma la Universidad Pontificia de la Santa Cruz y amplió el número de fundaciones de colaboración social en África, Europa y América. El autor de este estudio se ha basado fundamentalmente en testimonios directos de personas que lo conocieron, hasta el punto de que podría haberse titulado el libro muy bien como Álvaro del Portillo visto por quienes lo trataron. Con todo no se han tenido en cuenta los testimonios recabados para su posible canonización, puesto que estas declaraciones procesales no son públicas todavía y por ello no se han podido utilizar. También ha procurado el autor dejar hablar al propio Álvaro del Portillo, a través de su epistolario y otros documentos que lo tienen por autor. Ya en la homilía pronunciada en la misa del Espíritu Santo, con motivo del Congreso para elegir sucesor a san Josemaría, insistió en la necesidad de una absoluta fidelidad al espíritu del fundador. Además los congresistas conocían el deseo del fundador de que su sucesor fuera precisamente Álvaro del Portillo. Resultó elegido por unanimidad y en la primera votación. Como campos especiales de su dedicación apostólica fijó su atención en el mundo de la familia, de la juventud y del apostolado intelectual. La gestión de la Prelatura Personal para el Opus Dei le hizo asistir a ataques serios contra la Obra en países como Alemania, Austria, España o Italia, manteniéndose en todo momento firme por medio de la confianza en Dios, que procuró inculcar a todos los miembros del Opus Dei para que no se dejaran impresionar por las dificultades. En este sentido hay que destacar que fue una persona que siempre transmitía paz a quienes lo trataban. No cabe duda de que su grandeza de alma le ayudó a no querer tener ningún protagonismo personal, sino que siempre se empleó en secundar lo que san Josemaría había deseado por el Opus Dei, haciendo dirigir siempre hacia su persona las miradas que podrían haberse vuelto hacia él mismo en el tiempo, al menos, en que estuvo al frente de la Obra. El volumen se completa con una Cronología de la vida de Álvaro del Portillo, a la que sigue un Apéndice Documental que contiene, entre otros documentos, su árbol genealógico, su partida de nacimiento, su carta de petición de incorporación al Opus Dei, documentos relacionados con sus estudios, su ordenación como diácono y presbítero, varios documentos relacionados con su intervención en la preparación del concilio Vaticano II y su intervención en él, documentos relacionados con su salud, su nombramiento como prelado, su nombramiento episcopal, así como toda una serie de documentos que lo relacionaron con la Curia Romana. El

volumen concluye con una colección selecta de fotografías suyas, que abarcan desde la de sus padres el día de su boda, hasta la de Juan Pablo II orando ante sus restos en la iglesia prelaticia del Opus Dei, en Roma. Miguel Gutiérrez

MELLONI, J., *Sed de ser,* Herder, Barcelona 2013, 150 p. ISBN 978-84-254-3209-5.

Un libro como éste requiere que uno se haga eco de la intención que movió al autor para componerlo porque la única alternativa posible sería: léanlo y déjense empapar por su contenido. Porque el propio título no aclara lo que vamos a encontrar en su interior, a diferencia de otros libros en los que se presenta con meridiana claridad lo que el lector tiene derecho a esperar cuando se adentra en sus páginas. Javier Melloni nos advierte que este libro ha nacido de una necesidad personal. Que es un libro de lectura lenta, que se ha ido gestando poco a poco, y que exige una lectura pausada para aprovechar adecuadamente su contenido. No lo presenta como un libro de poesía sino más bien como un libro de *prosa poetizante o poetizada*. Su contenido no tiene otro propósito que el de satisfacer el deseo de anegarse en el Ser que nos da el ser. Las búsquedas y los encuentros han recorrido ámbitos diversos, movidos por su impulso y por su inspiración. La espontaneidad con la que ha ido conduciéndose el autor a la hora de componer el libro ha hecho que las partes que lo componen hayan acabado apareciendo tal como están presentadas, con la pretensión de identificar *algunos hitos del camino, algunas huellas y* Satítulos sugerentes: orígenes, desplegamientos, ocultamientos, presenciación. En los orígenes se perciben diversos puntos de partida a partir del comienzo de nuestro ser. En los desplegamientos aparecen los sustantivos que se convierten en verbos, las acciones que requieren nuestro consentimiento y que trazan un recorrido irrepetible de vuelta al Mar que nos atrae movidos por la sed que nos mueve. En los ocultamientos se habla de las interrupciones y caídas que nos hacen madurar y crecer a pesar nuestro. En la presenciación se da cuenta del paso por la oscuridad que acaba con el retorno a un Mar que se ha visto enriquecido por todo lo vivido a lo largo del recorrido. Javier Melloni subraya que, con esta oferta íntima y vital no intenta presentar un proceso acabado, ya que insiste en que todo está abierto. El último capítulo, no obstante, tiene algo de definitivo, por estar dedicado al Ser que colma la sed. Páginas llenas de sugerencias interiores, de experiencias místicas de relación con el Absoluto, puestas generosamente al alcance del lector, con el deseo íntimo de que pueda compartir lo que él ha vivido y sigue viviendo. Miguel Gutiérrez

NARDONE, G., *El arte de la estratagema. Cómo resolver problemas difíciles mediante soluciones simples,* Herder, Barcelona 2013, 92 p. ISBN 978-84-254-3119-7.

Este libro intenta desvelarnos las claves de la estratagema, o sea, el arte de resolver problemas complicados mediante soluciones aparentemente simples, sorprendentes, que no tienen nada que ver con las verdades encorsetadas de la lógica ordinaria. La estratagema es un arte que se especializa en violar el sentido común y la lógica ordinaria. De esta manera la metáfora *cabalgar un tigre,* que es algo aparentemente imposible, acaba convirtiéndose en algo factible, por más ardua o absurda que pueda resultar dicha empresa a primera vista. Una de las estratagemas más ingeniosas de la historia fue la idea que tuvo Ulises

para conquistar la ciudad de Troya, después de años de guerra agotadora por ambos bandos. La solución de un conflicto tan grande se precipitó por la estrategia del famoso caballo de Troya. En el fondo no se trata de desvelar secretos que no existen. Se trata de iniciar a habilidades sutiles, capaces de funcionar de una manera muy parecida a la magia. Hay tres tradiciones fundamentales que exaltan el valor y la utilización de las estratagemas: *el arte de Metis* (culto a la astucia, a la audacia y a la habilidad, de tradición griega), *el arte de la guerra* (cómo vencer con el mínimo esfuerzo, de tradición china) y *el arte de la persuasión* (técnicas retóricas para inducir a las personas a cambiar de postura o de opinión). En ninguna de ellas encontramos una rígida base teórica; su esencia reside exclusivamente en que su aplicación resulte eficaz. Como arte suprema está la de vencer sin combatir, que sólo será posible cuando nos mostremos tal como somos, sin artificios. Estas breves páginas están llenas de sabiduría de todos los tiempos, se leen de un tirón y pueden ser de una gran ayuda para afrontar los momentos más complicados de la existencia. Trinidad Parra

ROBLES, M., *Papa Francisco. Una vida llena de anécdotas,* San Pablo, Madrid 2013, 231 p. ISBN 978-84-285-4296-8.

El autor de esta semblanza del papa Francisco ha pretendido dar a conocer su personalidad humana, *su modo de ser a ras de tierra*. Le interesa saber cómo anda la ciudad, cómo trata con la gente, cómo trabaja, cómo se cansa, cómo reza, qué aficiones tiene, cómo responde a los retos humanos de nuestro tiempo. Y todo esto salpicado de innumerables anécdotas, de las que espera que hablen por sí mismas. El contenido se abre con una biografía sucinta del papa Francisco, con tres capítulos a continuación que analizan su niñez y juventud, su ejecutoria como obispo y cardenal y finalmente como papa. Esta última etapa de su vida la muestra bajo dos puntos de vista: un papa querido por muchos y un papa de discursos y gestos evangélicos. Antes de presentar el epílogo nos ofrece el autor un curioso capítulo, dedicado a los nueve papas anteriores al papa Francisco. La diferencia que ve entre este papa y sus predecesores es que lo considera *humilde como el pan, el agua y el sol*. Cree que una de las maneras más apropiadas para describirlo sería como *converso de las clases populares*. Cuando habla de él como un papa *solo y a pie,* está aludiendo con toda claridad a San Ignacio de Loyola, que partió para París solo y a pie, para dar comienzo allí a la Compañía de Jesús. Para todo lo demás que se pueda decir del libro, hay que leerlo. Porque el rosario de anécdotas que lo jalonan merecen ser conocidas, ya que nos proporcionan mucho de la vida interior que anima la vida del papa Francisco. Eso sí, el autor no se recata al manifestar que espera del papa Francisco algo realmente extraordinario como lo que realizó San Ignacio de Loyola en su tiempo. Trinidad Parra

RUPNIK, M. I., *El arte de la vida. Lo cotidiano en la belleza,* Fundación Maior, Madrid 2013, 224 p. ISBN 978-84-936777-7-0.

El jesuita Marko I. Rupnik introduce en estas páginas al arte de la vida, a través de toda la belleza que se encuentra en lo cotidiano. La primera parte del libro se titula *Educar y formar* y en ella podemos contemplar cómo un monje inicia en los secretos de la vida que anida en el ser humano a través del contacto de ese monje con una joven que acepta considerar sus consejos en este campo. Entre los aspectos que se destacan en esta primera parte vale la pena destacar

el aprecio por el consejo de los ancianos, el impulso creador del Espíritu, lo divino y lo humano como realidades inseparables, la libertad como elemento fundamental para la vida, el saber vivir como minoría, así como observar a los escondidos y escuchar a los silenciosos para aprender de ellos. El autor no muestra la desconfianza que manifiestan hacia la imaginación humana muchos de los tratadistas espirituales del pasado. Opina que la imaginación espiritual es especialmente válida para expresar conceptos y realidades difícilmente expresables de otra manera. Esta imaginación espiritual se realiza especialmente en Cristo y en su Iglesia. Porque en Cristo está todo lo que necesita nuestra imaginación espiritual, que se mueve bajo el impulso del Espíritu. Hace falta también una purificación de los sentidos corporales, ya que en sí mismos son opuestos a los sentidos espirituales. La persona ha sido creada para entregar todo su corazón a Dios, y el mundo que la rodea no tiene otra finalidad que la de servirle de teofanía para darse a Él sin reservas. El mundo ha atomizado las relaciones humanas hasta el punto de que los medios de comunicación, pensados para conectar mundos diferentes, pueden convertirse en creadores de mundos ficticios y dispersos que dejan el corazón humano desconcertado o vacío, porque esos medios ocupan indebidamente el lugar que deberían ocupar realidades como la familia, los amigos o el mismo Dios. Un gran inconveniente se encuentra también en la tendencia a ideologizar los contenidos de la fe, olvidando que lo primordial es la vivencia interior. El descubrimiento mental de ideas que nos satisfacen puede llevarnos a intentar imponerlas a los demás, en lugar de ofrecerlas buenamente, para que las aprovechen quienes sean capaces de apreciarlas. La realidad del vestido humano consiste en una respuesta, en forma de pudor, por la que, en lugar de sentirnos satisfechos con nuestro cuerpo, como manifestación transparente de la gloria divina, el cuerpo se nos presenta como prueba de la pérdida de esa gloria en beneficio de una gloria vana propia, que no sabe más que desilusionarnos respecto a nuestros deseos más profundos. Por eso, todo lo que sea intentar atraer a la otra persona a través del deseo y del erotismo, no es más que una manifestación oculta de la semilla de muerte que llevamos en nuestro interior desde que la humanidad le dio la espalda a Dios. La moda en el vestir consiste en una especie de síntesis entre la seducción y el intento de recuperar la belleza perdida por el pecado. De esta forma la moda se convierte en una especie de trampa por la que las personas intentan ser reconocidas en sociedad como tales personas, mientras que constatan con desilusión cómo son reconocidas meramente como miembros genéricos de una especie y por tanto no suscitan el interés real de nadie. Si además se cae en la cuenta de la capacidad que tiene el vestido de expresar lo más auténtico de nuestra personalidad, el hecho de descuidarlo hasta el punto de rendirlo a los vaivenes de la moda, tiene como resultado la imposibilidad de transmitir, a través de él, lo mejor de lo que constituye nuestro ser o nuestra personalidad. Algo muy similar hay que afirmar respecto a la importancia de la comida, como vía de expresión de nuestra personalidad; el monje del relato echa de menos el componente litúrgico que debería tener. Respecto a los fracasos, el saber reconocerlos es uno de los mejores antídotos contra el orgullo o el amor propio desordenado. Por último, el mundo de los valores es concebido por el autor como una trampa más, porque no se cae en la cuenta de que lo verdaderamente importante es la vida, a partir de la cual se puede vivir, mientras que a partir de los valores se producen el cansancio vital y el desinterés. En conjunto todo este libro rezuma sabiduría oriental cristiana por todos sus poros, como producto del alma de artista que habita en el jesuita Markos I. Rupnik.

Miguel Gutiérrez

SAN JOSEMARÍA, *Por las sendas de la fe,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2013, 182 p. ISBN978-84-7057-584-6.

Tenemos en estas páginas una selección y edición de textos de San Josemaría Escrivá de Balaguer, a cargo de José Antonio Loarte. La idea para la composición de este libro se la dio Benedicto XVI al convocar el Año de la Fe. El papa quería suscitar en los creyentes la aspiración a profundizar en su fe, a confesarla, a celebrarla en la liturgia, y a comunicarla a otros con su testimonio de vida y de pala bra. Otras palabras de Benedicto XVI, que lo estimularon para esta obra, fueron aquéllas en las que afirmaba que cada santo es como un rayo de luz que sale de la palabra de Dios, con el que Él ha contribuido a plasmar las grandes espiritualidades de la historia de la Iglesia. Entre los rayos citados expresamente por Benedicto XVI está San Josemaría Escrivá de Balaguer y su predicación sobre la llamada universal a la santidad. José Antonio Loarte nos advierte que algunos de estos textos son prácticamente desconocidos para el público, por haber vito la luz en libros o revistas de difusión limitada, que no habían entrado hasta ahora en las recopilaciones llevadas a cabo. Él se suma al deseo del papa Benedicto XVI de que estos rayos de luz contribuyan a que los que los lean se animen a seguir el camino de la llamada universal a la santidad y al apostolado, de manera que lo lleven a la práctica en la vida diaria. Por ello los textos escogidos para esta publicación son los que ofrecen luces sobre la fe y la existencia cristiana en el contexto de la vida ordinaria. Los distintos capítulos nos asoman a las riquezas de la fe, la vida de fe y la vida de oración. También tocan el tema de la libertad como don de Dios, de cómo creer, esperar y amar a Dios y al prójimo. Un capítulo está dedicado especialmente a Jesús, el hijo de María, a la que se dedica el último capítulo del libro. Entre el de Jesús y el de María se insertan otros dos capítulos sobre cómo caminar de la mano de Dios y vivir consumados en la unidad. Creo que el propósito que se planteó José Antonio Loarte, de colaborar con aportaciones de San Josemaría Escrivá de Balaguer al año de la fe, está adecuadamente cumplido, en una edición que es a la vez densa y concisa, apta para llegar a manos del gran público, conforme al deseo expresado por Benedicto XVI respecto al año de la fe, de que esta celebración tuviera una repercusión lo más amplia posible entre los fieles.

Miguel Gutiérrez

TORRELL, N., *San Josemaría. Abriendo los caminos divinos de la tierra,* Ediciones Palabra, Madrid 2013, 316 p. ISBN 978-84-9840-827-0.

La autora ha escrito este libro con la intención de producir una obra destinada a un público amplio, bien documentada y que presentara toda la vida de San Josemaría. Se trata de una hagiografía lo suficientemente extensa como para que el lector profundice en la vida del santo y, al mismo tiempo, mantiene una tensión propia de quien espera que le sean revelados nuevos matices de la persona biografiada. Benito Badrinas Amat, postulador de la causa de canonización de San Josemaría, ha colaborado estrechamente con la autora, sobre todo proporcionándole los documentos que hacen que este biografía esté bien fundada documentalmente, aunque no se hayan citado en ella las fuentes o la bibliografía en los que se ha basado el relato. Al mismo tiempo él considera que esta vida puede servir muy bien de puente para que el lector se anime a leer los escritos del santo, con vistas a entablar un diálogo directo con él y con su mensaje. Sin quitar, por tanto, nada, a la fundamentación seria de todo la

historia, el lector se encuentra con un relato novelado, de fácil lectura. En los primeros capítulos se narra todo lo relativo a su infancia, su adolescencia, su vocación y su ordenación sacerdotal. A partir del capítulo quinto se narra la fundación del Opus Dei, seguida de todas las vicisitudes de la guerra civil, con todas las complicaciones que tuvo que pasar hasta que pudo pasar a la zona nacional. Nuevamente vuelve el relato a la construcción del Opus Dei, para completarse con su gobierno de la Obra, ya desde su residencia de Roma. Su relación con el Concilio Vaticano II tiene como punto más importante la llamada universal a la santidad. La autora tiene la ilusión de provocar en el lector una experiencia similar a la primera que ella tuvo en relación con San Josemaría (aunque no fue una experiencia de encuentro personal), con al esperanza de que pueda recibir los beneficios espirituales que ella experimentó en su vida a partir de ese momento. Miguel Gutiérrez

VALTORTA, M., *Lettere a Madre Teresa Maria: Volume Primo: Anni 1945-1946*, Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (Italia) 2012, 337 p. ISBN 978-88-7987-175-4.

Maria Valtorta eligió como madre espiritual a la carmelita descalza Madre Teresa Maria di San Giuseppe, a la que escribe firmándose Suor Maria della Croce, nombre que le había adjudicado Jesús el 14 de Septiembre de 1944, cuando Él reconoció en su interior el afecto de una verdadera esposa. Madre Teresa María di San Giuseppe fue una mujer bien dotada para la espiritualidad. De hecho fue primero Maestra de Novicias y luego Priora. Maria Valtorta tiene la absoluta seguridad de que Madre Teresa sintoniza perfectamente con su mundo espiritual. Por eso esta correspondencia tiene el valor de mostrarnos el interior espiritual de Maria Valtorta tal y como era, sin necesidad de cubrir esta realidad con disimulo, con falsa humildad o con explicaciones farragosas para hacerse entender. Como puede comprobarse la correspondencia entre ambas fue muy numerosa, ya que en este volumen solamente se incluyen las cartas correspondientes a los años 1945 y 1946. No es libro para ser leído de un tirón, ya que el contenido de las cartas muestra bastante dispersión: de asuntos puramente humanos a confidencias de espiritualidad exquisita. Será de gran ayuda para los seguidores de Maria Valtorta, para conocer su espíritu, y de primera mano. Miguel Gutiérrez

Índice de libros recensionados

ANDALUZ ROMANILLOS, A. Mª, *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, Sentimiento de lo bello y Teología de la naturaleza* 482

ARANDA DONCEL, J., (ED.), *Cofradías penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional* 437

ARANDA, A. (ED.), *"Creemos y conocemos". Lectura teológica del Catecismo de la Iglesia Católica* 349

AROCENA, F. Mª (ED.), *Teología Litúrgica. Métodos y perspectivas* 390

AROLA, R., *El símbolo renovado. A propósito de la obra de Louis Cattiaux* 483

ASTORGANO ABAJO, A., (COORD.), *Vicente Requeno (1743-1811)* 438

AULENBACHER, CH. (ED.), *Élizabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation* 524

AULENBACHER, CH. (ED.), *Spiritualités et théologie. Questions, enjeux, défis* 350

AUSTIN, V. L., *Christian Ethics. A Guide for the Perplexed* 394

AZORÍN, *Cien artículos de Azorín en La Prensa* 525

BALBI, E.-BOGGIANI, E.-DOLCI, M.-RINALDI, G., *Adolescentes violentos. Con los otros, con ellos mismos* 395

BÄR, M.-HERMANN, M. L.-SÖDING, TH. (HG.), *König und Priester. Facetten neutestamentilicher Christologie* 351

BAUMGART, N.-CL. NITSCHE, M., (HG.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte* 325

BECKER, ST.-STUDT, CH. (EDS.), *"Und sie werden nicht mehr frei sein ihr ganzes Leben"* 508

BEDFORD-STROHM, H., HÖHNE, F., REITMEIER, T. (EDS.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* 351

BELTRAN, B.-GROSS, E.-HEELEIN, S., *Die Lieder der Müllbergkinder. Textbuch* 526

BENEDICTO XVI, *¡Abrid las puertas a Cristo! Meditaciones sobre Juan Pablo II* 397

BENEDICTO XVI, *Deseo de Dios. Catequesis para el "Año de la Fe"* 395

BENEDICTO XVI (JOSEPH RATZINGER), *El Evangelio de Benedicto XVI* 325

BENEDETTO XVI, *Pensieri sull'ambiente* 396

BÉRAUD, C.-GUGELOT, F.-SAINT-MARTÍN, I. (EDS.), *Catholicisme en tensions* 439

BERGMANN, S.,-BLINDOW, I.-OTT, K., (ED.), *Aesth/Ethics in Environmental Change. Hiking through the arts, ecology, religión and ethics of the environment* 397

BERLANGA GAONA, A., *Liturgia y Teología. Del dilema a la síntesis* 390

BERMEJO, DIEGO (ED,), *¿Dios a la vista?* 484

BIRKEDAL BRUUN, M. (ED.), *The Cambridge Companion to the Cistercian order* 440

BIRULÉS, F.-GÓMEZ RAMOS, A.-ROLDÁN, C. (EDS.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, ... 485

BOTRUGNO, L., *L´arte dell´incontro. Angelo Giuseppe Roncalli Rappresentante Pontificio a Sofia* 441

BOTTE, B., *El movimiento litúrgico. Testimonio y recuerdos* 392

BROWN, P., *Througy the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West* 442

BRUGAROLAS BRUFAU, M., *El Espíritu Santo: de la Divinidad a la Procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios* 348

BUENO DE LA FUENTE, E., *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva* 526

BUSTOS RODRÍGUEZ, M., *Cincuenta años después. La Iglesia y el catolicismo tras el Vaticano II* 443

CABANEL, P., *Histoire des protestants en France (XVI^e-XVII^e siècle)* 444

CÁCERES ROLDÁN, A. M., O.S.A., *Iglesia y Globalización. La herencia de Juan Pablo II y la novedad de Benedicto XVI* 398

CALABRESE, D., *Padre Pío. Siete años de misterio en Pietrelcina 1909-1916* 445

CALVO ESPIGA, A.-PEÑÍN GONZALÉZ, Mª. A., *Constitucionalismo y protección penal del matrimonio. La secularización del matrimonio en la evolución histórica del ordenamiento penal español* 435

CANNONE, F., *Il papa scomodo. Storia & retroscena della beatificazione di Pio IX* 446

CARRERA MEJÍA, A., *Experiencia de los Ejercicios Espirituales en D. Pedro Legaria* 400

CASTELLANOS, N., *Resistencia, profecía y utopía en la Iglesia hoy* 400

CHANTRAINE, G.-LEMAIRE, M.-G., *Henri de Lubac. Tome IV: Concile et après-Concile* 353

CHAPARRO, S., *Providentia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII* 508

CHÉLINI, J., *Benedicto XVI heredero del Concilio* 354

CINELLI, L.-PAOLI, Mª. P. (A CURA DI), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l´opera di un santo arcivescovo nell´Europa del Quattrocento. Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009)* 447

CIPRIANI, N., *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín,* Editorial Guadarrama, Guadarrama (Madrid) 2013, 531 p. ISBN 978-84-92645-37-4 402

COLLINS, CH. S., *The Word made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI* 355

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Santos Doctores de la Iglesia. Catequesis de Benedicto XVI* 403
CONESA, F.-CEJAS, J. M., *El nuevo ateísmo. Hoja de ruta* 527
CONTI, A. D. (ED.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician* 486
COUJOU, J.-P., *Pensée de l'être et théorie politique. Le moment suarézien* 487
COWBURN, J., *Pierre Teilhard de Chardin. A selective summary of his life* 528

D´ONOFRIO, G. (ED.), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy,* 488
DAMOUR, F., *Le Pape noir. Genèse d´un mythe* 529
DE ÁVILA, J. (1527-1605), *Recuerdos de la Vida y Fundaciones de la Madre Teresa de Jesús* 321
DE AZCONA, T., *Las bulas del papa Julio II como justificación de la conquista de Navarra en 1512* 448
DE LES GAVARRES, A., *Teresa de Lisieux y la santidad* 404
DE LUBAC, H.-GILSON, É., *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. De Lubac et commentées para celui-ci, Oeuvres complètes XLVII* 356
De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX) 509
DE MELLO, A., *Buscar a Dios en todas partes. Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio* 405
DE PABLO MAROTO, D., *Espiritualidad Española del Siglo XVI. Vol. I. Los Reyes Católicos* 406
DE SANTIAGO, M., *El camino del alma hacia el Amor. Obra poética y comentarios* 529
DE VOLDER, J., *San Damián de Molokai. Un santo para nuestro tiempo* 531
DECOCK, W., *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)* 407
DEFOIS, G., *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II* 357
DEPREUX, PH.-LEBECQ, ST.-PERRIN, M.-J.-L. (DIR.), *Raban Maur et son temps* 450
DI TOLEDO, G., *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrá* 510
DI VONA, P., *Trattato sui concetti trascendenti* 489
DUNOYER, P., *Christianisme et idéologie au Japon XV^e-XIX^e* 451

EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A., OAR, *Cuaresma agustiniana* 408
EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A., *Los ojos del corazón. Siete retos de la Fe según san Agustín* 359
EINAUDI, M., *Scritti sulla politica europea 1944-1957. A cura, con introduzione e traduzione di Andrea Mariuzzo* 511
ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa. Homilías* 409

ESQUIVEL Y PONCE DE LEÓN, M. DE LA C., O. CARM., *Desde la clausura carmelita* 452
Estudios Marianos, Vol LXVII: *La Virgen María y el sacerdocio* 360
Estudios Marianos, Vol LXVIII: *Pastoral mariana después del Vaticano II* 360

FAUCONNET-BUZELIN, F., *Les martyrs oubliés du Tibet. Chronique d'une rencontre manquée (1855-1940)* 453
FAZIO, M., *El papa Francisco. Claves de su pensamiento* 352
FÉDOU, M., *La voie du Christ. II. Développmements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV[e]-VIII[e] siècle)* 362
FELD, H., *Das Ende des Seelenglaubens. Vom antiken Orient bis zur Spätmoderne* 512
FERNÁNDEZ ARRILLAGA, I., *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)* 454
FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *El Sacramento de la Santa Crismación. Perspectivas teológicas ortodoxas* 392
FLÓREZ, E., (ED.), *España Sagrada, Tomo LVII: Índice General* 455
FORTE, B., *Pater, Ave, Gloria. Un comentario espiritual a las grandes oraciones cristianas* 410
FRANCISCO, PAPA, *100 días. Todo lo que ha dicho* 533
FRANKEMÖLLE, H., *Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schfriften der Juden* 326
FUSTER CAMP, I. X., *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz* 489

GAILLARDETZ, R.R., *When the Magisterium Intervenes. The Magisterium and Theologians in Today´s Church* 363
GAMBINO, G., *Giuseppe Moscati. Vita e testimonianze* 456
GAMBLE, H. Y., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme* 456
GARCÍA ÁLVAREZ, J., OSA, *La Paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual* 411
GEBAUER, CH., *Visionskompilationen. Eine bislang unbekannte Textsorte des Hoch- und Spätmittelalters* 534
GESTRICH, A.-HURREN, E.-KING, S. (EDS.), *Poverty and Sickness in Modern Europe. Narratives of the Sick Poor, 1780-1938* 513
GHERARDINI, B., *Il Vaticano II. Alle radici d'in equivoco* 365
GHIELMI, M[a]. P., *I fondamenti della vita spirituale. L´Insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure S.J. (1588-1657)* 411
GLENDON, M. A.-HITTINGER, R.-SÁNCHEZ SORONDO, M. (eds.), *The global quest for "Tranquillitas ordinis". Pacem in terries, fifty yearse later. The Proceedings of the Plenary Session 27 April-1 May 2012* 412

GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., *Manual de ciudadanía Cristiana. A la luz de la Doctrina Social de la Iglesia* 413

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Mª. E., *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia universal. Súplicas-"Informatio" de la Causa del Doctorado* 320

GUARDINI, R., *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones* 366

GULLINO, G. (A CURA DI), *Un evento miracoloso nella guerra della Lega Cambraica. La fuga dalla prigione –attribuita alla Vergine Maria– del patrizio veneziano Girolamo Miani fondatore dei Padri Somaschi,* Istituto Veneto di Scienze 535

GUTIÉRREZ RUEDA, L., *Gracia y hermosura. Ensayo de iconografía teresiana* 536

HÄGER, P.-KAFFANKE, J. (HG.), *Beuroner Forum Edition 2013. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin* 359

Hans Urs Von Balthasar en el centenario de su nacimiento. I Congreso Fe Cristiana y Servicio al Mundo. Actas 367

HEDLEY, D., *Sacrifice imagined* 368

HANSEN, M., *The First Spiritual Exercises. A Manual for Those Who give the Exercises* 414

HARTL, H., *Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren Charles de Foucaulds und Jaques Maritains* 459

HEGGER, S., *Sperare contra Spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar* 369

HEYSE, NORBERT, (ED.), *Glauben-Denken-Handeln* 370

HUREL, D.-H. et PITASSI, M. C. (dir.), *Les temps modernes* 370

IGLESIAS, M., S.J., *Juntar virtud con letras. Consejos ignacianos para estudiar mejor* 416

II Conversaciones universitarias. Ratzinger-Benedicto XVI: The Idea of a University 536

ILLANES, J. L. (COORD.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* 417

IRRGANG, U.-BAUM, W., (EDS.) *De Wahrheit meiner Gewissen suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklicheit* 490

JEDAN, CH. (ED.), *Constellations of Value. European Perspectives on the Intersection of Religion, Politics and Society* 418

JOAS, H., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* 371

KARNER, H. (HG.), *Andrea Pozzo (1642-1709). Der Maler-Architekt und die Räume der Jesuiten* 460

KEITH, CH., *Catholic Vietnam. A Church from Empire to Nation* 461

KLINGEN, H.-ZEILLINGER, P.-HÖLZ, M. (EDS), *Extra ecclesiam... Zur Institution und Kritik von Kirche* 372

KODER, J.-STOURAITIS, I., *Byzantine war ideology between Roman Imperial concept and Christian Religion, Acten des Internationalen Symposiums (Wien 19-21 Mai 2011)* 514

KOLLER, AARON J., *The Semantic Field of Cutting Tools in Biblical Hebrew. He interface of Philological, Semantic, and Archaeological Evidence* 327

KOSSO, C.-SCOTT, A. (eds.), *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance* 515

La fe se hace misión entre las gentes. Estudios de Misionología 16 373

La Misión de Hans Urs Von Balthasar y Adrienne Von Speyr en el inicio del tercer milenio. Actas. Puebla, México, 17 y 18 de noviembre de 2007 538

La revolución de la sencillez. Un humilde convertido en Papa 539

LABOUVIE, S., *Gottesknecht und neuer David. Der Heilsmittler für Zion und seine Frohbotschaft nach Jesaja 60-62,* 336

LACEY, M. J.-OAKLEY, FRANCIS (eds.), *The crisis of authority in catholic modernity* 462

LAÍN Y ROXAS, S., *Historia de la Provincia de Granada de los Frailes Menores de N.P.S. Francisco* 463

LÄMMLIN, G., *Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft* 420

LANDRY-DERON, I. (ÉD.), *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l´Europe* 464

LARA POLAINA, A., *Missale secundum consuetudinem sanctae ecclesiae Giennensis (Siglos XV y XVI)* 323

LAUNDERVILLE, D., *Celibacy in the Ancient World. Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece* 516

LÁZARO PULIDO, M.-FUERTES HERREROS, J.L.,-PONCELA GONZÁLEZ, Á. (EDS.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna* 491

LEGET, C.-GASTMANS, C.-VERKERK, M. (eds.), *Care, Compassion and Recognition: An Ethical Discussion* 420

LIBERALE GATTI, I., *Clemente XIV Ganganelli (1705-1774). Profilo di un francescano e di un papa, Vol I: Lorenzo Ganganelli. L'uomo, il francescano, il teólogo, il cardinale* 465

LOHFINK, G., *Gegen die Verharmlosung Jesu* 374

LUQUE FRÍAS, Mª., *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las Relecciones Jurídico-Teológicas del Maestro Francisco de Vitoria* 319

MANETTI, D., *Hipótesis sobre Medjugorje* 540

MARINI, P.-CESCON, B., *Juan Pablo II. Un papa amable* 466
MARKTER, F., *Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivs "Herz"* 337
MARTÍN AGUADO, J. A.-VILAMOR, J. R., *Historia del* Ya. *Sinfonía con final trágico* 541
MARTÍNEZ TORNERO, C. A., *Los colegios de los jesuitas en la Comunidad Valenciana tras su expulsión de 1767* 467
MATTA, Y., *À cause du Crist. Le retournement de Paul le Juif* 338
MAURER, M.-SCHNEIDER, B. (HG.), *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Socialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein «edler Wettkampf der Barmherzigkeit»? Band 1* 467
MEDINA BAYO, J.-ÁLVARO DEL PORTILLO. *Un hombre fiel* 542
MELLONI, J., *Sed de ser* 543
MERLE, K. (HG.), *Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge* 421
METZ, J. B., *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* 374
MICHENER, R.T., *Postliberal Theology. A Guide for the Perplexed* 375
MILLÁN-PUELLES, A., *Obras completas, I: El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947), Ontología de la existencia (1955)* 492
MIRANDA, F. X., *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes* 469
MOINGT, J., *Figures de Théologiens* 376
MUÑOZ SANTOS, Mª E., *La Inmaculada Concepción en Alcalá de Henares. Historia, fiestas y arte siglos XVI-XVII-XVIII* 470
MONASTERIO, C., *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma* 493
MOSÈS, ST., *Figuere filosofiche della modernità ebraica* 495
MURILLO, I. (COORD.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad, Actas del VI Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, Salamanca 12-14 Septiembre 2012* 517

NARANJO OROVIO, C. (DIR.), *Historia de las Antillas, Volumen IV: Historia de Puerto Rico* 518
NARDONE, G., *El arte de la estratagema. Cómo resolver problemas difíciles mediante soluciones simples* 543
NELSTROP, L.-PODMORE, S. D. (ED.), *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism* 422
NÜLLMANN, H., *Logos Gottes und Logos des Menschen*, ... 377
NÚÑEZ GARCÍA, O., *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica* 471

ONISZCZUK, J., *Incontri con il Risorto in Giovanni (Gv 20-21)* 338

PADDISON, A.-MESSER, N. (ED.), *The Bible: Culture, Community, Society* 339
PAZOS, A. M. (ED.), *Religiones y guerra civil española: Gran Bretaña, Francia, España* 519
PENNACCHINI, P, *La Santa Sede e il fascismo in conflitto per l'Azione Cattolica* 472
PÉREZ ANDREO, B., *No podéis servir a dos amos* 424
PERCIVALE, F., *Da Rosmini a Sciacca* 495
PHILPOTT, D., *Just and Unjust Peace. An Ethics of Political Reconciliation* 424
PIANA, G., *In novità di vita-I: Morale fondamentale e generale* 425
PLOSCARU, O., *Catene e terrore. Un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania* 473
POLEDNITSCHEK, T.-RAINER, M. J.-ZAMORA, J. M., *Theologisch-politische Vergewisserungen* 378
POLO, L, *Lecciones de ética* 426
PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia. Le legilazioni particolari. Le prospettive ecumeniche. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* 436
PRÖPPER, TH., *Theologische Anthropologie* 379
PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Vivir el año de la fe* 427

RACINE, J. *Abrégé de l´histoire de Port-Royal* 473
RAMÍREZ VAQUERO, E. (DIR.), *El primer cartulario de los reyes de Navarra. El valor de lo escrito – Le premier cartulaire des rois de Navarre. La valeur de l´écrit, Tomo II* 520
RAMOS DOMINGO, J., *La pintura religiosa del siglo XIX en España* 474
RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Fe, Esperanza, Amor. 365 invitaciones a la reflexión* 428
RAUSCH, TH., *Benedicto XVI. Una visión teológica del mundo* 381
RIBOT, F., O. CARM (+ 1391), *Libro de la institución de los primeros monjes. Libro de la institución y de las peculiares gestas de los religiosos Carmelitas* 475
RIEDE, P., *Bilder der Vergänglichkeit. Studien zur alttestamentlichen Mottenmetaphorik* 340
ROBLES, M., *Papa Francisco. Una vida llena de anécdotas* 544
RODÉ, F., *Stat Crux dum volvitur orbis. La Croce resta salda mentre il mondo gira* 429
ROHMER, S., *Amor, el porvenir de una emoción* 496
RODRÍGUEZ, P., *Fe y vida de fe. Caminar con María en el Año de la fe* 430

ROTSAERT, S. J., M., *Il Discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola* 430
RUARD GANZENVOORT, R.-BROUWER, R.-MILLER-MCLEMORE, B. (EDS.), *City of desires-A place for God? Practical theological perspectives* 381
RUIZ SALVADOR, F., OCD, *Teólogo y maestro. Escritos selectos* 431
RUPNIK, M. I., *El arte de la vida. Lo cotidiano en la belleza* 544
RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4 Teilband: Gen 37,1 – 50,26* 341

SÁEZ CRUZ, J., *Sobre el problema de la realidad* 497
SAN JOSEMARÍA, *Por las sendas de la fe* 456
SANTORO, G.-COPPA, G. (A CURA DI), *Mensis eucharisticus* 393
SANTOS YANGUAS, J.-CRUZ ANDREOTTI, G. (EDS.)-FERNÁNDEZ CORRAL, M.-SÁNCHEZ VOIGT, L. (COLS.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* 521
SAVATER, FERNANDO, *Acerca de Santayana* 499
SAYÉS, J. A., *¿Por qué creo? Las preguntas de la fe* 432
SCHATZ, K., *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814-1983), Band I (1814-1872). Band II (1872-1917. Band III (1917-1945). Band IV (1945-1983). Band V (Glossar, Biogramme, Gesamtregister)* 476
SCHMIDT, TH. M. (ED.), *Herausforderungen der Modernität* 500
SCHOPENHAUER, A., *El arte de sobrevivir* 501
SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie* 342
SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE (A CURA DI), *"Praticate il diritto e la giustizia". Un dialogo ecumenico sull'etica sociale. Atti della XLIX Sessione di formazione ecumenica. Paderno del Grappa (TV), 22-28 giuglio 2012* 432
SESBOÜÉ, B., *Histoire et Théologie de l´Infaillibilité de l´Église* 383
SHAH, T. (ED.), *Libertad religiosa. Una urgencia global* 501
STRUYF, D.-POTTIER, B., *Psychologie et spiritualité. Enjeux pastoraux* 502
SUTTNER, E. CH., *Wir glauben an die eine heilige Kirche* 384

TALBERT, CH. H., *The Development of Christology during the First Hundred Years* 385
TANG, L.-WINKLER, D. W., *From de Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* 477
TEILHARD DE CHARDIN, P., *Lettres d`Hastings et de Paris 1908-1914. Introduction par Henri de Lubac, sj.* Oeuvres complétes 504
TETTAMANZI, D., *Esta es nuestra fe. Explicación del Credo* 386
THOMASSET, A., *La morale de Vatican II* 433

THÖRNER, KATJA, *William James'Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung* 504
TIESZEN, CH. L., *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain* 478
TIRADO SAN JUAN, V., *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética* 504
TRÍAS BARCO, N., *Pablo Sarasate. Memorias familiares* 522
TORRELL, N., *San Josemaría. Abriendo los caminos divinos de la tierra* 546

Übersetzung des Talmud Yerushalmi, herausgegeben von Martin Hengel (+), Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Band I/11: *Bikkurim-Erstlingsfrüchte*, übersetzt von Friederike Hecker 343
UGGERI, G., *In Turchia sulle orme di Paolo* 344

VALADIER, P., *Rigorisme contre liberté morale. Les Provinciales: actualité d´une polémique antijésuite* 434
VALTORTA, M., *Lettere a Madre Teresa Maria: Volume Primo: Anni 1945-1946* 547
VATTIMO, G., *De la realidad. Fines de la filosofía* 506
VERGOTTINI, M. (A CURA DI), *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia* 386
VIDAL, J. M.-BASTANTE LIÉBANA, J. (EDS.), *Un concilio entre primaveras. De Juan XXIII a Francisco* 479
VIKTOR, E. F., *Sincronización en Birkenwald. Una conferencia metafísica* 507
VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348). Primer obispo agustino español* 480
VODERHOLZER, R., *Offenbarung, Tradition und Shriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik* 387
VOGELS, H.-J., *Zólibat als Gnade und als Gesetz* 388

WITULSKI, TH., *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine Zeitgeschichtliche Interpretation* 345
WÜTHRICH, S., *Naître de mourir. La crucifixión de Jésus dans l´Évanglie de Matthieu. Lecture sémiotique* 346

ZUCCARO, C., *Teologia morale fondamentale* 435

ÍNDICE GENERAL

Estudios ..... **páginas**

Laureano Manrique Merino, osa-Wenceslao Soto Artuñedo, sj, *Una sátira de los jesuitas desterrados en 1767: 'diálogo famoso'* *5-189*

Gabriel María Verd Conradi, sj *Santa Teresa de Jesús y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»* *191-293*

Rogelio García Mateo, *Dios trinidad en la experiencia de Ignacio de Loyola* *241-260*

Inéditos

Luis del Alcázar, S.J., *Expositio libri Job* 241-260

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 319-324

II. Otras obras 325-547

III. Índice de libros recensionados 549-558

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, s.l., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, XXIV +210 págs. *(Agotado)*

2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942. 274 págs. ISBN 84-600-6585-5.

3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 págs. ISBN 84 6586-3.

4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, XX+220 págs.

5. M. Sotomayor, s.i., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, XXII+266 págs. y 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1.

6. C. Pozo, s.i., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. Tomo I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar.* Granada 1962, VIII+336 págs. (Agotado)

7. J.A. de Aldama, s.i., *Virgo Mater. Estudios de teología patrística*. Granada 1963, XXXII+316 págs. ISBN 84-600-6589-8.

8. M. Ramos, s.i., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, XXX+222 págs. ISBN 84-600-6590-1.

9. J. Navarro Santos, s.i., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, XV+370 págs. ISBN 84-600-6591-X.

10. E. López Azpitarte, s.i., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.* Granada 1966, XVI+202 págs. ISBN 84-600-6592-8.

11. Francisco Suárez, s.i., *Lectiones de Fide*. Edición crítica Karl Deuringer. Granada 1967, 320 págs. ISBN 84-600-6593-6.

12. A. Vargas Machuca, s.i., *Escritura, Tradición e lglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, XL+388 págs. ISBN 84-600-6594-4.

13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, XXIV+307 págs. ISBN 84-600-6595-2.

14. J. M. Díaz Moreno, s.i., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 págs. ISBN 84-600-6596-0.

15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. Tomo II. Granada 1973, XXIV+500 págs. ISBN 84-300-6008-1.

16. M. Sotomayor, s.i., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 págs. 57 láminas. ISBN 84-8582-6.

17. Jerónimo Nadal, s.i., *Scholia in Constitutiones S.I*. Edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, XXXII+516 págs. ISBN 84-600-0642-5.

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, XIV+ 224 págs. ISBN 84-600-1342-1.

19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, XII+108 págs. ISBN 84-85653-41-6.

20. P. Herrera Puga, *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, LXVIII. 700 págs. ISBN 84-85653-44-0.

21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 págs. ISBN 84-8565349-1.

22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 págs. ISBN 84-85653-51-3.- *(Agotado)*.

23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica,* Granada 1988, 366 págs. ISBN 84-7009-276-6.

24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca*. Estudio iconológico. Granada 1989, 341 págs, 151 láminas. ISBN 84-338-026-X.

25. *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Edición J. de Béthencourt y E. Olivares. Granada 1991, 572 págs, 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8.

26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, XX.280 págs. ISBN 84-85653-52-1

27. P. P. Rubens-J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes,* Granada, Universidad - Facultad de Teología, 1993, XLIX+160 págs. ISBN 84-338-1690-X.

28. E. Mª. Borrego Pimentel, *Cuestiones Plotinianas,* Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 págs., ISBN 88-338-1918-6.

29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda,* Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 págs. ISBN 84-600-9159-7.

30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767),* Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 págs. ISBN 84-921632-0-8.

31. *José de Anchieta. Primer mariólogo jesuita*. Edición de J. Mª Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 págs. ISBN 84-921632-2-4.

32. *De la frontera al encuentro. Actas del Tercer Curso «Cristianos y Musulmanes». Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997*. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 págs. ISBN 84-921632-3-2.

33. J. N. Vargas, *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.

34. Diego Molina, *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7.

35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes». Granada. 5 al 9 de julio de 1999*. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 págs.

36. Pablo Ruiz Lozano, s.i., *Antropología y Religión en René Girad*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5.

37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada. Facultad de Teología. 2007. 634 págs. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. Francisco Javier Martínez Medina, Martín Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, estado y letras,* prólogo de Miguel Ángel Ladero Quesada, Editorial Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8.

40. Jesús Ginés García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Isu Divinum Vs. Ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. ISBN (Facultad de Teología): 978-84-85653-64-5.

41. Simeón Czesław Stachera ofm *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. ISBN: 978-84-940198-5-2.