ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 75 - 2012

Facultad de Teología - Apartado 2.002 - G R A N A D A

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. 75 - 2012
Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

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

NOTA DE LA REDACCIÓN

El pasado 2 de Marzo de 2012, falleció en la paz del Señor el P. Estanislao Olivares D'Angelo, en Málaga, a los 87 años de edad. El P. Olivares fue catedrático de Derecho Canónico en la Facultad de Teología de Granada y llevó adelante la dirección de la revista Archivo Teológico Granadino, entre los años 1959-1974 y 1995-2009. Todavía después de abandonar (por razones de edad, sobre todo) la dirección de la revista, su trabajo fue inestimable, sobre todo en el campo de las recensiones de libros recibidos, así como de colaboraciones de todo tipo. Como homenaje sencillo, pero entrañable, a una persona que fue modelo de discreción, prudencia, buen hacer y capacidad científica, el primer artículo de este número está dedicado a su persona. El artículo ha sido escrito por un excelente alumno suyo en Derecho Canónico, que lo conocía bien, tanto en el plano personal como en el plano profesional.

Descanse en paz.

La Redacción

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 7-25

La aportacion del P. Olivares al C. 1095

Manuel J. Arroba Conde, cmf

Me siento muy honrado al poder rendir homenaje a la memoria del Prof. P. Estanislao Olivares desde Archivo Teológico Granadino. Agradezco que una revista con tanta reputación, de la que fue director, haya querido publicar la reflexión que presenté el pasado mes de septiembre en el Simposio organizado por el Tribunal Metropolitano de Granada[1] cuando, aunque muy delicado de salud, aún estaba entre nosotros. En esa ocasión se me pidió tratar sobre su aportación al tema de la incapacidad matrimonial.

El P. Estanislao fue mi primer profesor de derecho canónico, rector de la Facultad Teológica de Cartuja durante los años en los que tuve la suerte de formarme en ella, además de mi primera guía en las labores de tribunal. Esos lazos de admiración y de afecto sinceros compensan mis lagunas de preparación sobre el tema, pues mi sector habitual de estudio es el derecho procesal y no el derecho matrimonial. Pero por esas mismas razones, me siento autorizado a presentar la aportación del P. Olivares de una forma más amplia y que, a mi entender, puede hacer mayor justicia a la que ha sido su labor docente y forense.

El presente estudio está dividido en tres partes, a través de las que espero lograr mostrar la existencia de un único hilo conductor en el pensamiento jurídico del autor, un leit motiv que se manifiesta en las tres dimensiones por las que he optado, y para las que he recurrido, al presentar cada una, a un tipo de fundamentación diferente. En la primera parte, la más amplia y de naturaleza doctrinal, me centraré directamente en el tema de la incapacidad matrimonial, partiendo de un artículo conocido y frecuentemente citado que el P. Olivares escribió en 1986 y que fue publicado en la revista Periodica[2]. En ese escrito, aun teniendo como objeto principal la discusión de los autores a cerca de la perpetuidad de la incapacidad psíquica, hay

[1] Se trata del VII Simposio de Derecho matrimonial y procesal canónico, celebrado en Granada del 29 de Septiembre al 1 de octubre de 2011 que, como signo de agradecimiento a su cualificada y larga trayectoria como defensor del vínculo del Tribunal, quiso dedicar a su figura la sesión de apertura.

[2] Cfr. E. Olivares, *Incapacitas assumendi obligationes essentiales matrimonii, devetne esse "perpetua"?*, in *Periodica de re morali canonica liturgica* 75 (1986) 153-169.

oportunas llamadas de atención sobre la novedad que implica en sí mismo el tema de la incapacidad respecto al planteamiento habitual del derecho matrimonial.

Tal novedad de planteamiento confluye en la cuestión de las relaciones conyugales, entendidas en el marco aún más amplio del bonum coniugum como finalidad esencial de la alianza matrimonial, junto al bonum prolis, sin reduccionismos ni subordinaciones. De ello me ocuparé en la segunda parte, de naturaleza pues más bien sistemática, y para la que me he tenido en cuenta otros trabajos del P. Olivares sobre derecho matrimonial publicados en Archivo Teológico Granadino[3], a los que se añade su ponencia en el XI Congreso para profesionales del foro canónico organizado por la facultad de Salamanca y celebrado en Granada[4]. En estos escritos, sin perder el rigor que caracteriza la reflexión jurídica, el autor reclama siempre la comunidad de vida y el bien de de los cónyuges como criterios que no se pueden marginar al tratar cualquier aspecto del derecho matrimonial canónico.

No sorprende esa insistencia del autor en el tema del bien de los cónyuges si se tiene en cuenta toda su trayectoria, tanto en las labores pedagógicas como en las labores forenses, en su condición de defensor del vínculo del tribunal metropolitano de Granada. Y es que el P. Olivares entendió siempre el derecho como un instrumento al servicio de las personas, aun en la época en que pesaban como una losa sobre la ciencia canónica (no sin cierto fundamento) acusaciones de legalismo y de rigidez institucional, contrarios a la libertad de espíritu. En ese sentido, la comprensión del derecho como fenómeno de garantía de la libertad y de salvaguardia del bien de las personas y comunidades, puede considerarse el leit motiv que une el pensamiento jurídico del P. Olivares, pues así lo enseñó en las aulas y así ayudó a aplicarlo en los juicios. A este aspecto dedicaré la última parte, de naturaleza más bien pedagógica y forense, en la que, a diferencia de las anteriores, la reflexión tendrá como único fundamento mi testimonio personal tanto como alumno cuanto como de defensor del vínculo y juez principiante, que dio sus primeros pasos de la mano del autor. En efecto, de la orientación de su pedagogía y de su labor en el tribunal, no puedo remitir a otras fuentes documentales escritas, sino a los apuntes y a los entrañables "casitos" que le hicieron popular como profesor que ofrecía una visión positiva del derecho en medio del declive jurídico que caracterizó el postconcilio; un profesor capaz de lograr que el

[3] Cfr. ID., *El miedo invalidante del matrimonio: Tomás Sánchez y Basilio Ponce*, in *Archivo Teológico Granadino* 64 (2001) 5-58; *Catálogos de impedimentos matrimoniales: su evolución histórica*, in *Archivo ...* 61 (1998) 41-191; *Discrepancias doctrinales entre teólogos postridentinos y Basilio Ponce en su tratado "De Matrimonio"*, in *Archivo ...* 63 (2000) 17-89.

[4] Cfr. ID., *La exclusión de la indisolubilidad*, in AA. VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, XI, Salamanca 1994, 163-191.

estudio de la dimensión jurídica de la Iglesia participase de la visión crítica, valiente y audaz que eran santo y seña de la formación ofrecida en la facultad de Granada, un centro que se tomó muy en serio, y sin complejos, el reto de escrutar los signos de los tiempos.

Como ocurriría refiriéndose a toda persona de nivel, pero de forma especial a quien ha entregado la mayor parte de su vida al servicio de la formación de otros, sería empobrecedor entender su aportación personal sin indicar lo que ha podido venir después, aun por obra de otros protagonistas. Intentaré hacerlo así respecto a los tres aspectos indicados.

1. La doctrina sobre la incapacidad psíquica

Comenzamos pues por el primero de ellos, el tema mismo de la incapacidad psíquica, cuyo reflejo doctrinal más significativo se encuentra en el citado artículo de Periodica de 1986. Dicho estudio tiene como punto de partida el debate, en aquellos momentos muy encendido, sobre si la incapacidad psíquica, para tener relevancia jurídica contra la validez del matrimonio, debe o no poseer la nota de perpetuidad, esto es, si debe tratarse de una situación psíquica que el paciente, no sólo no dominaba en el pasado ni domina en el presente, sino que no podrá dominar en el futuro, por tanto con un diagnóstico que permita calificarla como anomalía incurable[5].

A quien escuchase este dilema amordazado por la tiranía del tiempo actual, la cuestión planteada puede resultar baladí, pues en los años ya transcurridos, una doctrina cada vez más iluminada y una jurisprudencia cada vez más uniforme han ido aclarando que la incapacidad jurídica no tiene por qué derivar de una incapacidad psíquica de carácter permanente[6]. La perpetuidad de un problema psíquico es un aspecto que, sin duda, ayudará a alcanzar certeza moral sobre su alcance, pues la incurabilidad es un índice bastante esclarecedor a cerca de su gravedad. Pero en términos de estricta naturaleza jurídica, en el terreno matrimonial, tenemos ya claro que es absurdo plantear como hipótesis que el consentimiento que da origen al matrimonio, y de cuya consistencia psíquica se dude, pueda quedar como "suspendido en el aire" en su validez jurídica hasta que la anomalía psíquica se supere, esto es, hasta que se pueda comprobar si el cónyuge afectado por ella logra curarse.

---

[5] En las primeras palabras de su artículo el autor alude inmediatamente a la existencia de posiciones contrastantes, tanto en doctrina como en jurisprudencia, respecto a la perpetuidad de la incapacidad psíquica "praesertim tertii generis incapacitatis, scilicet, forum qui ob causas naturae psychicae obligaciones matrimonii essentiales assumere non valent", Id., *Incapacitas ... cit.*, (nt. 2), 153.

[6] Para una buena síntesis de la evolución doctrinal sobre el tema, con especial referencia a los autores españoles, cfr. C. Peña García, *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, Madrid 2004, 207-209.

Ahora bien, como en cualquier ámbito, para poder apreciar una aportación hay que tomar cierta distancia de las categorías y conceptos del presente y situarse en el sitz in leben, en el contexto del momento. El artículo del P. Olivares se escribe sólo cuatro años después de la promulgación del código, en un contexto de especial esfuerzo intelectual y jurisprudencial por afrontar con lucidez la tensión que crean dos exigencias, ambas ineludibles, pero no fáciles de armonizar. Por un lado, la necesidad de acoger con mayor coherencia los resultados del progreso alcanzado en las llamadas ciencias humanas, concretamente, en los estudios sobre el ejercicio real de la libertad, superando con mayor decisión y sin reticencias, los estrechos moldes derivados del automatismo rígido según el cual sería contraria a la doctrina del libre albedrío la idea de que, quien posee una inteligencia sana, pueda sufrir trastornos que atenacen su voluntad y le impidan, en mayor o menor medida, un ejercicio correcto de la libertad[7].

Muchos años antes, en un famoso discurso a la Rota Romana, tras una sentencia negativa en una causa en la que siete peritos, aun descartando la existencia de enfermedad mental indicaron los graves límites de la voluntad en una de las partes, Pío XII había ya advertido sobre la importancia de abatir viejas barreras y de no considerar sin más las ciencias psíquicas como un enemigo de la visión cristiana del hombre, subrayando al mismo tiempo la necesidad de proceder con cautela, distinguiendo entre las meras hipótesis y los resultados científicamente seguros y aceptados[8].

En el cuadro de esa doble instancia, de apertura y de cautela, respecto a los progresos de las ciencias humanas, se explica la segunda exigencia que caracterizaba aquel contexto, esto es, la de mantener el sesgo propio de la dimensión jurídica, concretamente su peculiaridad como fenómeno que regula relaciones dignas de tutela, pero desde la perspectiva de los mínimos de reciprocidad exigibles respecto a los valores que las califican como relaciones verdaderamente humanas y humanizantes.

Hoy tal vez provoque extrañeza el camino que buena parte de la doctrina y de la jurisprudencia había emprendido para asegurar una recepción jurídica adecuada de los resultados científicos sobre los diversos modos en los que, aun sin tratarse de enfermedad mental, cabe hablar de trastorno psíquico que impide el ejercicio correcto de la voluntad respecto a los compromisos

[7] Es de sobra conocido que ese prejuicio está en estrecha relación con la visión de S. Tomás sobre el psiquismo humano, constituido por tres estratos (vegetativo, sensitivo e intelectivo), con los dos primeros dominados por el último, según el principio "ubi intellectus ibi voluntas"; sobre las primeras sentencias que empiezan a separarse de ese rígido esquema, y que empiezan a considerar situaciones que afectan a la voluntad "integro manente intellectu" cfr. A. D'AURIA, *Il consenso matrimoniale. Dottrina e giurisprudenza canonica*, Roma 2007, 103-111.

[8] Cfr. PIO XII, *Allocutio ad Romanam Rotam die 3 oct. 1941*, in *AAS* 33 (1941) 421-426.

matrimoniales. Dicho camino, iniciado cuando aún no existía una norma positiva expresa, fue la analogía con el impedimento de impotencia. De ahí las meritorias, aunque no plenamente satisfactorias, elaboraciones conceptuales de la época anterior al código, en las que se procedía entendiendo los casos de incapacidad psíquica matrimonial como manifestación de una especie de impotencia moral, argumentando pues sobre sus notas jurídicas al hilo de las notas previstas en la ley para el supuesto de impotencia física[9].

Por tanto no debe causar sorpresa, dentro de ese esquema jurídico al que la mayoría de los canonistas creyó oportuno recurrir, que tanto la doctrina como la jurisprudencia, también mayoritarias, considerasen necesaria la nota de perpetuidad para que la causa psíquica de la incapacidad de asumir las obligaciones conyugales tuviese relevancia jurídica invalidante[10].

En efecto, mientras para impedir el matrimonio la ley canónica contempla tanto los supuestos de impotencia física absoluta (erga omnes) como relativa, exige sin embargo que la imposibilidad de consumar sexualmente el matrimonio, y de realizar los correspondientes actos conyugales sexuales, tenga carácter permanente, esto es, que no pueda ser superada por medios moralmente lícitos, respetuosos de la libertad y dignidad del interesado, sin poner en peligro su salud[11].

Las razones por las que la ley canónica exige la perpetuidad para delimitar el impedimento de impotencia física tienen mucho que ver con sus consecuencias. En efecto, prohibir el matrimonio comporta limitar el ejercicio de un derecho natural, del ius connubii, con la inevitable interferencia que esa prohibición conlleva respecto a la posibilidad de dar curso a una vocación personal, como es la vocación conyugal[12]. No deja de recordarlo el P. Olivares en el citado artículo donde, aun siendo un concepto ya muy discutido, no duda en indicar el derecho natural como verdadero fundamento del impedimento de impotencia[13]. Respecto al punto concreto

[9] Sobre los criterios utilizados en algunas sentencias de la época, cfr. A. Stankiewicz, *L'incapacità psiquica nel matrimonio: terminologia, criterio*, in *Apollinaris* 53 (1980) 70 ss.

[10] Para una síntesis crítica sobre ese planteamiento doctrinal y sobre los autores que lo propusieron, cfr. F. Aznar Gil, *La incapacitas assumendi ¿relativa y temporal?*, in Aa. Vv., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, VIII, Salamanca 1989, 67-126.

[11] Ese es el significado canónico preciso de la nota de "perpetuidad" de la impotencia física, no del todo coincidente con el significado que puede atribuirse en medicina a ciertas disfunciones, al considerárseles fácilmente superables con una intervención quirúrgica simple o con otras medidas consideradas de leve entidad.

[12] Sobre la relación entre el impedimento de impotencia y la vocación conyugal, con la obligada interpretación restrictiva que ello comporta, me permito remitir a una sentencia dictada en el Tribunal del Vicariato de Roma en la que fui ponente, cfr. Arroba Conde ponente, Sent. 19.2.1994, in *Il diritto Ecclesiastico* 106/II (1995) 104-113.

[13] Cfr. E. Olivares, *Incapacitas ... cit.*, (nt. 2), 158, nota 5.

objeto de reflexión, esto es, la necesaria perpetuidad de la impotencia, tal reclamo es pertinente, además de coherente con la conciencia que la Iglesia tiene sobre los límites de su potestad cuando regula los aspectos jurídicos del matrimonio, entendiendo que se trata de una potestad meramente declarativa.

Pero las razones por las que la ley no considera impedimento de impotencia los posibles obstáculos a la compenetración sexual que no tengan carácter permanente tienen que ver, sobre todo, con la naturaleza más limitada de su objeto. Se trata exclusivamente de la capacidad copulativa cuyos elementos se prestan a una mayor delimitación de la aportación que corresponde a cada uno en la unión sexual, y cuyas disfuncionalidades obedecen a un abanico amplio de causas, algunas de las cuales se pueden afrontar con suficientes garantías de éxito. Ello consiente a su vez que, a pesar de los fallos iniciales, no quede descartada irrevocablemente la posible compenetración física sucesiva entre los cónyuges, visto que la intimidad sexual se considera expresión y perfeccionamiento de una relación afectiva cuya virtualidad, en sí misma, sería insensato desconocer desde el punto de vista jurídico.

Es cierto que, para la pareja concreta, pueden ser definitivas las heridas provocadas por una experiencia de intimidad sexual que, aun solo en sus comienzos, sea frustrante, y que se convierta en trauma interpersonal insuperable lo que empieza como imperfección propia de una expresión sexual en sus albores. Por ello, además de distinguir entre el hecho de la consumación (cuya relevancia incluye la realización "humano modo") y el impedimento de impotencia (como situación subjetiva de inhabilidad legal de la persona), el impedimento abarca situaciones donde la imposibilidad de fusión física es perpetua solo entre los cónyuges, como ocurre en los casos de impotencia relativa.

El P. Olivares muestra que este planteamiento es inadecuado respecto a la incapacidad psíquica de asumir las obligaciones conyugales. Si en relación al impedimento de impotencia copulativa es razonable que el legislador regule el derecho natural a contraer matrimonio conjugando su obligatoria perpetuidad con su posible mera relatividad, no cabe razonar en los mismos términos sobre las obligaciones del matrimonio, cuyos contenidos son más complejos, sea porque incluyen, junto a aportaciones de naturaleza positiva, la exigencia de abstenerse de conductas negativas, sea sobre todo porque a tales obligaciones, sean de tipo positivo o negativo, no se les puede atribuir, respecto a la relación afectiva, una relevancia similar a la que se atribuye a la consumación sexual.

En efecto, como ya dicho, en la visión canónica, la unión sexual de los cónyuges se considera expresión que perfecciona la relación afectiva que

debiera ser siempre base del consentimiento conyugal, consolidando su indisolubilidad jurídica si la unión carnal se realiza en modo humano. Por ello, el consentimiento, entendido como expresión de la voluntad de amar conyugalmente, es ya en sí mismo completo e intrínsecamente indisoluble, sin necesidad de que la unión sexual efectiva lo ratifique, aun cuando sin esa sucesiva consumación, y por causas justas, la Iglesia considere relativa esa indisolubilidad, esto es, objeto de dispensa, y por tanto como indisolubilidad que, en sentido extrínseco, no es absoluta[14].

Al contrario, la capacidad psicológica de hacerse cargo de las obligaciones anejas a la relación conyugal forma parte esencial del consentimiento, y su carencia impide que el consentimiento mismo pueda considerarse jurídicamente completo. Es del mismo derecho natural del que dimana el principio según el cual nadie puede dar lo que no tiene, ni obligarse a lo que le resulta imposible[15]. Y aunque se trata de un deficit personal o interpersonal, como en el caso de la impotencia, su planteamiento jurídico correcto exige colocarse en un plano objetivo, diverso por tanto de la inhabilidad subjetiva propia de los impedimentos dirimentes. Por otra parte, a diferencia de lo que representa la sucesiva consumación física respecto al vínculo y su correspondiente base afectiva, no cabe entender que el posterior cumplimiento de las obligaciones propias de la relación conyugal sea mero coronamiento, del todo eventual, de un vínculo carnal que pueda ser base aceptable del compromiso conyugal.

Este planteamiento objetivo, que resulta indispensable para la interpretación adecuada de todos los supuestos de incapacidad, es aún más necesario para entender bien esa tipología concreta que se recoge en el n. 3 del c. 1095, esto es, la incapacidad psicológica de asumir las obligaciones propias de la relación interpersonal que caracteriza el estado conyugal. Esta hipótesis regula la capacidad ejecutiva, cuyos mínimos deben ya poseer los protagonistas en el momento de expresar su consentimiento, sin carencias psíquicas que les impidan honrar los compromisos conyugales cuando urjan y con la asiduidad que requiere una unión como la conyugal.

En ese sentido, comentando una decisión c. Lefebvre[16] anterior al nuevo código, y aun sin negar las conexiones entre las diversas facultades de la psique humana, el P. Olivares insiste oportunamente en que la carencia

[14] Cfr. M. J. Arroba Conde, *Aspectos médicos e processuais do matrimônio rato e nâo consumado*, in *Suprema Lex* 1, (2011) 11-46.

[15] Según los principios "impossibilium nulla obligatio est" (Celsus, lib. VII *Dig.* 50, 17, 185); "nemo potest ad impossibile obligari" (Ulpianus D. 30, 39, 8-10) y "ad impossibilia nemo tenetur" (Regula Iuris in VI).

[16] Se trata de la sentencia coram Lefebvre diei 15 ian. 1972 in *Ephemerides Iuris Canonici* 34 (1978) 333 ss.

psíquica a la que se refiere la incapacidad de asumir es específica, esto es, tiene naturaleza autónoma, sin reducirse ni confundirse con las que afectan a la inteligencia o a la capacidad de entender el matrimonio en abstracto (como en el supuesto del insuficiente uso de razón), ni a la deliberación crítica o capacidad de comprender con madurez el compromiso concreto que se adquiere, sin alterar su real significado (como en el supuesto del grave defecto de discreción de juicio), ni a la posibilidad de elegir sin determinismos irresistibles y con suficiente libertad la opción conyugal (como en el supuesto del defecto de libertad interior). Por su estrecha conexión con la manifestación del consentimiento, el llamado matrimonio "in fieri", la incidencia de estas tipologías de incapacidad, aun de las causadas por desajustes objeto de interés reciente en la psicología, no presenta dificultad teórica, al menos respecto a la relevancia jurídica casi exclusiva que reviste en ellas la nota de antecedencia[17].

Viceversa, la incapacidad de hacerse cargo con la suficiente solvencia psíquica de los compromisos conyugales adquiridos, está en conexión directa con el matrimonio "in facto esse", esto es, con el estado de vida que se instaura en la convivencia conyugal, tras la manifestación del consentimiento del que surge el matrimonio. De ahí que su relevancia jurídica haya presentado mayor dificultad.

Un primer problema lo constituía la necesidad de evitar que la obligada atención al desarrollo de la convivencia conyugal (del matrimonio "in facto esse") y su correspondiente incidencia sobre la validez del consentimiento[18], acabase siendo una forma solapada de introducir el divorcio en la Iglesia, atribuyendo relevancia sobre la validez del compromiso a situaciones que es difícil distinguir de un mero fracaso de la relación por factores tales como la falta de esfuerzo o el simple cansancio en mantener las responsabilidades asumidas, o por otras dificultades sucesivas al matrimonio, cuyo reconocimiento jurídico sería incompatible con la solidez de una alianza proyectada desde la irrenunciable utopía evangélica de la disponibilidad a perseverar en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad.

Si a ese primer tipo de problemas, al menos desde el punto de vista teórico, sigue saliendo al paso suficientemente la indiscutible nota de la antecedencia de la incapacidad, es más problemático resolver lo que, a buen seguro, puede calificarse como la principal y más arriesgada consecuencia aneja a la nueva consideración del "matrimonio in facto esse" sobre la

[17] El P. Olivares recuerda que el tema de la perpetuidad, en las otras hipótesis de incapacidad psíquica (c. 1095, 1 y 2) no tiene alguna relevancia jurídica, cfr. E. OLIVARES, *Incapacitas ... cit.*, (nt. 2), 154.

[18] Sobre dicha incidencia suele considerarse precursora del actual c. 1095, 3 la famosa sentencia coram ANNE, diei 25 febb. 1969, in RRDec 61, 915-924.

validez del consentimiento: me refiero al hecho de referir la incapacidad psíquica a las obligaciones matrimoniales en su complejidad sin reducirla a la dimensión, significativa pero no exclusiva, de la sexualidad conyugal y a sus obligadas cualidades, según los valores anejos a los "tria bona" de S. Agustín: fidelidad, indisolubilidad y paternidad[19].

Evitar sucumbir en esos indebidos reduccionismos, a pesar de las fórmulas que acabó adoptando el entonces reciente código, no estaba del todo garantizado. Todavía pesaban en la hermenéutica doctrinal y forense las secuelas del horizonte en el que se entendió por tanto tiempo la dimensión relacional y afectiva de la vida conyugal, un aspecto que nunca faltó en la predicación (desde S. Pablo), pero cuya relevancia no había sido correspondida con un soporte jurídico adecuado y coherente. La ley anterior, en cuanto establecía la procreación como el fin primario del matrimonio, y expresaba la dimensión afectiva como "mutuum adiutorium", favoreció entender la relación conyugal como mera solidaridad sexual y material, de la que son reflejo los conceptos de "remedium concuspiscentiae" y "communio mensa et tori". De ahí también que las únicas causas psíquicas en las que se pensó al elaborar los primeros esquemas del proyecto de nuevo código fueran las llamadas "anomalías psicosexuales", pues solamente a ellas cabría atribuir efectos que impidieran honrar los valores de los "tria bona" y hacerse cargo de semejante tipo de solidaridad conyugal[20].

Y es que, para apreciar bien el planteamiento que se encierra en la ya citada perspectiva objetiva de la incapacidad, con su correspondiente referencia a la complejidad de las obligaciones del matrimonio, había que tener muy claro, como lo tuvo ya en aquel tiempo nuestro autor, el peso que comporta para el derecho de la Iglesia una tercera instancia fundamental, que se añade a las ya mencionadas sobre la necesidad de acoger los progresos de las ciencias humanas y de mantener, al mismo tiempo, los mínimos que caracterizan el fenómeno jurídico. Esa tercera instancia es la novedad sustancial que, respecto al código anterior, encerraban las reflexiones conciliares sobre el matrimonio, descrito en la Gaudium et Spes como una alianza de entrega y aceptación interpersonal para la consecución del bien integral de las personas mismas[21].

---

[19] Sobre la complejidad del objeto al que hay que referir la capacidad matrimonial, con la especial relevancia que merece la relación interpersonal, una sentencia precodicial modélica es la conocida coram Serrano sent. diei 5 Apr. 1973, in RRDec 65, 327 ss.

[20] Baste repasar la evolución que sufrió la redacción de este canon en la fase preparatoria, según resulta de las actas de la comisión y de sus correspondientes esquemas publicados en los siguientes números de la revista *Communicationes:* 3 (1971) 77; 7 (1975) 49; 9 (1977) 370-371.

[21] De ahí que haga mención expresa de la constitución conciliar en el artículo que estamos comentando, cfr. E. Olivares, *Incapacitas ... cit.*, (nt. 2), 162, nota 10.

En ese sentido, en la aportación del P. Olivares al tema de la incapacidad, según el artículo que estamos analizando, considero esencial un aspecto que va más allá de ese tema, aunque en ese pueda resultar más urgente, a saber: si las leyes hay que interpretarlas según el texto y el contexto (como establece el c. 17), debe quedar claro que el contexto del nuevo código no es otro que el de la renovación emprendida en el concilio Vaticano II, como ya recordó Juan Pablo II en su promulgación[22]. Quiere ello decir que, aunque el concilio tuvo finalidad pastoral, y no se propuso directamente dictar normas jurídicas, su doctrina no deja de tener también repercusión estrictamente jurídica[23]. E interpretar en su contexto conciliar la dimensión relacional y afectiva de la alianza conyugal, que el nuevo código expresa formulando el bonum coniugum como fin del matrimonio, sin calificarlo ya como fin secundario, significa asumir la centralidad de la dimensión personal e interpersonal, o mejor, la cualidad personalizante que ha de tener el matrimonio en vistas a la perfección y felicidad de cada cónyuge.

Está claro que semejante horizonte plantea como el reto más difícil salvaguardar la juridicidad, esto es, la posibilidad de traducirlo en los mínimos de reciprocidad exigibles, sin ambigüedades que terminen por confundir el horizonte personalista del matrimonio con un planteamiento subjetivista o arbitrario. Ello supondría (según los conceptos usados hoy por Benedicto XVI) seguir una hermenéutica de la renovación pero en la ruptura, esto es, sin continuidad con la tradición, en nuestro caso, con la tradición jurídica. Por ello, aunque se trató de un esfuerzo de renovación encomiable, no pudo tener acogida el camino sugerido por una parte de la doctrina y tal vez emprendido en algunas áreas de la praxis forense, esto es, el de modificar el concepto de "consumación" del matrimonio, refiriéndolo no sólo a la consumación física, aun cuando fuere realizada en modo humano, sino a una dinámica de relaciones formulada en el concepto fumoso y jurídicamente poco preciso de consumación moral. Esa teoría no tuvo nunca respaldo mayoritario y fue objeto de una intervención oficial de la Signatura, señalando sus errores[24].

Ahora bien, la reflexión del P.Olivares ayuda a evitar que esa cautela por no romper indebidamente la tradición jurídica termine por impedir la acogida decidida de la renovación conciliar. De la obligada cautela, para no alterar el significado permanente del fenómeno jurídico, es buen reflejo que el legislador, aun refiriendo la incapacidad psíquica a la complejidad de

[22] Así se expresaba el Papa en la const. ap. *Sacrae Disciplinae Leges* 25. ian. 1983, in *ASS* 75 (1983-II) VI-VII.

[23] Como advierte la famosa sentencia c. Anné ya citada (nt. 18), indicada como fuente del actual c. 1095, 3.

[24] La carta que, sobre esos tipos de planteamientos, escribió la Signatura a la conferencia episcopal holandesa el 30 diciembre 1971, se puede ver en *Periodica* 62 (1973) 586 ss.

deberes conyugales, haya incluido en el c. 1095, 3 el adjetivo "esenciales", advirtiendo así de la delimitación de este supuesto a las que puedan calificarse como obligaciones objetivas y expectativas legítimas del otro cónyuge y en cuanto cónyuge. Y aunque sea difícil en cada caso concreto establecer lo que es esencial y lo que no lo es, en la doctrina conciliar no hay espacio para dudar de cuanto es esencial, en toda alianza conyugal, la relación afectiva de donación y entrega interpersonal, más allá de las prestaciones materiales y puntuales en las que dicha relación se traduce.

Pues bien, pensar que la relevancia sobre la validez del pacto conyugal se reduzca a los casos en los que la imposibilidad de honrar las exigencias de la relación afectiva tenga como causa motivos psicológicos que, además de anteriores al matrimonio, sean insuperables en el futuro, supondría privar de su significado esencial y autónomo a la relación afectiva y a las obligaciones que derivan de ella en cuanto relación de complementariedad espiritual y de mutuo perfeccionamiento en la igualdad y reciprocidad. Sólo tomando en serio ese horizonte relacional, con sus características autónomas, se puede comprender que tengan repercusión jurídica invalidante situaciones psíquicas que impiden instaurar ese tipo de relación desde el principio y con la asiduidad que ello requiere, independientemente de cuánto quepa preveer su superación y, por consiguiente, de cuánto quepa formular hipótesis sobre un futuro cumplimiento de las obligaciones conyugales, aun cuando sobre ellas haya que distinguir entre obligaciones de contenido positivo y negativo. Nuestro autor demuestra pues que de dicha distinción no se deduce que la incapacidad deba ser perpetua[25].

Es cierto que la relevancia de una incapacidad que pueda ser superada con el tiempo es más clara respecto a las obligaciones de contenido negativo, esto es, que implican abstenerse de conductas incompatibles con la vida conyugal y cuya posibilidad de honrarlas debe subsistir siempre, al ser obligaciones que se deben cumplir constantemente, por lo que no tendría sentido razonar en términos de una eventual futura mejora de la condición psíquica que impida abstenerse, p. e. de conductas de infidelidad compulsiva, de agresividad física, etc... Es más delicado, en el plano jurídico, distinguir entre lo imposible y lo difícil, cuando se trata de deberes de contenido positivo, como p. e. el diálogo, el interés o la empatía afectiva; sobre estos deberes sería descabellado prescindir de las posibilidades de mejora, de maduración y de progreso que ofrece la misma convivencia. Pero también esos deberes de contenido positivo, aunque no puede decirse que deban cumplirse siempre, hay que

[25] En una buena parte del artículo que comentamos el autor se adentra en los autores que distinguen entre obligaciones positivas y negativas, cfr. E. Olivares, *Incapacitas ... cit.*, (nt. 2), 156-158.

tener capacidad de cumplirlos cuando urjan; y sin negar que su cumplimiento puede mejorar con el tiempo, hay que tener desde el principio madurez para cumplirlos suficientemente, sin obstáculos psicológicos que, aun pasajeros, resulten radicales respecto a la complementariedad y perfeccionamiento recíproco que califican de forma específica unas relaciones personales como relaciones conyugales. La insolvencia psicológica respecto a esas dimensiones de complementariedad y reciprocidad en la relación interpersonal, aun en los casos en que quepa considerarla como ineptitud inicial y pasajera, puede comprometerla definitivamente.

2. Relieve sistemático del bonum coniugum

Esta última afirmación sobre la necesaria madurez y solvencia psicológica que deben poseer los cónyuges para asumir desde el principio esas dimensiones que caracterizan como tal la relación conyugal, al margen de los contenidos positivos o negativos de cada obligación concreta, nos permite ir más allá de la doctrina del autor sobre la incapacidad, y adentrarnos en lo que cabe calificar como su planteamiento sistemático sobre el derecho matrimonial. Quiero decir que, en los escritos del P. Olivares, la cuestión sobre la atención que merece la relación interpersonal no se reduce al tema de la capacidad, pues aparece siempre como reclamo sobrio y conclusivo en sus trabajos sobre el matrimonio[26].

No cabe duda de que los cánones sobre los varios supuestos de incapacidad psíquica son los que más se prestan para recoger y aplicar, en su dimensión jurídica, tanto las adquisiciones de las ciencias como los nuevos elementos antropológicos y teológicos en los que se asienta la renovación conciliar, con el planteamiento personalista de la alianza conyugal ya referido. Pero es un error pensar que la perspectiva personalista, aun cuando tenga como exponente más significativo la, hasta entonces, inusitada relevancia de la relación afectiva, no tenga más consecuencias jurídicas que la hipotética incapacidad relacional.

Hay que reconocer que, respecto al planteamiento general del sistema jurídico matrimonial, fuera de los casos de incapacidad, ha costado mucho (y sigue costando) colocarse en una perspectiva respetuosa del mencionado personalismo impulsado en el concilio con ímpetu renovado[27]. Baste pensar

[26] Llama la atención, por ejemplo, que tratando de las teorías secularmente dispares sobre la sacramentalidad del matrimonio celebrado entre infieles, sucesivamente convertidos, al referirse a la perspectiva actual el autor reclame que, también para ese tema, es necesario dar mayor relevancia al matrimonio "in facto esse", desrrollando las intuiciones de Bellarmino y Tomás Sánchez, cfr. E. OLIVARES, *Discrepancias ... cit.*, (nt. 3), 156-158.

[27] Recomiendo sobre el particular el magnífico estudio del prof. C. BEGUS, *Recezione ed istituzionalizzazione del Personalismo nella giurisprudenza canonica*, in P. GHERRI (ed.),

en el desequilibrio exagerado que manifiesta la simple estadística sobre el número de causas de nulidad tratadas por el capítulo de incapacidad respecto a los otros capítulos. Es como si para los demás temas que comprometen la validez del matrimonio, permaneciese como aproximación jurídica exclusiva la perspectiva contractualista, la única que permitiría al derecho matrimonial seguir siendo derecho, sin caer más allá de lo debido (o sea, más allá de los supuestos explícitamente admitidos de incapacidad psíquica) en razonamientos de naturaleza más bien psicologista, de dudoso alcance jurídico o cuyos contenidos, cuanto menos, resultan de difícil traducción jurídica.

Para evitar esa miopía contractualista y dar ingreso adecuado al personalismo en hipótesis de nulidad distintas de la incapacidad relacional, evitando al mismo tiempo que se diluya el rigor propio del fenómeno jurídico, no hay camino más certero que profundizar en el relieve sistemático que posee la nueva formulación del bonum coniugum como finalidad del matrimonio. Es una tarea compleja, de cuya dificultad son prueba dos circunstancias ante las que el planteamiento que emerge en los escritos del P. Olivares sobre el bien de los cónyuges, aunque lo refiera a otros supuestos de nulidad, encierra una aportación ulterior sobre la incapacidad.

La primera circunstancia es la conocida diatriba a cerca de la entidad precisa del bonum coniugum en el sistema matrimonial, de la que son índice las teorías que lo interpretaban como un cuarto "bonum" que se añade a los tres indicados por S. Agustin, contra las que entendían que el bonum coniugum no es sino el conjunto de los tradicionales tria bona. Sería un error creer que se trata de disquisiciones solo teóricas, pues de ellas surgieron derivaciones menos aceptables, entre las que destaca la insistencia en que la consecución del bien de los cónyuges es una finalidad subjetiva que, como la generación de la prole, puede llegar o no, afirmando por tanto que, desde el punto de vista jurídico y objetivo, no cabe exigir más para la validez del consentimiento conyugal sino su abstracta orientación al bien de las personas, esto es, sin que las aspiraciones reales de las personas concretas tengan relevancia[28].

Equiparar el tratamiento jurídico del bonum coniugum y el de la finalidad procreativa, reduciéndolo a mera orientación abstracta, es una postura cínica que, con la excusa de evitar subjetivismos, acaba alardeando de un personalismo sin personas, sustentado además en el inaceptable

Diritto canonico, antropologia e personalismo. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano 2008, 163-180.

[28] Ese es el planteamiento poco convincente propuesto en una coram Burke diei 26 nov. 1982, in RRDec 74, 583-584.

olvido del distinto peso que corresponde a la falta de voluntad, de intención y disponibilidad de los cónyuges en frustrar la efectiva consecución del bonum coniugum respecto al bonum prolis. De ahí a terminar negando que el bien conyugal se pueda entender como elemento esencial del pacto matrimonial, el paso es muy corto, como sostienen los que se han atrevido a calificar como un error y un exceso el planteamiento que el concilio había hecho del tema[29].

No hay espacio para semejante cinismo despersonalizante en el planteamiento del P. Olivares, que aun cuando comenta tratados de matrimonio de autores clásicos (como Sànchez o Ponce), o temas como la exclusión, el metus o los impedimentos, no deja de advertir que la nueva concepción del bonum coniugum desautoriza cualquier treta en el derecho canónico que prive de su relevancia sistemática a los aspectos subjetivos del amor esponsal, pues su consistencia jurídica no va en detrimento de los aspectos institucionales de todo pacto conyugal[30]. Esa relevancia jurídica de los aspectos subjetivos implica que, cuando un matrimonio no sea un bien para las personas, pueda examinarse su validez, no sólo indagando sobre un posible motivo psíquico que incapacite para ello, sino valorando también si hubo la libertad y la intención requerida para semejante tipo de alianza interpersonal. Con ello se superan antiguos planteamientos absurdos como el de considerar válida intención conyugal la de quien se casa por venganza o desprecio o por similares fines aberrantes, con tal de que al hacerlo no se proponga expresamente deshonrar la fidelidad, la generación de la prole o la perpetuidad de su compromiso.

Pero aún más significativa es una segunda circunstancia; me refiero a la fatigosa y titubeante construcción del contenido jurídico que cabe indicar como bien conyugal, consintiendo considerarlo como obligación jurídicamente exigible, sin reducirlo al limbo de los ideales morales, o sin posibilidad alguna de traducirlo en deber de estricta justicia, con su correspondiente pretensión. No hacerlo así, aunque sea por la comprensible dificultad que conlleva atribuir su justo peso a los aspectos subjetivos, significaría volver a encerrar el bien de las personas en el terreno exclusivo de la catequesis conyugal, limitando su incidencia jurídica a casos poco

[29] Sobre esta problemática puede verse el comentario que hace de su propia sentencia C. BURKE., *Il bonum coniugum e il bonum prolis: fini o proprietà del matrimonio?* in *Apollinaris* 3-4 (1989) 560 ss.

[30] Remito, sólo como ejemplo significativo, a las explicaciones que nuestro autor ofrece sobre la hipótesis del metus, donde califica como una idea original y "brillante" de Ponce que esa "mentis trepidatio", a diferencia de lo que ocurre con otros actos jurídicos, tenga incidencia invalidante, non tanto en razón de la mayor o menor gravedad de la coacción, sino en virtud de la "especial reciprocidad" y voluntariedad que comporta el acto jurídico del consentimiento matrimonial, cfr. E. OLIVARES, *El metus, cit. (nt. 3)* 55.

probables de intencionalidad aberrante o de patologías psíquicas que resulten en neto contraste con los bienes absolutos del matrimonio.

Los escritos del P. Olivares dan pie para afirmar que el bien de los cónyuges, en sentido jurídico, deba entenderse mejor como una perspectiva cuyo contenido es el "consortium totius vitae", esto es, la disponibilidad real (por intención y por capacidad) a correr la misma suerte, cifrando en ello el bien personal y el de la persona elegida como cónyuge. La disponibilidad a la construcción solidaria y participativa del bien recíproco es un contenido objetivo, aunque sus implicaciones varíen según la edad, la formación, la cultura, la profesión y las aspiraciones concretas de los cónyuges. Sean cuales fueren estas últimas, será exigencia jurídica indispensable que puedan convertirse en base de una experiencia que, en cuanto vivida en común, resulte enriquecedora para las personas.

En ese sentido, volviendo al tema de la incapacidad psíquica, creo que el pensamiento del P. Olivares ofrece indirectamente otra aportación que deriva de la vinculación que se establece en sus escritos entre las obligaciones propias de la relación conyugal y la finalidad del bonum coniugum en marco del consortium totius vitae. Me refiero a la atención que debe merecer la capacidad, no sólo de comprometerse a realizar el bien del otro cónyuge sino también de aceptar el bien que el otro cónyuge aporta, entendiéndolo como un bien para si mismo. Es un aspecto menos estudiado, pues son más llamativas en su repercusión jurídica, y más claras en su raíz psíquica, las situaciones que reflejan imposibilidad de realizar el bien del otro o de evitar causarle daño. Pero aunque sean menos claras, o más difíciles de distinguir de la aridez, la indiferencia o el desgaste afectivo, la reciprocidad intrínseca al bonum coniugum implica atribuir idéntica relevancia jurídica a las lagunas de la personalidad que impidan aceptar el bien que el otro representa.

3. La praxis forense y la enseñanza del derecho

Ahora bien, aun subrayando la atención constante prestada al bien de los cónyuges, a su relieve sistemático, y a su interpretación en clave de reciprocidad solidaria, sería un anacronismo querer ver en los escritos del autor algo que tal vez se podía formular solo más tarde, cuando los tiempos han sido maduros. Me refiero a los estudios sobre el posible desarrollo de la medicina canónica desde la entidad que corresponde a la pareja como tal, en los que se plantea la repercusión de ciertas anomalías psicológicas en los capítulos del error, del dolo, del temor o de la condición[31]. Me refiero también

[31] Sobre ese punto son significativas las aportaciones sobre los distintos capítulos de nulidad propuestas por varios autores, entre los que me incluyo, y que han sido recogidas en el volumen preparado por C. Barbieri (ed.), *La coppia coniugale. Attualità e prospettive in medicina canonistica*, Città del Vaticano 2007.

al que considero, hasta la fecha, el trabajo más logrado sobre la comprensión jurídica del bonum coniugum, y en cuya realización tuve la suerte de acompañar como director a su joven autor, M. Riondino[32]; en ese trabajo, aun sabiendo que hay pocos precedentes jurisprudenciales en la Rota Romana, se plantea el bien de los cónyuges como objeto de exclusión implícita y se trata su contenido desde la comparación con la renovación del derecho de familia de los estados advirtiendo, con los debidos matices, el peso jurídico que merecen el objetivo de felicidad y de realización interpersonal concreta en el que se traduce esa finalidad esencial.

Felicidad y realización personal son conceptos de cuyo calado jurídico es siempre difícil razonar, y más aún atreverse a hacerlo en reflexiones propuestas por escrito, ni siquiera movidos por el ardor entusiasta de la doctrina conciliar sobre el matrimonio. Por ello, por no resultar anacrónico, dejo los escritos y doy paso a las labores forenses y docentes del P. Olivares, recordando solo de pasada sus materiales didácticos y remitiendo a mi testimonio personal. A él apelo para sostener que la felicidad y el bien de los cónyuges marcaron el servicio forense del P. Olivares, confirmándose así, en ese sector del derecho canónico, la comprensión del mismo que transmitía al enseñarlo, entendiéndolo como un instrumento de garantía para el bien de las personas y de la comunidad eclesial.

Espero que este testimonio pueda ser ratificado, ante todo, por los que se han beneficiado de un trato personal más prolongado con él en labores forenses. En mi caso, al comenzar mi experiencia en el tribunal, pude beneficiarme de la suya, pues me facilitó un número significativo de sus escritos de observaciones en causas en las que intervino como defensor del vínculo. De ellos, además de su envidiable concisión (rara avis en medio de la verborrea que caracteriza los escritos judiciales), recuerdo dos hechos que confirman la importancia que él atribuía al bien de las personas. Ante todo el coraje de prescindir de los habituales (y abstractos) silogismos probatorios, centrando inmediatamente su análisis en las pruebas sobre la degeneración de la relación y en los hechos que pudieran manifestar que el matrimonio era ya un mal para las personas; solo después pasaba a tratar los motivos, para poder distinguir entre nulidad y fracaso. En segundo lugar, la modestia de las conclusiones, en las que con frecuencia se remitía a la justicia del tribunal, sin oponerse a la nulidad. Tal decisión, en cuanto no la reservaba para casos tan excepcionales (como ahora pretende la Dignitas Connubii) ofrece dos enseñanzas; la primera, el esfuerzo que hay que hacer para

[32] Cfr. M. RIONDINO, *Bonum coniugum e giuridicità nel matrimonio canonico*, in *Il diritto della famiglia e delle persone* 4 (2009) 2048-2091; dicha reflexión ha sido propuesta nuevamente por el autor en su libro *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano 2011, 11-56.

conseguir que el derecho matrimonial vivo y aplicado no desmienta, sino que sea coherente, con el optimismo antropológico que subyace a la Buena Noticia en cualquier sector de la experiencia; dicha coherencia sugiere como hipótesis muy probable que, tras el fracaso de un proyecto de amor haya carencias en sus presupuestos, sin negar con ello la capacidad humana de defraudar responsabilidades adquiridas válidamente; la segunda enseñanza es la opción por dar el mayor espacio posible a la interpretación benévola del derecho, sin traicionar la verdad; el P. Olivares, como defensor del vínculo, fue un ejemplo de que es precisamente el respeto a la verdad lo que obliga a no enredarse en verdades artificiosas, cuya dureza para las personas no deja de tener peso, sin que su presunta consideración como verdades ajustadas al derecho autorice a desentenderse de ello.

Y es que, como ya he advertido, si en algo se puede resumir el pensamiento jurídico del P. Olivares, es en su visión del derecho canónico como un instrumento para "facilitar la vida cristiana", tal como él mismo escribe[33]. Un instrumento de garantía, sin el que la libertad y el bien de las personas y comunidades, aun suspirados de forma tan intensa en aquellos años del postconcilio, acabarían siendo una quimera. Los famosos casitos son una prueba, tanto en el fondo como en la forma, de su esfuerzo por transmitir esa visión garantista, dentro y fuera del derecho matrimonial. Lo son también los apuntes que elaboró sobre la base de los esquemas de revisión del código, sin atenerse a la ley aún vigente, evitando así que la tardanza en promulgar el nuevo código obstaculizara el aprendizaje de la dimensión jurídica aneja a los temas fuertes del concilio. Entre ellos destacan los derechos subjetivos de los fieles (según el proyecto de ley fundamental) y el planteamiento comunional (y no piramidal) de la organización eclesial.

Y es aquí donde, para concluir, me permito recurrir al testimonio de mi experiencia personal. Por razones que no vienen al caso, al empezar el cuarto año de teología pedí a los superiores de mi comunidad religiosa que, tras el bachillerato, mi formación académica se completara con el estudio del derecho civil. Mi propuesta tuvo rápida acogida, pero se me pedía incluir en el proyecto la especialidad en derecho canónico, materia que, por estar incluida en el quinto año, aún no había estudiado. Además de la tradición jurídica de mi congregación (que por entonces conocía muy poco), en mi adhesión a esa propuesta hubo dos factores muy importantes, que manifiesto con cierta emoción y mucha gratitud.

Ante todo la enseñanza del P. Olivares en el quinto año del bachillerato, con la ya citada visión positiva del derecho, que pronto intuí como

[33] Cfr. E. Olivares, *La exclusión de la indisolubilidad*, cit. (nt. 4), 190, donde utiliza esa precisa expresión.

compatible con el entusiasmo que habían generado en mi formación los estudios de la teología, concretamente el de la eclesiología propuesta por el prof. P. Juan Antonio Estrada en el cuarto año, expresada en su conocida obra "institución y carisma". Creo que nunca habría decidido emprender los estudios canónicos si hubiera sentido el más mínimo temor de mortificar con el estudio de las normas esa visión de la Iglesia. Como es lógico, el P. Olivares se alegró cuando le conté mis proyectos. Para mí fue importante que también se alegrase el P. Estrada, que me animó e hizo ver la importancia de apoyar la renovación teológica en una renovación jurídica adecuada, que ayudase a evitar confusiones entre la necesaria institucionalidad y las instituciones concretas.

Es de leguleyos, y no de verdaderos juristas, interpretar el derecho canónico prescindiendo de la teología, tanto en el sector matrimonial como en los demás sectores. Pero se reduciría a mero entretenimiento una reflexión teológica que marginase la dimensión jurídica. En tal sentido, termino agradeciendo al P. Olivares, y en su persona, a la facultad teológica de Cartuja, el haberme ofrecido las bases para evitar caer esas degeneraciones en mis estudios y en los servicios jurídicos que se me han ido confiado.

No me toca a mí decir si he estado a la altura de lo que recibí. Me limito a señalar que, según el ejemplo forense que recogí del P. Olivares, he dedicado el mayor esfuerzo en mis publicaciones a la interpretación crítica del derecho probatorio[34], y que en la línea de sus aportaciones doctrinales, he seguido un número alto de tesis de doctorado sobre el personalismo en el derecho matrimonial y procesal, procurando asumir un punto de vista crítico y constructivo desde la centralidad de las relaciones conyugales[35]. Son aspectos parciales que expresan esa orientación general que distingue entre institucionalidad e instituciones; una orientación que he intentado promover en el estudio del derecho canónico, sobre todo cuando he sido decano de la facultad, y de la que son buena prueba las publicaciones de las "Giornate canonistiche" de nuestro centro. Gracias de veras al P. Olivares y a la facultad teológica de Cartuja.

[34] Como ejemplo, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo canonico di nullità del matrimonio. Temi controversi*, Eupress, Lugano 2008.

[35] Pueden verse al respecto los títulos de la colección "Corona Lateranensis" donde se publican la tesis doctorales de nuestra facultad que se consideran más logradas.

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 25-98

Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo

Ignacio Jericó Bermejo

3. LA AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS GENERALES*

¿Pertenece de veras al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe; es decir, la redacción de un nuevo artículo de fe? ¿No debería decirse acaso mejor aquí que ello es algo que le corresponde al concilio general? Es de veras un hecho que los nuevos artículos realizados por la Iglesia cuando ya habían desaparecido de la tierra los Apóstoles fueron realizados por un concilio general, en Nicea (325) y en Constantinopla (381). El arrianismo sostenía por entonces que Dios no había más que uno, verdad que todos tenían que admitir. No había aquí error, ni mucho menos herejía. Pero afirmaba que ese único Dios era únicamente el Padre. La consecuencia de ello era entonces que el Hijo no era Dios como lo era el Padre. A lo sumo se le decía Dios a él; pero ello una forma de hablar nada más, ya que procedía éste del Padre y esto lo interpretaban ellos como que había tenido un comienzo en el tiempo. Propiamente tenían los arrianos sólo al Padre como Dios, nunca al Hijo. Ante este error y herejía, lo último por afirmar tal cosa con pertinacia, reaccionó la Iglesia reuniendo el primer concilio general de la Iglesia.

Propósito del mismo fue determinar con claridad si el Hijo era Dios de la misma manera que lo era ciertamente el Padre. Sabían muy bien los obispos reunidos en Nicea en armonía con el Para que su cometido no era hacer aparecer una verdad desconocida por los Apóstoles; es decir, una verdad totalmente nueva que Dios le revelara al concilio general. Debían los reunidos esforzarse por decir de una vez claramente qué los Apóstoles habían enseñado a todos los Doce desde el principio. ¿Habían enseñado éstos que el Hijo era también Dios como lo era el Padre? Existía en todo momento el convencimiento de que debía hacerse luz al respecto desde lo existente en Sagrada Escritura, ya que todo lo que era de fe se hallaba recogido en ella.

En aquel concilio de Nicea I había obispos simpatizantes de la herejía de Arrio († 336), siendo éstos los que se atrevieron los primeros en dar un paso adelante al comunicar que aceptarían toda proposición extraída desde la Sagrada Escritura. ¿Qué se entendía por este extraer desde los Libros Sagrados? Desgraciadamente, las proposiciones mismas de la Sagrada Escritura no eran siempre del todo claras. Mientras había unas que inclinaban ciertamente a tener que sólo el Padre era Dios ya que Cristo, el Hijo, se decía inferior al Padre, había otras en las que el mismo Cristo, el Hijo, decía que él era igual al Padre. Posiblemente, pretendían los arrianos obtener de esta forma que el concilio general impusiera una concreta proposición que no fuera del todo clara y podrían ellos de esta forma seguir manteniendo como posible y aceptable que, efectivamente, el Hijo no era igual al Padre, sino inferior.

Por cierto, si esto lo lograban los arrianos, debería reconocerse que, tras el concilio de Nicea, seguían divididos los cristianos en dos facciones. Esto no se podía admitir, ya que los padres habían venido al concilio con el propósito terminante de responder sí o no a la pregunta de si el Hijo era en todo igual al Padre. Se desechó entonces la propuesta arriana y se optó por pasar a redactar el primer artículo nuevo de fe en la historia de la Iglesia, decisión que fue aprobada ciertamente por el Papa. El concilio de Nicea I del 325 propuso con autoridad un término que no aparecía expresamente en la Sagrada Escritura; pero que el mismo reflejaba con total exactitud lo que ella decía, que el Hijo era *homousios*, de la misma naturaleza del Padre, añadiendo incluso que, si bien el Hijo procedía del Padre, no tenía lugar tal procesión en el tiempo sino en la eternidad, con lo cual ni podía ni debía decirse que el Hijo fuera posterior al Padre, ya que era tan eterno como él. Y tampoco se limitó este concilio general a decir cuál era la verdad definida ya que, además, la impuso como obligatoria a todos los que habían alcanzado la edad de la discreción, que se alcanza generalmente a los catorce años en cuanto al saber. Quiso que todos la creyeran explícitamente. Quisieron los obispos evitar por todos los medios que se pudiera partir la Iglesia en dos bandos. Se buscó que reinara la unidad de todos en un mismo creer y sentir.

Yo no me cansaré nunca de decir que la realidad misma del *homousios* de Nicea existió siempre con claridad en la Iglesia fundada por Cristo sobre los Apóstoles. Si bien es cierto que, al principio se desconocía este término, verdad es que jamás se desconoció en la Iglesia la realidad presente en él. Puede decirse con todo acierto entonces que nunca desapareció de la Iglesia la convicción de que el Padre y el Hijo fueran iguales. Es verdad que durante tres siglos quedaron los bautizados privados de disponer de un término absolutamente claro, siendo precisamente esto lo nuevo que aportó aquel concilio primero de Nicea. De todas formas, aunque este término resultó

necesario para que en adelante se adhirieran los cristianos mejor al artículo o dogma de fe, había de reconocerse una vez por todas que el término *homousios* permitía comprender con más tino aquella verdad de fe; es decir, resultaba más difícil extraviarse entonces en la comprensión auténtica de la misma.

Al proponer este término griego a toda la Iglesia y obligar a saberla no se redactó por supuesto una sustancia nueva de fe ni apareció una explicación nueva de fe. Nada se añadió a lo sabido por los Doce y a lo predicado por ellos públicamente que quedó como depósito en la Iglesia. Nada se añadió a lo existente en la Sagrada Escritura, ya que la realidad que entrañaba el término *homousios* estaba dentro de los Libros Canónicos. Constituirá entonces todo un disparate decir cosas como la de que habrían permanecido ignorantes los cristianos todos durante más de trescientos años de que el Hijo fuera verdadero Dios como lo era el Padre. Y será asimismo una total equivocación decir aquello era algo que lo había ignorado toda la Iglesia a largo de tres siglos.

Un poco más de medio siglo después hubo de nuevo necesidad de reunir nuevamente el concilio general. Se congregaron los obispos esta vez también en armonía con el Papa en la Nueva Roma, en Constantinopla. El motivo no era otro que el haber surgido una nueva herejía, la cual atentaba peligrosamente también contra la unidad de la Iglesia, la de Macedonio († antes del 364)[1], donde se decía que no era el Espíritu Santo igual que lo eran el Padre y el Hijo. Fue ello lo que motivó que se redactara el segundo artículo nuevo de fe; es decir, el que afirmaba que el Espíritu Santo era Dios verdadero. Y por ser ello redactado como artículo se impuso a todos los llegados a la edad de la discreción que lo supieran, por tener que creerlo en adelante explícitamente. Y estos dos artículos dieron lugar a que con posterioridad se confeccionara un segundo símbolo. Al primero se le llamaba el Apostólico. A este segundo se le conoció al principio como el de los Padres y, modernamente, se le acabado designando como el Nicenoconstantinopolitano.

¿Qué dejó escrito sobre esta problemática en la Suma Teológica Santo Tomás de Aquino? Dijo éste: "*La última consumación de la gracia fue hecha por Cristo, de ahí que su tiempo sea llamado* tiempo de la plenitud. *Y a*

[1] * Sobre los artículos anteriores, cf. *Archivo Teológico Granadino* 73 (2010) pág. 5-90; 74 (2011) pág. 33-128. "Macedonio. […] El nombre de macedonianos designó primero los grupos homeusianos de Constantinopla y regiones limítrofes que se reunían en orno a macedonio, pero a partir del 380 sirvió para designar a todos los que negaban la divinidad del Espíritu Santo, fuesen o no arrianos pneumatómacos). Eran bastante numerosos especialmente en la región de los Estrechos. Aceptaron la invitación al concilio de Cnstaantinopla del 381my se presentaron encabezados por Eleusio de Cízico y Marciano de Lampsaco, pero abandonaron enseguida las sesiones del concilio al no aceptar el credo Niceno. El grupo permaneció aún activo a lo largo del siglo V". Simonetti, M., *Macedonio, Macedonianos*: Diccionario patrístico y de la antigüedad cristaina. II (Salamanca 1992) 1334-1335.

ello se debe que quienes fueron más cercanos a Cristo ya se antes, como Juan el Bautista, o después, como los Apóstoles, conocieron más plenamente los misterios de la fe. Ello es debido a que vemos esto sobre el estado del hombre, que la perfección está en la juventud y que el hombre tiene un estado más perfecto ya sea antes o después, en cuanto él esta más próximo a la juventud"[2]. Merece la pena detener de momento el paso aquí y reflexionar un poco sobre el mismo. La revelación entra en la historia y, en cierto sentido, se establece dentro del tiempo en el cual vive el hombre. Ahora bien, éste no puede conocerlo todo en un instante. Como dice el Aquinate es Dios, o mejor dicho la verdad primera, el objeto material de la fe. Dios es simple. Ahora bien, el hombre no es capaz de captar a todo Dios en un instante, en su simplicidad, debido a que su conocer es progresivo, discurre por partes, la una va detrás de la otra. De ahí que su compresión abarcadora precise del paso del tiempo. Dicho de otra manera, Dios ha de presentarse como múltiple en orden a que sea captado por el hombre (cf. II-II, q. 1, as. 1c-2c).

Se entiende desde esta situación fácilmente que, conforme avanzara el paso progresivo del tiempo, conocieran los hombres más en líneas generales al vivir más cercanos a la llegada de la plenitud que iba a tener lugar. Se acepta así que pusiera Santo Tomás como ejemplo de mayor conocimiento de quienes vivieron antes de Cristo a San Juan Bautista. Ahora vez, una vez realizada la plenitud de la revelación divina por Cristo, tiene que decir que quienes mejor y más plenamente la conocieron fueron los Apóstoles por estar los más cercanos a ella. Y A partir de ese momento, desde el que comienzan los Doce a predicar la Buena Nueva de Cristo, debe admitirse que, cada día que pasa, se encuentran los hombres ya más lejos la plenitud. Ésta se ha convertido en pasado. Así las cosas, por verse la plenitud desde más lejos, encuentran los hombres que viven cada vez más lejos del tiempo de Cristo más dificultad para verla con claridad. Es posible que, conforme pasa el tiempo, aparezcan más posibilidades de error, siendo necesario que lo revelado de fe quede más iluminado impidiendo así que caiga en la casi total oscuridad. Más todavía, se precisa de esto también debido a que el hombre es pecador y tiende a deformar por conveniencia propia lo recibido.

Dado que, con el paso de los tiempos tras la venida de Cristo existe el peligro de que la fe se oscurezca y de que se tuerza, es preciso que, impuesta por la potestad y autoridad de la Iglesia, sea ella colocada con mayor iluminación y con total rectitud. Y esto es lo que se hizo en el siglo IV con los

[2] "Ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior". II-II, q. 1, a. 7 ad 4.um.

nuevos artículos de fe de los concilios de Nicea I (325) y de Constantinopla I (381). Santo Tomás de Aquino dijo precisamente en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* que la ordenación [nueva] del símbolo; es decir, que la redacción de un [nuevo] artículo de fe, le corresponde al Sumo Pontífice; pero, al emplear esta expresión, ¿quiso decir el Aquinate que sólo podía hacerlo el Papa? Reconozco yo que puede interpretarse así; pero añado que serán las cosas de esta manera si se acepta que ello se puede hacer dentro del concilio general. Y la razón de esto reside en que fue en sendos concilios ecuménicos donde se redactaron los dos primeros artículos de fe.

No hay duda de que el Doctor Angélico acepta de muy buena gana que se realice la redacción nueva de un articulo en un concilio general, por los obispos llamados del mundo entero y que actúan en armonía con el Papa. Textualmente sostiene él: "*La edición del símbolo fue hecha en un sínodo general. Ahora bien, tal sínodo puede quedar congregado por la autoridad del único Sumo Pontífice, resultando entonces que pertenece la edición del símbolo a la autoridad del Sumo Pontífice*"[3]. Y añade el Angélico estas palabras, las cuales incluyen el concilio general: "*Y pertenece por eso la nueva edición del símbolo a la autoridad única del Sumo Pontífice, como le pertenecen a él todas las otras cosas que pertenecen a la Iglesia toda, como es congregar el sínodo general y otras cosas del género*"[4]. Así las cosas, no existe duda en tiempos de Santo Tomás de que, si redacta el concilio general en armonía con el Papa, un nuevo artículo de fe; es decir, que si el mismo extrae una verdad de fe sin error desde la Sagrada Escritura, hay que aceptarlo. Además de que, si el mismo impone allí una obligación universal en cuanto al saber, se está ante un nuevo artículo de fe.

Al hablar en el artículo anterior sobre el primado del Papa ha quedado claro algo que no es posible olvidar, el hecho de que hay concilio general cuanto está el Sumo Pontífice, entendiéndose este estar no necesariamente en forma física; es decir, presente en la reunión, bastando con que el mismo la reunión en armonía con el Papa y que éste apruebe lo decidido por el concilio. En esta situación no existe duda de que la decisión tiene la autoridad suprema, goce de la infalibilidad y posea autoridad en cuanto quien lo realiza es poseedor de la autoridad suprema. Si alguien preguntara por qué la tiene, se dirá que está allí ciertamente por existir la comunión con el Sumo Pontífice.

[3] "Editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet". II-II, q. 1, a. 10 s. c.

[4] "Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia huiusmodi". II-II, q. 1, a. 10c.

Así las cosas, está en el concilio general la autoridad suprema y puede llevar él a cabo la imposición a todos de una obligación en cuanto al saber. Esto puede existir allí donde se encuentra el Papa. Podría alguien preguntar si, de ese estar con el Papa, depende también el hecho de que el concilio general no se equivoque al definir la fe; es decir, el estar todos seguros de que el mismo goza de la asistencia del Espíritu Santo. De momento puede decirse aquí que ello es muy probable. De todas formas, se hablará de esto en el cuarto artículo de este trabajo, el que vendrá a continuación y versará sobre la infalibilidad.

A lo largo del siglo XV se asistió, es verdad, a un crecer y a un decrecer de la estima y aprecio por parte de los teólogos de lo que era sólo una teoría. A la misma se le conoció como conciliarismo. Ella proponía que el concilio general es la suprema autoridad en la Iglesia, quedándole a él sometido siempre el Sumo Pontífice. Y si hubo un concilio que dio la impresión de quedar atrapado en las garras de la teoría conciliarista fue el de Basilea (1431-1439), pudiendo decirse que, en su larga duración, hubo allí de todo. Fue convocado por el Papa, Eugenio IV y fue por él desconvocado. Se constituyó el mismo en autoridad suprema de la Iglesia, por encima incluso del Papa. Amenazó a Eugenio IV con la destitución, atreviéndose incluso a deponerlo y a proceder a colocar a otro como el Papa en su lugar. Fue finalmente trasladado por Eugenio IV a Ferrara y a Florencia. Al final, el descrédito de los que no quisieron seguir al Papa y se quedaron en Basilea fue prácticamente absoluto. Tras este concilio nadie se avino a deponer al Papa. Ya no hubo antipapas.

Este descrédito de Basilea y de la teoría conciliarista no condujo ciertamente a decir que no hubiera que reunir concilios generales si la necesidad lo pidiese. El mismo papa Julio II fue quien convocó y abrió el concilio general de Letrán V, el cual fue clausurado precisamente por su sucesor León X (1512-1517). Digno de notarse es aquí que, a lo largo de todo el siglo XV y pese a el auge que tuvo en algunos momentos la teoría conciliarista y su influencia en los concilios de Constanza (1414-1418) de Basilea, nunca quedó redactado en ellos un nuevo artículo de fe. ¿A qué se debió este hecho? ¿Pudo deberse quizás a que existía el convencimiento de que ya no podía redactarse en la Iglesia un nuevo artículo de fe? En otras palabras, que se reconocía que ello pudo realizarse antes del siglo XV cuando la Iglesia estaba todavía en período de crecimiento y todavía no había alcanzado el estado de adulta, donde ya no se puede crecer más?

Thomas Netter, conocido por el Waldense († 1431), principal opositor del inglés Juan Wiclef, compuso una obra cuyo primer tomo apareció editado en 1521. Su título decía así: *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae*

catholicae adversus Wiclefitas et Hussitas. A este carmelita se le tuvo mucha consideración en la Escuela de Salamanca del siglo XVI, sobre todo por parte de Domingo de Soto. Y éste preguntó a sus alumnos en 1539 si podría la Iglesia del siglo XVI redactar un nuevo artículo de fe. Tales fueron sus palabras: "*A aquello del Waldense; a saber, que la Iglesia no puede redactar ahora ya nuevos artículos ha de responderse que ello se entiende por no convenir, a menos que hubiera necesidad. Ello se debe a que es verosímil que, en tanto tiempo estén ya todos explícitos. Ahora bien, yo no negaría que, si hubiera ocurrido una necesidad, podría ella también explicar ahora un nuevo artículo*" [5].

Y tres años antes (1536) había ido Soto más adelante hablando en público: "*Habría dicho yo esto de todas formas con permiso del dignísimo doctor como era el Waldense, que no veo cómo sea verdadero* [lo que él dice]. *Es que, si fueron redactados en la Iglesia por la necesidad de los diversos herejes aquellos artículos, tal como lo pienso yo sobre la consubstancialidad de las personas divinas, de la divinidad de Cristo, no sé por qué si surgen nuevas herejías, no puedan ser redactados artículos nuevos. De esta forma pongo yo como ejemplo que se determinara ahora en un concilio futuro como artículo que Cristo está realmente en la Sagrada Escritura en contra de esos herejes que niegan esto*"[6]. Ciertamente, lo que había podido hacer la Iglesia en el siglo IV, redactar un nuevo artículo de fe, ¿por qué no podía realizarse ahora dentro de un futuro concilio general si ello era necesario también en el siglo XVI?

En 1519 se enfrentaron públicamente Juan Eck y Martín Lutero († 1546). ¿Qué pensaba éste sobre la cuestión de si podía redactarse en el siglo XVI un nuevo artículo fe. Magistralmente coloca aquí el historiador Roland H Bainton en boca de fray Martín estas palabras: "*Dejadme hablar en alemán, pidió Lutero, debido a que me entiende mal el pueblo. Afirmo yo que un concilio ha errado a veces y puede errar. No tiene él autoridad para establecer artículos nuevos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Los concilios se han contradicho entre sí*

[5] "Ad illud Waldensis; scilicet quod ecclesia iam modo non potest condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur, quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti, sed non negaret quin, si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum". Soto, D. De, *Roma. Biblioteca Apsotólica Vaticana, Ott. lat 782,* fol. 67r.

[6] "Hoc tamen bona venia gravissimi doctoris [Waldensis] dixerim, non video quomodo sit verum, nam si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum, de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant novae haereses, non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haereses qui hoc negant". Soto, D. De, *Palencia. Biblioteca del cabildo catedralicio. Ms. 13*, fol. 271r.

debido a que el concilio reciente de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea según los cuales es el concilio superior al Papa. Un simple seglar armado de la Sagrada Escritura Biblia debe ser creído más que el papa o que el concilio que no la tienen. Y en cuanto a la decretal papal sobre las indulgencias digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Deben proceder éstos desde la Sagrada Escritura y, por amor de la Escritura, deberemos rechazar a papas y a concilios" [7].

Se me debe permitir exponer brevemente esta sentencia. Ella resume por cierto el pensamiento de Lutero sobre los artículos de fe. Admite éste como posible que pueda y deba redactarse un artículo nuevo. Así, no se opondría él entonces a que naciera una nueva obligación respecto a tenerse que creer algo en adelante explícitamente por todos para cortar así el paso a las herejías. Ahora bien, coloca una condición, la de que el mismo se extraiga desde la Sagrada Escritura. Naturalmente, esto no lo niega católico alguno. Ya se ha expuesto en este estudio que los artículos nuevos de fe salen de ella por estar toda la fe revelada y obligatoria para todos dentro de los Libros Sagrados. De todas formas, sorprende a todos Lutero al negar el poder realizar esto la Iglesia: el concilio general y el Papa. Y no lo admite él esto debido a que está convencido de que la Iglesia, concilio general y Papa, puede errar si ellos no extrajeran el artículo de ella. Admite en una palabra entonces que es ello posible. Ciertamente, esto lo negaría un católico de plano. Y lo verdaderamente sorprendente es que afirme que podría realizar un nuevo artículo hasta un simple laico, si el mismo estuviera armado de la Sagrada Escritura. Al parecer entiende fray Martín que es muy fácil entonces extraer un artículo nuevo de fe. Y se debe reconocer con toda seriedad también que tal extracción no es en muchos casos tarea fácil. No está a la altura de cualquiera, por muy sabio y doctor que fuera el mismo.

PARTE PRIMERA. LOS TEXTOS ORIGINALES

Y tras la presentación aquí realizada como introducción. Se pasa a lo que la Escuela de Salamanca expuso entre 1540 y 1552 sobre si puede realizar el concilio general en pleno siglo XVI un nuevo artículo de fe, como se realizó

[7] "Lasciatemi parlare in tedesco, -chiese Lutero-, perche il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha erarto e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contradetti a vicenda perchè il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto più del papa o del concilio che non l'abbiano. E in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi debono procedere dalla Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili". BAINTON, H. R., *Lutero*. (Torino 1960) 89-90.

esta operación por ser necesaria en el siglo IV. Los autores aquí estudiados son: Carranza, Cano, Chaves y Cuevas.

1. Bartolomé Carranza (1540-1541)

a) Vat. lat. 4645 [fol. 11r] [8] 2um dubium est an concilium generale possit errare. Concilium generale est congregatio prelatorum, videlicet episcoporum [autoritate pontificis congregatis] et iudicum ecclesiae, etc. De hac questione primo dicam veritatem quam debeamus tenere. 2º reddebo ad quedam que opponuntur. Est ergo conclusio quod concilium generale rite congregatum, congregatum autoritate summi pontificis, non potest errare. Probatur ista conclusio primo ex duobus testimonijs. Primum est ad Gala. cap. 2um [9], et Actuum cap. 15, ex illo concilio Hiero., ubi congregati sunt apostoli cui ecclesia tota retulit honorem et suscepit ibi definitio. Sed hoc concilium non erravit. Ergo de aliis rite congregatis idem est dicendum. Antecedens probatur quia Pau. ad Gala. inquit: ascendi Hiero. et contuli evangelium meum quod gentibus predico ne forte in vanum currerem aut cocurrissem, ubi diffinitum est evangelium Pau. esse firmum et verum. Ergo. Item Actuum cap. 15 dicitur quod ecclesia antiochena misserunt ad apostolos et seniores Pau. et Barnabam que essent que erant creddenda que ibi diffinita essent ab apostolis. Statim acquievit[10] quamvis ante non acquievisset his qui venerant a Hierusalem. Diffinitum est autem quod non tenebantur gentes ad legem, sed tamen abstinerentur a sanguine et suffocato. Primum est notandum quantam autoritatem habuerit ecclesia antiochena de concilio quod facta sedictione expectarent ad concilium et statim acquierunt ejus diffinitioni. 2um notandum est quod inquit ibi Petrus: facta est consultatio magna et consuluerunt dominum precibus et sacras scrituras et Spiritum sanctum, et illa que Spiritus sanctus sugessit diffinierunt. 3º. est enim addendum. 1º modo Petrus diffinivit conclusionem, et data a Petro diffinitione statim multitudo tacuit et suscepit ejus diffinitionem. Videatis sumi pontificis autoritatem pro conclusioni sequenti. 4º est notandum quod data diffinitione a Pedro Iacobus confirmavit dicta eius testimoniis sacrae scripturae, et ad illa que Petrus dixit addidit ille aliam constitutinem ut abstinerent a sanguine et suffocato, ubi est notandum quod sumi pontifices non solum debent diffinire, sed consulere debent episcopos et patres etc. 6º [11] est notandum quod sententia delata es ad antiochenam ecclesiam nomine omnium, non tantum Petri, quia omnes erant iudices ibi.7º est notandum quod in diffinitione dicitur: visum est Spiritui

[8] Se trasnscribe este texto de Carranza tal como aparece en el manuscrito.

[9] Ms. Gala. 2 cap. 2um.

[10] Ms. acquiebit.

[11] 5º. No está en el manuscrito.

santo et nobis, ut designaret concilium generale gubernari a Spiritu sancto. [fol. 11v] Quod autem dicitur de hoc concilio dicendum est de ceteris conciliis. Hoc autem non potuit errare cum regeretur a Spiritu sancto. Ergo nec alia concilia generalia possunt errare. Probatur consequentia quia idem est caput, scilicet Christus. Ergo idem est corpus. Ergo cum habeat idem caput non potest errare. Probatur quia corpus a capite regitur. Caput non potest errare. Ergo etc. Lutherus et germani aliqui dicunt quod licet ecclesia universalis non possit errare, tamen concilium potest errare licet sit recte congregatum. Primo supponitur quod gentes non exquisierunt ab apostolis probationi illorum que in concilio illo Hiero. diffinierunt. 2º notate etiam quod Pau. cum esset gentium propugnator non contradixit eius diffinitioni, scilicet ut abstinerent gentes a sanguine et suffocato que erant constitutio legis, nec conquestus est de sublata libertate quam Christus derelinquerat illis. Item judei etiam potuissent se opponere ad hanc diffinitionem concilii. Ergo cetera concilia eodem modo congregata non poterunt errare. 2º. Probatur ista conclusio Math. 18. Dixit dominus: si duo ex vobis fuerint congregati in uno consensu, in medio eorum sum[12]. Sed in concilio generali congregantur quamplurimi pastores in eodem spiritu et sensu. Ergo regitur a Christo. Item probatur quia ecclesia non potest consistere si abstuleris autoritatem sacrarum scripturarum. Sed si denegas autoritatem conciliorum, tollis autoritatem sacrarum scripturarum. Ergo etc. Antecedens probatur quia autoritas sacre scripture sumpta est de autoritate concilii. Ergo etc. Item 3º quia nulla argumentatione potest probari quod tantum sunt 4or evangelia sine autoritate ecclesie et concilij. Ergo. Item nulla autoritate potest probari quod epistola ad Hebre. sit Pau. et 1 Petri quod sit Petri, nisi autoritate concilii. Ergo ubi concurrerent aliqua dubia pertinentia ad fidem, ergo, nulla patet via qua ea possent diffiniri. Probatur quia ecclesia universalis non potest in unum congregari, et licet posset congregari non deberemus spectare diffinitionem vetule et cerdonis. Concilium autem potest congregari opere. Ergo autoritate concilii sunt determinanda que ad fidem pertinent. Ergo concilia non possunt errare in tradensis et diffiniendis rebus fidei contra iuniores hereticos qui dicunt credere toti ecclesie, non concilio, usurpantes cum arrogantia nomen ecclesie. [fol. 12r] Notare quod hoc nomen ecclesia dupliciter accipitur. Uno modo accipitur ecclesia pro congregatione partium, scilicet patrum et seniorum. Et probatur quia Exod. 19 habetur: sic dicit dominus; hec dices Jacob et populo domui Israel. Et postea dicitur quod congregavit[13] Moises maiores natu. Ecclesie pro domo Jacob assumpsit ipse seniores. Item 3º Regum cap. 8 dicitur: congregati sunt maiores natu cum principibus ad Salomon, et benedixit ille toti ecclesiae.

[12] Ms. sunt.

[13] Ms congregabit.

Ecclesie ibi ecclesia accipitur pro parte congregationis, scilicet patres et seniores. Ergo etc. Item in novo testamento apud Math. 18 dicit dominus: si te non audierit, dic ecclesie; si autem ecclesiam non audierit, etc. Certum est quod non intelligit ecclesiam universalem congregationem. Vocabat ergo ecclesiam prelatos. Item probatur et communi modo loquendi, quia dicimus: hoc fecit regnum Hispaniae, hoc fecit hec civitas, non totum regnum nec tota civitas in unum convenit, sed precipua pars. Ergo male dicunt illi: credo sanctam ecclesiam intelligendo totam ecclesiam et non congregationem concilii. Item quia licet possit congregari tota ecclesia, non expedit quidem, nam tota ecclesia hieroso. potuit quidem congregari, non tamen id factum est. Ergo. Sunt etiam alia testimonia que videntur probare istam conclusionem. Primum est illud domini: qui vos audit me audit, etc. Ergo. Item Pau. ad Phi. Dicit Pau., gratias ago quod fidem habetis mihi et sanctis. Respondetur ergo ad obiecta que heretici opponunt. Primo germani dicunt: illic erant apostoli et viri sanctissimi, in his autem non sunt apostoli, et etiam possunt errare. Sed hec solutio nihil valet, nam in concilio calcedone., licet non essent apostoli, et etiam in concilio ephe., erant tamen sancti veri in uno spiritu congregati. Ita etiam modo si congregaretur concilium, non essent ita sancti, sed essent aliqui viri iusti iuxta illud: reliqui mihi 7000 virorum qui non curvaverunt genua ante Baal[14]. Item his non obstantibus dominus precipit quod faciamus quod iubent super cathedram Moisi sedentes. Item Pau., obedite prepositis vestris. Ergo illud nihil probat. [fol. 12v] 3º eadem ratione potuissent dicere fideles qui fuerunt in concilio hiero., da mihi Christum qui presideat concilio et ego credam, sicut aliqui dixerunt. Ita dicunt heretici quod si apostoli erunt in conciliis que modo[15] sunt, essent vera que ibi determinantur. Sed cum Christus sit caput ubique presidet unde nullo modo potest errare, 2º sic arguitur. Detur concilium rite congregatum. Tunc sic, vel ecclesia recipit que in concilio diffinita sunt vel non. Si primum, ergo non errat. Si 2um, sequeretur quod esset scisma quod est maximum inconveniens. Ergo etc. Potestis consulere Augustinum lib. ad ianuari. et in lib. 1º contra donatistas cap. 18, et in lib. contra Cresconium. [16]Respondetur ergo ad argumenta que opponunt. Multa quidem sunt, sed tunc ponam tria[17]. Primum. Sic arguitur. In concilio sunt homines, ergo falli possunt et fallere. Probatur consequentia quia ex sacra scriptura habetur: omnis homo mendax. Si dicas quod ibi sunt multi homines sanctissimi, sed multitudo non tollit naturam. Confirmatur[18] in concilio

[14] Ms. vaal.
[15] Sigue letra tachada.
[16] Ms. gresconium.
[17] Ms. 3ª.
[18] Sigue palabra tachada.

cartagi. ubi fuit Ciprianus, vel preses vel tanquam unus ex aliis, fuerunt quamplurimi viri sancti, tamen in illo concilio erratum est, ut est videre apud Ciprianum qui dixit quod heretici venientes ad fidem erant baptizandi. Emendatur a Damaso. Sic arguitur, non potest dari aliquis sanctior Cipriano. Ergo etc. 2º sic arguitur. Olim celebrata sunt aliqua concilia, et generalia et provincialia, et errarunt et potuerunt errare. Ergo. Concilium arimin. ubi convenerunt multi 600 episcopi, et tamen erravit. De hoc concilio habetis in historia ecclesiastica lib. primo cap. 12. Preterea concilium ephe. 2um erravit. Ergo concilium non est regula infalibilis. Preterera concilium constan. erravit dicens quod imagenes tollerentur. Celebratum est sub Constantino. Item medilolanense erravit cum Arrio sub Constantino imperatore et antiochenum sub eodem imperatore. Congregati sunt noninginta episcopi adversus Athanasium. Item etiam concilium apud Seleutiam isaurum est condemnatum 160 episcoporum. 3º arguitur. Concilia aliqua fuerunt unanimiter suscepta et confirmata a sumo pontifice in quibus determinata sunt aliqua contraria fidei. Necesse ergo erat in altero errare. Ergo etc. Antecedens probatur quia in concilio constan. et flo. que congregata sunt autoritate summi pontificis, nam que facta sunt in consta. confir. Martinus 5us[19], et que sunt in flo. confir. Eugenius 4us. et in sesione 4ª concilii constan. determinatum est quod papa debeat obedire sinodo, [fol. 13r] concilium autem flo. diffinivit quod papa tanquam primatum universorum est totius ecclesie caput quia Christi vicarius. Ista duo pugnant inter se. Ergo concilium potest errare. Dicetur ad hoc quod concilium const. non fuit legitime congregatum, et sic non valere que ibi determinata sunt. Sed Innocentius sumus pontifex postea in bula quadam dicit quod querendum est ab hereticis an credant quod concilium quodcumque, et etiam constan. teneat[20] vices ecclesie universalis. Et in finem dicit. Ad hoc respondetur. Ad primum; quia homines fallere possunt et falli, respondetur negando consequentiam, nam supponendo quod Christus presideat toti illo concilio tanquam corpori non potest errare, quia Christus presidet et sunt congregati in eodem spiritu. Item Pau. hoc modo erat, et tamen dicebat: an experimentum queritis ejus quod in me loquitur Christus. Ergo etc. Preterea apostoli et evangeliste homines erant et tradiderunt ea que sunt de fide, et tamen lumine naturali multa tradidebant et nullo modo poterant errare. Item quia in concilio Hiero. dictum est: visum est[21] Spiritui sancto et nobis. Ergo licet homines, non inde sequitur quod errent aut possint errare. Ad 2um argumentum de concilio arimin. Damasus pontifex in epistolis decretalium que habent plurimam autoritatem, sunt in volumine conciliorum, dicit esse

[19] Ms. 3us.

[20] Teneat. Es posible que el ms., en vez de *teneat*, diga *teneatur*.

[21] Sigue palabra tachada.

reprobum concilium quia sine consensu pontificis fuit congregatum. Ita dicitur historia ecclesiastica[22] lib. decimo quod autoritate imperatorum arrianorum[23] congregatum est. Similiter de concilio ephe. est dicendum, nam congregatum est a Dioscoro episcopo et heretico, et sic fuerunt damnata in alio concilio que ibi fuerunt acta. Breviter dicendum est quod ista concilia non fuerunt congregata autoritate pontificis. Ad 3um argumentum de concilio flo. et constan. respondet Caye. in duobus opusculis. De autoritate pontificis et concilii cap. 16 dicit duo. Primum quod concilium non congregatum autoritate pontificis vel postea non confirmatum potest errare. 2º dicit quod dupliciter stabat congregari concilium autoritate pape. Primo determinando locum et tempus ubi debet celebrari. Et ad hoc non requiritur autoritas divina sed humana. 2º ad determinada et confirmanda ea que sunt fidei. [fol. 13v] His supositis dicit quod licet semper debeatur fieri congregatio primo modo a pontifice, tamen potest fieri congregatio ab imperatoribus, ut aliquando factum est. 2º autem modo congregare, quod est determinare et confirmare ea que ibi diffiniuntur[24], hoc non potest fieri nec robur habet nisi fiat autoritate pontificis romani. 3º debetis notare quod concilia celebrari autoritate pontificis stat dupliciter. Primo modo per legatos qui habebant vices sumi pontificis. 2º modo stante ipso sumo pontifice et presidente. Primo modo non inconvenit quod concilium congregatum erret et postea corrigatur a sumo pontifice, precipue si legati excedant facultatem concesam ut aliquando factum est, et ita ante confirmationem non habet autoritatem tale concilium. Hinc notate quantam autoritatem habeat concilium Basilie.[25] celebratum tempore scismatis, nam erant duo[26] pontifices quorum unus erat Eugenius 4us qui verus mansit pontifex et revocavit[27] postea autoritatem quam ipse dederat. Ad hoc quod sumus pontifex non potest postea transferre et mutare concilium, quod est falsissimus et manifestissimus error quia potest congregare, ergo transferre, cum illud sit iuris tantum positivi. 2us error fuit quod ibi determinant tanquam de fide quod concilium est supra papam, quia licet sit oppinabile, tamen non est dicendum esse fidei cum oppositum sit magis probabile. Ita Nicolaus pontifex reprobat omnia que ibi facta sunt preter[28] collationes et provisiones beneficiorum que in illo facte sunt quas

[22] Sigue palabra tachada.

[23] Ms. arrianum.

[24] Ms. letra tachada.

[25] Ms. Valisie.

[26] Ms. tres. Los de Basilea tuvieron la osadía un día de deponer a Eugenio IV, y proceder en consecuencia a la elección de un supuesto neuvo papa: Félix V. De todas formas, éste dimitió voluntariamente en 1549 ante el papa Nicolás V, el sucesor de Eugenio IV.

[27] Ms revocabit.

[28] Ms. prepter.

ipse confirmavit in favorem clericorum et in comodum totius ecclesie. His suppositis respondet ad argumentum de concilio flo. et constan. Caye. quod concilium consta. non fuit rite congregatum quia tunc temporum erat scisma et illa fuerunt determinata ab illis qui faciebant partibus illorum pontificum. Ad confirmationem de Martino 5 qui postea confirmavit illud verum, est tamen postquam factum est ab ipso pontifice, inquisitio longa, que continerentur que ipse confirmavit, signum quod non fuit rite congegatum. Non omnia confirmavit, sed errores contra Wiclept. De concilio flo. nihil dixit nec determinavit contrarie. Argumentum nihil est.b) Cuarta controversia (1546)[p. 702b] […]. Quantam authoritatem habeat in terminandis rebus religionis christianae ecclesiastica concilia. Conciliorum antiquum inventum est, divinae et humanae institutionis, cujus officium est, res communes, et dubias in commune consultate. Quod enim uni non succurrit, alter suggerit: et ut est in proverbium: Plus vident oculi, quam oculus. Ideo, ut ipsa nominis ratio indicat, coniliorum opus proprium, non est nisi concultare, deliberare, conferre quid melius, et quid utilius invenire conveniat: sed agendi, exequendique ea, quae deliberando, consultando a concilio inventa sunt, potestas non ad eos, sed ad summam in republica potestatem pertinet, cui adesse quidem, non autem praeesse concilia, non tantum in ecclesiastica hierarchia, sed in omni monarchia civili, in quavis bene instituta republica certum est.Praeesse dico cum supeirori coactivaque potestate: hoc nunquam pluribus in republica aliqua bene instituta comissum ets: multo minus suprema regiminis authoritas multitudini committeretur a Christo, qui optimam in terris firmabat rempublicam, quae haberet imaginem ejus reipub. quae ab ipso Christo gubernatur in coelis. Semper enim et ratio docuit, et experientia probavit, publicorum et communium negotiorum consultationem fuisse penes multos (numero tamen mediocri et definito) et infenio, usuque rerum praestantes: sed rei defiiendae, et gerendae authoritatem semper fuisse penes unum.[p. 703a] Hoc demonstratur. Primum in republica civili, in qua ea guernatio, quae fit per unum regem, et ab hominibus, et a Deo prae ceteris probata est, in qua rerum omnium summam regiamque et liberam authoritatem obtinet: penes quem senatus cuiusdam concilii locum tenes, illi consultando, monstrandoque quae recta sunt, et utilia, et salubriter admonendo adest sedulo: sed exequendi ea, quae salubria, et utilia visa sunt, nullam potestatem habet: sed ad solam illam regiam authoritatem hoc pertinet: cui si placent seniorum consilia, ea exequitur, sin displicent, contemnit, et negligit. Et quamvis regiam authoritatem, seniorum consiliis obtemperare conveniat, ejus tamen est libera absoutaque authoritas: neque seniorum super ipsam, ulla est cogendi potestas, sed contra potius.Secundo habemus ejusdem rei evidens exemplum in nobis ipsis, in qibus est etiam regni cujusdam, asolutam

quemdam videre imaginem, in quo praeest una ratio, cui ceterae potentiae serviunt.Tertio.demonstratur hoc ex forma illius apostolici concilii pirmi Heieronolymis celebrari, praesidente petro, in quo plane videbis eam originem, eamque conciliorum rationem, quam nunc explicuimus. Nam cum Antiochiae suborta esset quaestio, et disceptatio, quae universam illam conturbabat ecclesiam, (dientibus etiam quibusdam etiam conversas ad Christum, legem Moysi una cum evangelio servare oportere, contradicentibus autem Paulo, et Barnaba) cum invicem concordari non non possent, miserunt Hierosolymam ad apostolos, et seniores consultatum super hac controversia. Quibus convenientibus in concilium, cum diligens fieret conquisitio (quibusdam hanc, quibusdam illam, ac diversam artem tuentibus) surgens Petrus, ecclesiasticae hierarchiae, ac illi etiam concilio praesidens, protulit veritati sententiam, cui a Jacobo in favorem sibi commisae circumcisionis ecclesiae, paucula quaedam addenda visa sunt, quae et ipsa placuere concilio, et sic Antiochenis responsum est, super quaestione proposita, scribentes: Sibi ea visa, et Spiritui sancto, etc. Hoc primum fuit ecclsisticorum conciliorum omnium: in quod nihil vides supra rationem concilii a nobis expositam, nemque consultationem, resolutionemque quaestionis proositae. Vides hic clare, quae sit ratio conciliorum.Quae autem sit origo eorum, in hac re, variant magis catholici.Quidam putant quod nullam supernaturalem, specialemque a Christo institutionem habeant ecclesiastica concilia, praesertim geenralia, cum in scripturis canonicis, nullum de eis verbum fiat, neque ab apostolorum institutione quicquam de illis accepit eccleia primitiva, sed putant esse humanae rationis institutionem, et inventum Constantini, et Sylvestri papae, non tamen sine suggestione Spiritus sancti. Inducuntur ad hoc ex illo primo Nicaeno celeberrimo concilio: ante quod nullum universale, annis trecentis, aut vidit, aut cognovit illa primitiva, ac vere florens Christi ecclesia, sed celebrandorum conciliorum universalium Constantini principis, Sylvestri et papae pius religiosusque zelus prima causa, et origo extiit.Sed nos (licet sanum, et orthodoxum sensum [p. 703b] habere authorres huius locutionis certo sciamus, quos novimus ese catholicos) secus tamen loqui convenit: et ita negamus ecclesiae univeralia, et sacra concilia esse Imperatoris Constantini inventum: quoniam ante ilum celebratum est ocncilium Hierosolymis ab Apostolis. Similier negamus nullam supernaturalem, et specialem insitutionem a Deo habere; sed dicimus, cum locum tenere in ecclesia christiana concilia, quem tenent multa alia, quorum non est expressa mentio in canonicis scripturis, sed ab exordio nascentis ecclesiae sic observat orbis christianus.Quae omnia, cum sine initio ullo, ecclesiastica traditione seperimus, certe credimus ab Apostolis descendisse: quos scimus in omnibus, quae ecclesiae tradiderunt, esse afflatos Spiritu

divino: praesertim cum constet eos primum celebrasse concilium Hierosolymis. Ex quo facto, non leve smiur argumentum, illos istud eccleisae tradidisse, quod illa semper observavit, exceptis trecentis illis annis ante Constantinum, in quibus impietate tyranorum oppresa ecclesia christiana, minime potuit obervare.Confirmatur, quia generalis illa promissio, quam omnes fideles accepimus in apostolis a Domino: ubicumque Duo, vel tres congrati fueint in nomine meo, in medio eorum sum ego, etc. [Matth. 18.] demonstrat isud non humana ratione, sed divina etiam institutione fieri ab ecclesia, quoniam ipsum est, quod exercetur in concilio.Si igitur dicmus, non esse tantum humanae rtionis inventum, sed etiam divinae, due tamen et magistra etiam naturali ratione, quae simile quiddam observat in propriis rebus, ut graviora negotia consultatione multorum geratur.Probatur istud sic: In umbra illa, et figura nostrae ecclesiae synagoga veteri praeceptum fuit: cum quaestiones, et controversias inter se haberent quae per proprios sacerdotes expediri non poterant, ut eas referrent ad locum, quem elegisset Dominus, hoc est, ad cathedram Moysi, et ad sacerdotes Levitas, qui in eodem loco ministrabant Domino; qui (inquit Dominus) annuntiabunt vobis judicii veirtatem, etc. Quibus verbis videtur illis commendata sacerdotalis concilii authoritas; quonima non praecipit, ut referrent huiusmodi quaestiones tantum ad unum principem sacerdotum praesidentem illi cathedrae, sed ad sacerdotes Levitas, qui una cum pontifice praeside administrabant Dom,ino; qui (inquit) exquirentes annuncabunt titi judicii veritatem [Deut. 17.]. Quibus verbis indicat Dominus singulare privilegium divinae assistentiae in concilio. Deinde indicat, quod est concilii proprium opus, cum dixit (exquirentes) hoc est, inter se consultando investigantes. Subindicat etiam et nobis authoritatem ejusdem concilii verbis sequentibus: Et facies juxta verbum, quod annunciabunt tibi ex loco quem elegerit Dominus Deus tuus, etc.Ex praedictis vides, christiane Lector, singulare privilegium divinae assistentiae sacerdotalis concilii in synagoga illa veteri, ne labi, aut errare sineretur in suis judiciis, sententiis, ac definitionibus, siquidem securos illos reddidit Deus de veritate earum. Quod si in synagogoa illa veteri tale suit in sacerdotali concilio divinae assistentiae privilegium, si talis, et tam sacrosanctae ejusdem auhoritas, in ecclesia chrsitiana dicemus, concilia sacerdotalia nullam habre divinam [p. 704a] et specialem institutionem? Faciamus cuiusdam humanum, et naturale inventum? Absit a corde christiano tam indignus sensus, praesertim cum efficax argumentum ducatur ad demonstrandum ecclesiae chrsitianae, solidam veritatem ab umbra illa, et figuar veteria ad corpus eclesiae chrsitanae. Ex hoc loco collige auae nos supra diximus. Primum, omnes quaestiones fidie, et gaviora judicia definiri debere authoritate unius praesidis, sed non sine sacerdotali concilio.Secunda plane intelliges, in sacerdotali

concilio, nullam ille nisi consultandi, deliberandique rationem, et id cum praeside: definiendi vero, et exequenti summam authoritatem in solo praeside residere. Vide quid subjungar: Qui vero superbierit, nolens obediere sacerdotis imperio, qui eodem tempore ministrat Domino Deo tuo, morietur homo ille, etc. Hic jam non meminit concilii sacerdotalis, sed unius praesidis, in quo solum est definiendi, et exsequendi authoritas; quamvis (ut supra diximus) in gravioribus rebus necessarium ahibendum est authoritate praesidis, sacerdotale concilium, praecipue eorum sacerdotum, qui una cum praeside in ecclesia serviunt; non tamen necesse habet.Non habebat legalis pontifex, aliunde, et undiquaque convocare sacerdotes ex suis locis, et urbibus longe disttantibus. Quod si hoc in umbra non fuerat necessarium, minus esse necessarium, liquido comprobatur in corpore ecclesiae, quanto plus Christus dilectissimam sponsam suam, prae illa synagoga honorare voluit, et quantum ipsam veritatem, suam umbram, et figuram par est excedere, et quanto magis in expedito, ac promptu est apostolicam sedem consulere, in qua singulari privilegio conservata semper est orthodoxae fidei sinceritas, et vera illa, germanaque apostolica traditio quam concilia sacerdotum ex orbe toto convocare: praesertim, cum nulla (quantumvis universalia saceredotum, aut christianorum) concilia, nsi habeant sedis Romanae authoritatem, et ejus sint suffulta privilegio a Chrito assumpto, usque ad hanc diem fuerunt, aut esse possunt, quae non errare posse, et errasse frequenter, etiam in ipsa definitione fidei, post clare demonstrabimus.Ideo, tam indiscusse, tam simpliciter, tam diligenter ab omnibus servandum, quidquid e cathedra illa nobis annuntiatur, etiam si tantum de sacerdotum illic una ministrnatium Domino id fiat consilio, quam si idem fiat de consilio sacerdotum totius orbis, cum concilio domesticorum sacerdotum judicium, quam universale concilium totius orbis sacerdotum, seclusa authoritate unius sedis apostolicae.Ideo ad apostolicam sedem, et eidem praesidentis authoritatem, referendae sunt universae quaestiones in ecclesia ambiguae; quamvis conveniat ipsam sedem non temere, sed mature definire, adhibita pro qualitate negotii divina, et humana diligentia, sacerdotalique concilo sacerdotum, una secum in apostolica cathedra ministrantium Domino, hoc est, sacri senatus Cardinalium (quos nos dicimus) aut etiam vicinorum, vel distntium episcoporum, si quando et quemadmodum ipsa negotii qualitas hoc ipsum exigere praesidii videretur; sicut ab initio ad hanc usque diem actum, et perpetuo observatum universi testantur, et comprobant scriptorres et doctores ecclesiastici.Et canonicae scripturae illud fieri demonstrans; quoniam uni Petro singulariter ecclesiasticae hierarchiae praesidi imperatum est a Chritso indefectibilis fidei privilegium, juxta illud: Ego rogavi pro te ne deficiat fides tua. Seinde impsi ecclesiae (supra Petrum tamen structae) simile quiddam videtur impetratum: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, etc. Et portae inferi non praevalebunt adversus eam.Hoc de origine

conciliorum, in quo etiam judicatum de eorumdem authoritate, quamvis latius simus tunc dicturi. Primum, quod concilium habet immediate auhoritatem a Christo. Secundum. Papa tenetur obedire in omnibus, et per omnia concilio universali rite congregato. Tertio, concilium habet potestatem coactivam supra papam, et potest eum punire, et deponere, si videatur expedire: quoniam generale concilium repraesentat ecclesiam universalem, quae habet universalem authoritatem a Christo, cui subesse deebet omnis fidelis, cuiuscumque authoritatis, etiam papalis in his, quae pertinent ad fidem, et reformationem eccleisae.Haec contendum probare multis argumentis. Primum est. Matth. 18. Ubi dicit Christus: Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, et Publicanus, etc. Quaecumque ligaveritis super terram, etc. Ubi cum ecclesia, non cum Petro loquebatru Dominus. Confirmatur, quia Matth. 16. ubi dicitur quod Petrus accepit claves a Christo, etc. Augu. Solet dicere, quod Petrus agebat personam Ex his credo me satis evidenter ostendisse proposita duo paradoxa, idque non sophisticis aut vulgaribus, sed certissimis argumentis, nempe ex ipsissima serie sacrorum conciliorum.

2. Melchor Cano. Ms. B (1544)

[fol. 11v] […] Dubium tamen est an concilium generale cui non adest papa, sed mittit legatos qui eius vices gerant in concilio possit errare, an potius exigatur confirmatio summi pontifiics ut rata firmaque habeantur quae in concilio discernuntur.

Ad hoc Caietanus opusculo de authoritate papae et concilii cap. 16 et Turrecremata lib. 2. cap. 8. supponunt quod est duplex congregatio concilii. Altera quantum ad locum et tempus et collationem earum rerum quae habent definiri. Altera ad ferendam sententiam iam facta disquisitione, ut scilicet tanquam iudices non humana, se divina potius authoritate determinant quid ab ecclesia tenendum sit. Exemplum habes Actorum 15.

Quod supposito dicitur primo quod prior [fol. 11r] congregatio in aliquibus casibus potest legitime citra papae consensum fieri licet ordinarie ad papam spectet. Id patet cum papa sit haereticus et cum est schisma inter diversos pontifices dubios.

Hoc etiam ultimo probatur quia congregatio patrum regni ordinaria spectat ad regem, alias praesumitur conspiratio. Ergo experimento etiam compertum est huiusmodi congregationes sine authorite papae factae malos exitus habuisse.

2.º dicit etiam ex sententia s. Thomas in opusculo contra impugnatores religionis et Turrecremata libr. 3.º cap. 6. et 8. quod posterior congregatio nullius penitus est momenti si sine authoritate pontificis fiat, quia tale concilium est mutilum et sine capite, nec habet authoritatem ecclesiae

universalis. Si autem tale concilium haberet Dei authoritatem definiendi quae spectant ad ecclesiam, esset vicarius Christi et papa etiam est Christi vicarius ab ipso Christo institutus. Habet ergo Christus duos vicarios in terra.

Probatur etiam ex 17. dist. cap. regales aptius, de quo postea breviter. Nullum habemus argumentum ad probandum talem sententiam, concilium sine capite in his quae fidei sunt esse firmum et infallibilis veritatis. Vide Caietanum 20. et 21. apologiae.

3.º dicitur quod concilium per legatos potest errare cum adhuc supersit papa ad corrigendum ad quem formalis determinatio pertinet eorum quae sunt fidei, quare nisi definitiones conciliorum per summum pontificem approbentur atque confirmentur non sunt infallibiles et firmae. Eadem est sententia Turrecrematae lib. 3.º cap. 34. ubi latissime probat omnia. Probat omnia concilia petiisse confirmationem a summo pontifice. Haec sententia profecto impugnari non potest sufficienter et forte absolute vera est.

Ego tamen dicerem duo. Primum. Si legati repugnant ceteri non servantes instructionem papae, errare possunt, ut in concilio ephesino 2.º: hinc Agatus papa in instructione 6. concilii constntinopolitani dicit eam fidem ab illis esse tenendam quam sedes apostolica tenet, alias nihil eos esse facturos quod solidum sit. Deinde si servant legati instructionem quae semper deferre solent, non possunt errare.

Sed quid si legati coniurent adversus summum Pontificem, ut forte in concilio basileense factum est. 1.º respondeo quod tunc non servant instructionem et vera est sententia Caietani, nec tamen mihi verisimile est quod aliquando totum concilium coactum et idem per legatos erraverit, unde signum est tale errare non posse totum concilium licet maior pars posset ut patet 2.º concilio ephesino.

2.ª dicendum est an concilium generale habeat authoritatem definiendi ea quae fidei sunt a Deo immediate an a papa. Et videtur 1.ª Corinth. 15.,Visum et Spiritui sancto et nobis. Item Iacobus, Propter quod ego iudico.

Ad hoc respondeo quod dupliciter loqui possumus de concilio. Primo de integro cum capite. 2º de concilio trunco et acephalo. Si ergo loquamur de integro concilio, sine dubio eius authoritas est immediatte a Deo, sicut authoritas ipsius ecclesiae univesalis.

Si autem loquamur de concilio sine capite, tunc distinguendum est, nam aut loquimur in casu quo adversus pontificem licite congregatur haereticum scilicet vel si quis alius casus sit. Et tunc quantum ad depositionem papae haeretici concilium habet authoritatem a Deo immediate qui non deficit in necessariis. Qua re providet ecclesiae suae de authoritate sufficienti in huiusmodi casibus contingentibus.

Et ceterum quantum ad alia, puta decreta fidei servanda, concilium

nullam habet authoritatem, quia potest eligere pontificem et tunc cum suo capiter procedere ad fidei definitiones, quod quidem Turrecremata multis argumentis probat lib. 3.º cap. 32. et 33. Idem Caietanus tenet.

Sed apud me est ultimum argumentum cui ego non possum respondere. Deus enim sicut non deficit [fol. 11v] in necessariis, ita non abundat in superfluis. Cum ergo sola authoritas deponendi priorem pontificem haereticum eligendique novum catholicum, non est tunc ampliorem potestatem concilio tribuamus mutilo et imperfecto.

Si quidem reliqua facile fieri possunt per concilium integrum electo pontifice qui deesset et quod exemmpli gratia in hoc casu datur, intelligendum est in quocumque alio in quo licite congregantur concilia sine papae authoritate, ut in schismate, ubi concilium habet authoritatem ad statuendum unum summum pontificem certum et indubitatum. Quo constituto ad fidem determinandam tuto procedet.

Et confirmatur hoc quia scilicet in sacris literis aut traditionibus apostolorum non habemus firmitatem et ecclesiae in fidei submissione alio fundamento quam Christo et eius vicario, ut patet Matth. 16. et Lucae 22., non est argumentum quo probetur Christum in definienda fide infallibilittem promississe concilio, sed soli Petro atque ex consequentibus successoribus, quod circa non opus est propter rationem et authoritatem Petri fungi[29] potestatem aliquam in concilio mutilo ad fidei quaestiones determinandas.

Etsi arguas quia Apocapypsis 21. apostoli 12 dicuntur 12. fundamenta ecclesiae ecclesiae, ergo et successores apostolorum, scilicet episcopi sunt etiam fundamenta ecclesiae quibus fides innititur, respondeo ad hoc concedendo illatum, quod toti concilio integro innititur nostra fides, sed capiti principaliter, reliquis autem episcopis minus principaliter. Christus enim in membris corporis a capite est et quidem lapides fundamento submittuntur. Sic unum est fundamentum primum, lapis angularis, scilicet Christus eius et vicarius. Episcopi autem sunt quidem lapides fundamenti secundarii. Ad Eph. 2.º, Iam non estis hospites et advenae. Leo papa dist. 17. cap. ita dominus. Huius inquit, muneris summe sacrum ita dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit ut in beatissimo Petro omnium apostolorum summo principaliter collocaret ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velut in corpore diffunderet. Item sermone 25. ordinatinis suae. Ad primum non negamus quin Spiritus Sanctus adsit toti conciilo et quod episcopi enim sunt iudices, sed dicimus authoritatem epioscoporum pendere ab authoritate summi pontificis et ab illo derivari, quaemadmodum vigor in corpore derivatur a capite quo truncato corpus stare non potest.

Ad 2.um primo dico quod illud Iacobi: Ego iudico, idem est ac si diceret:

[29] Ms. fugere.

Ego sentio. Etenim ut Hieronymus ait epistola 13. Ad Augustinum. Postquam brevi sermone Petrus totam misit historiam, tacuit omnis multitudo. Ait quod in sententia eius Iacobus caeterique presbyteri tacuerunt. 2.º dicitur quod non negamus Iacobum esse iudicem atque ceteros apostolos pendentes a Petro.

3.um dubium est. Si omnes sunt iudices et non solum consiliarii, ergo papa tenetur sequi maiorem partem in sententia ferenda. Ad hoc fateor esse iudices quia si solum essent consiliarii, non solum adhibentur ipsi ad ferendam sententiam synodalem, verum etiam et docti theologi et viri pendentes, quod inauditum est in ecclesia et contra formam praescriptam Actuum 15. ubi solum apostoli et praesbiteri de fidei quaestione iudicavere.

Respondeo ergo ad argumentum quod si papa sit contrariae sententiae non tenetur sequi maiorem partem. Non enim in multis salvatur Dominus. Quod patet manifeste concilio 2.º, ubi pars maior fuit in sententia Dioscori et legati pontificis repugnavere, quodsi maior pars vere sentiat, non permitet Deus quod papa in definienda fide ab illis discedat. Hoc autem expectat ad providentiam Christi, imo ad policitationem. Lucae 22., Ego rogavi, etc.

4.um dicendum est ex synodo provintiali Stephani papae 7. qui omnes ordinationes factas per Formosum papam veritas esse decrevit, unde in synodo celebrata Romae per Ioan. nonum etiam reprobata. Quia fuerant verae [fol. 12r] ordiantiones, ergo concilium provinciale etiam cum summo ponfifice potest errare. Ad hoc respondet Turrecremata in lib. 2.º cap. 112.

Ad contrarium argumentum dico quod altercatio illa non fuit in materia fidei, sed mossus fuerit verus pontifex. In quo potest ecclesia errare, secus ex his quae sunt fidei. Sunt sicut Sixtus 4.us definivit beatam Catherinam senensem habuisse stigmata. Potuitque in hoc errare. Sed est dicendum in cap. ad abolendam extra. de haereticis excommunicantur qui per sedem romanam aut provinciale concilium fuerint iudicati. Ergo provinciale concilium etiam ante papae confirmationem errare non potest. Alias male generaliter exommunicatur.

3. Diego de Chaves. Ott. lat. 1051

[fol. 40v] Sed nunc quaeritur ubi est illa infallibilitas veritaris. Compertum est quod non est in singulos. Et 1.ª quaestio est utrum concilium generale possit errare in fide. Et ratio dubitandi est quia haeretici irrident nos quia quicquid est determinatum in concilio generali recipimus in ecclesia *porque* concilium illud est minima pars et non omnes sunt sancti. Et probant quod possit errare concilium generale quia infallibilis veritas non est promissa a Christo nisi toti ecclesiae. Sed concilium generale non est tota ecclesia. Ergo concilium non habet talem venitatem infallibilem. Confirmant. Quia singuli si essent dispersi, possent errare. Ergo nihil pertinet quod sint coniuncti ut

non errent. 3.º arguunt. Quid si concilium generale non posset errare, maxime ex illo: Si duo vel tres fuerint comgregati, etc.? [30] Si hoc testimonium non fecerat concilium generale. Ergo. Neque patet concilium generale ubi fuerunt Cyprianus et *los otros obispos* erraverunt gravissime, ut supra dixi. Tamen illic congregaverunt in nomine Christi. Ergo. 3.º probant quia multa concilia erraverunt. Patet. Quia erraverunt in concilio Ariminensi ubi erant 900. episcopi. Et habetur in Ecclesiastica historia. [fol. 41v] lib. 10. c. 21. Item concilium 2.um ephesinum erravit, ut potest videre apud Leonem papam epistola 10. et 12. et 13. et 22. et 28.. Item concilium constntinopolitanum sub Constantio imperatore de tollendis imaginnibus. Est enim author Vincentius in Speculo historiali lib. 24. cap. 64. Et vide Turrecrematam lib. 3. suae Summae c. 58. 4.º argumento. Quia in concilio constantiensi sessione 4. decretum est quod concilium est supra papam. Tamen postea revocatum est in concilio florentino sub Eugenio 4.º. Ergo alterum concilium erravit. Et confirmatur. Quia Martinus 5. sessione ultima determinavit omnia quae concilium constantiense determinaverat. Ergo. Ultimo arguitur ex Augustino lib. uno[31] De baptismo contra donatistas. Illic dicit quod posteriora concilia semper contigit a proribus emendari. Ergo Et Isidorus. Et habetur dist. 50. cap. domino santo Spiritu penultimo. Dicit ibi: Si in gestis conciliorum discor sententia invenitur, illius sententiae concilii standum est, etc. Ergo. Ista argumenta sunt haereticorum. Sed notandum est quod duplex est concilium, et universale ut florentinum, etc., et aliud est provinciale ut concilium toletanum, etc. [fol. 41v] Item concilia generalia et provincialia quaedam sunt congregata authoritate papae, sed non confirmata, 2.um concilium ephesinum. 2.º notandum quod alia sunt congregata concilia et corfirmata simul, ut sunt illa 4.or quae supra citavimus: *el constantiense*, etc. Sed alia sunt non congregata a Papa, sed confirmantur a papa. His praehabitis sit 1.ª propositio. Concilium generale congregatum et confirmatum a Papa non potest errare in fide. Oppositum est haereticum. Patet. Quia aliter omnes haereses priores reddirent et etiam symbola non haberent authoritatem. 2.º patet. Quia si non esset tanta veritas in conciliis, non posset nobis constare authoritas sacrae scripturae. *Porque* aliter, quo pacto constaret quod epistola Iacobi sit contra Lutherum? [32] Patet quia habemus ab ecclesia quae sunt canonica. 3.º patet. Quia aliter sequeretur quod non esset via ad determinandum dubia emergentia quae sunt fidei. Patet. Quia propria ecclesia non habet novas revelationes inmediate a Deo, ut supra dixi. Et confirmatur. Quia Actorum 15. cap. dicit quod recepit tota ecclesia Barnabam et Paulum. Et

[30] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[31] Ms. uni.

[32] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

post quando proposuerunt dubium, dicit: Convenerunt cognoscere de verbo hoc. *Por que dize que los* [fol. 41v] *herejes* debent in concilio congregari *como son los zapateros* et alii *oficiales*?[33] Sed hoc est falsum. Patet. Quia Malachiae 2. dicitur: Labii sacerdotum custodiunt scientiam, etc. Et patet adhuc. Quia vel populus fidelis tenetur stare determinationi concilii vel non tenetur. Ergo si concilium errat, ecclesia tota errat. Si non tenetur, ergo populus potest resistere episcopis et aliis. Sed videbitis quando verificabitur illud Lucae 10., Qui vos audit, etc. Et illud Matth., Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei, etc. Ergo noc non potest stare. De hoc vide Hieromymum in epistola ad Philemonem supra illa verba: Gratias ago Deo meo. Et Augustinum in Epistola ad Iannuarium et lib. 1.º contra Donatistas in 4.or libris Contra Cresconium grammaticum. 3.ª propositio. Licet concilium generale sit congregatum a papa, si est confirmatum, non potest errare in fide. Et intelligitur dummodo sit confirmatum. 4.ª propositio est. Concilium generale non confirmatum a papa, licet a principio fuerit rite congregatum, potest errare in fide. Patet. Quia illud concilium ephesium generale fuerit rite congregatum et non confirmatum, et erraverat. [fol. 42v] Et patet de concilio basileensi. Gravissime erraverunt sessione 33. Determinaverunt quod si quis diceret quod concilium erat supra papam etc. Et etiam habetur 17. dist. cap. regula. Dicitur ibi quod nunquam erit ratum concilium, etc. Vide ibi in decretis. 4.ª[34] propositio. Concilium provinciale non confirmatum authoritate papae potest errare in fide. Patet ex supra dictis. *Porque si el general, mucho mas* istud. Ultima propositio. Concilium provinciale congregatum et confirmatum authoritate papae non potest errare in fide. Patet. Quia omnes haereses antiquae sunt condemnatae per ista concilia, ut Iovinianus in concilio bracarensi et alii multi sunt damnati. Sed contra hoc argumentum. Quia non est de fide quod concilium sit rite congregatum. Ergo decreta in concilio non sunt de fide. Patet antecedens. Quo pacto ostendes hoc?[35] Consequentia patet. Quia quando una propositio dependet ex una de fide et ex alia, oportet quod illa etiam sit evidens *y* de fide, *porque* aliter conclusio de fide et in proposito decreta dependent ex una de fide, etc. [fol. 43r] Sed respondetur et oportet quod supra diximus, quod qui assererit quod in tota Hispania non est corpus verum Christi, haberetur tanquam haereticus, etc. Et sic in proposito, qui negaret quod decreta huius concilii non sunt de fide esset haereticus. Et sic dependet haec propositio de fide ut ex ista: Concilium generale non potest errare, et ex alia: Papa congregavit concilium, etc. Superest nunc solvere argumentum. Respondetur

[33] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[34] Ms. 4.ª.

[35] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

et ad primum. 1.º respondetur quod est indignum respondere ad istam. Nam haeretici errant volentes, quod intelligere oportet per ecclesiam, intelligere et cerdones et mulierculae. *Por que*? [36] Clarum est quod principio dicimus: *Todo el reino se junto en Toledo*. Nolumus dicere quod singulae personae fuerunt congregatae, sed maiores fuerunt congregati. Et adhuc patet hoc Exod. cap. 19., ubi dicitur: Dices domui Iacob et annuntiabis filiis Israel. Et post venit Moyses, etc. Ubi clare probatut intentum. Et patet cap. 3. Reg. 3.º, ubi dicitur: Tunc congregati sunt, etc. Et 1.um: Et benedixit, etc. Et Matth. 18. habetur: Si te non crediderit, dic ecclesiae. Non debet clamare coram cerdonibus, sed maioribus, etc. [fol. 43v] Vide de hoc Turrecrematam lib. 2. de Summa ecclesiae cap. 92. Et ex his patet solutio. Ad argumentum 1.um dicimus quod episcopi et cardinales et alii maiores repraesentant ecclesiam. Et ideo non potest errare, non quia sunt sanctiores, sed propter specialem assistentiam Spiritus sancti. Ad confirmationem nego consequentiam, quia patres[37] dispersi non faciunt ecclesiam, sed congregati faciunt ecclesiam. Et retorqueo argumentum. Nam ipse Lutherus dicit quod singuli possunt errare. Tamen omnes non possunt errare, dicit Lutherus simul. Sic ego nego hanc consequentiam quam ipsi faciunt. Ad 2.um argumentum respondetur quod habemus firmiora testimonia et clariora. 2.º dicimus quod non congregantur in nomine Christi nisi tantum quando conveniunt in concilio generali. Congregantur authoritate papae. Patet. Sicut in rebus humanis. Nam concilium civile non congregatum nisi authoritate regis *o* nomine reglis. Sic imputatur de concilio ecclesiae. [fol. 44r] Ad 3.um *de los conclios que erraron*. De primo concilio concilio Ariminnesi. Fuit coactum morto Liberius et contra voluntatem papae. De hoc habes in Historia ecclesiastica, ubi supra. Et dist. 15. cap. sancta romana in decreto. Ad aliud respondetur quod a principio fuit legitime congregatum. Sed post praefuit Dioscorus haereticus, et ideo erraverunt. De hoc habes in epistolis Leonis ubi supra. Ad aliud dico quod fuit congrgatum contra voluntate papae, et sic fuit revocatum. Ad 4.um et sic. Nam concilia erraverunt quia non fuerunt congregata authoritate papae. Tamen non fuerunt confirmata. Ad aliud 4.um respondetur cum Caietano in opusculo De authoritate papae et concilii cap. 8. Et dicit quod illud concilium constantiense non erat integrum. Patet. Quia erat magnum schisma tunc. Et debet dici ibi. Ioannes 23. [38] positus est in modo unico. Et non erat Gregorius 12. et Benedictus 13. Et omnes isti tres erant in schismate. Et ad argumentum. Non est mirandum in dubio. Et ad aliud. Confirmavit nisi contra haereticos et Hus. Patet ex illa bulla condemnationis Ioannis ubi

[36] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[37] Ms. patri.

[38] Ms. Ioannes 24.

deponitur. Vide ibi alios, etc. [fol. 44v] 2.º respondetur cum Caietano ibidem quod aliquid determinare de fide stat dupliciter, et materialiter et formaliter. Materailiter est tractare aliquam propositionem. Utrum sit de fide non determinando, ut de conceptione virginali?[39] Sed formaliter est proponere unam propositionem ut teneatur de fide et ut omnes credant. Et isto modo nunquam fuit talis determinatio. Patet ex illa sessione 4., quia non erant constituti doctores ad hoc determinandum. Sed post sesssonem 6. sunt constituti. Ad 5.. arguitur ex Augustino et Isidoro. Respondetur cum Augustino lib. 2. Contra Donatistas cap. 3.º. Ait quod concilia provincialia et particularia sunt corrigenda per concilia generalia. Ita intelligit id quod est in regno. Eodem modo ad Isidorum. Et id quod dicit, quod quando fuerit discors sententia, hoc non postet intelligi de duobus conciliis generalibus congregatis et confirmatis a Papa, sed intelligit eo modo quo Augustinus intelligit ubi supra. [40] [fol. 45r] Sed dubium est utrum concilium generale ubi non adest papa, sed mittit legatos suos possit in fide errare taliter quod requiratur specialis confirmatio papae. Caietanus ubi supra cap. 16. dicit quod duplex est congregatio concilii. 1.ª quatenus pertinet ad tempus et locum et alia quae sunt definienda. Alia congregatio est quantum ad ferendam sententiam illorum quae de fide tenenda sunt. Tunc dicit Caietanus quod illa congregatio potest fieri citra authoritatem papae, ut quando est schisma vel quando papa est quis haereticus ad ponendum eum quando fit *para quitalle*, tanquam qui habet potestatem congregandi concilium. Patet. Quia congregatio per unum regni expectat ad principem. *Porque* aliter esset confusio et esset suspitio talis congregationis. Et 2.º patet. Quia non reperitis aliquod[41] concilium congregatum citra authoritatem papae ubi non fuerit aliquis error[42]. Ergo. Secundum dubium est quod 2.ª congregatio citra authoritatem papae nullius est momenti, talis congregatio. Et est D. Tho. in opusculo Contra impugnatores religionis. Et Turrecremata lib. 3. suae Summae cap. 6. Et idem tenet Castro De iusta punitione haereticorum cap. 6. Et probatur. [fol. 45v] Et patet quia illud concilium est mutilum. Quia est sine capite. 2.º patet. Quia tunc sequeretur quod essent duae supremae potestates in ecclesia. Consequens est falsum. Quia daretur unum corpus cum duobus capitibus. Patet sequela. Quia provinciale concilium habet hanc authoritatem et etiam papa est caput. Patet in concilio constantiensi in bulla Martini 5.i. Illic quaeritur an credat quod papa est successor legitimus Petri et quod habeat supremam authoritatem, etc. Et patet ex concilio florentino. Et ipse Caietanus etiam adducit. Et est

[39] No está en el manuscrito el signo de interrogación.

[40] Sigue: *Esto todo es de Cano*.

[41] Ms. aliquem.

[42] Ms. herror.

lata etiam in concilio lateranensi sun Leone 10. Ergo essent duae potestates. Vide de hoc Caietanum in Apologia de authoritate papae cap. 20. et 21. 3.um dubium est quod provinciale concilium ubi non est papa, sed sunt legati eius illic, potest errare in fide. Patet. Quia adhuc est authoritas *mas suprema que el papa*. Et hoc dixit mihi Victoria. Ista propositio probatur quia illi non habent authoritatem infallibililem. Ergo possunt errare. Consequentia nota est. Antecedens patet quia duae authoritates non possunt esse. [fol. 46r] Et confirmat Turrecremata ubi supra c. 34. Et adducit multa concilia ut confirmarentur a Papa. Sequitur ergo quod non habebant authoritatem plenam. Sed nota quod quotiescumque summus Pontifex non adest concilio generali, sic iam mittit legatos dicens quid debeant facere. Et hoc patet in instructione concilii constantinopolitani, ubi dicitur quod fecerunt fidem et alia, etc. His praehabitis sit 1.ª propositio. Quando legati contradicunt alicui propositioni tenentes oppositum, alii possunt errare. Haec propositio est clara quia illi non habent authoritatem. Et 2.º patet quia in 2.º concilio ephesino erraverunt. 2.ªpropositio. Si legati non servent instructionem traditam a papa, possunt errare. Et primo patet quia in illis in quibus non habent authoritatem a summo pontifice possunt errare. Et hoc patet in concilio basileensi.3.ª propositio. Si legati servant omnia et instructionem traditam sibi a papa et facientes conformiter ad illam, non possunt errare. Patet. Quia ibi est Aliud dubium est an concilium habeat authoritatem infallibilem a papa an a Deo immediate. Videtur quod a Deo. Patet Actorum 15. Dicitur: [fol. 46v] Visum est Spiritui sancto et nobis. Non dicitur Petro et nobis, sed Spiritui sancto. Ergo habet a Deo illam authoritatem, a Deo immediate. Confirmatur. Quia Paulus dicit: Propter quod ego iudico. Non dicit propter quod Petrus iudicat. Ergo. Pro solutione nota quod dupliciter possumus loqui de concilio ut ponit Caietanus ubi supra. Uno modo de concilio integro, ubi sunt membra et caput. 2.º modo sine papa, *que es* concilium truncatum.Et sit 1.ª propositio. Quod concilium 1.º modo habet immediatam authoritatem a Deo. Sed habet illam mediante suo capite, ut membra habent veritatem, sed mediante caput. Si vero loquamur 2.º modo, dupliciter consideratur. Et dicitur per accidens ut in aliquo casu particulari, puta quando papa est haereticus. Tunc est 2.ª propositio. Quod tunc concilium habet immediate authoritatem a Deo ad depositionem papae haeretici. Et hanc ponit Caietanus in opusculo c. penultimo. Dicit quod de iure divino tradita est forma ad deponendum papam haereticum quia Paulus dicit: Post 1.am[43] admonitionem devita, etc. Et probat. Quia Deus non defecit ecclesiae in necessariis. Ergo tradidit illi hanc potestatem. Patet consquentia. Quia dicitur: ista auhoritas est necessaria ecclesiae, etc. [fol. 47r] 3.ª propositio est. In omnibus aliis

[43] El texto de Tit 3,10 dice: "*Post unam et secudam corrptionem devita*".

casibus ecclesia non habet concilium authoritatem infallibilem ad distinguendum illa quae sunt fidei. Et patet ex Caietano ubi supra. Et patet. Quia aliter essent duae authoritates supremae. Et 2.º patet. Quia secundum concilium ephesinum quia non erat ibi authoritas paape, erravit. Et concilium basileense erravit sessione 33. Ergo. Contra hoc est argumentum. Quia Apocalipsis cap. 21. 12. Apostoli vocantur 12. fundamenta ecclesiae. Et ad Ephesios c. 2. dicitur: Aedificati supra fundamentum, etc. Apostoli vocantur fundamenta ecclesiae. Ergo non tantum papa, sed alii habent hanc authoritatem. Sed respondetur quod nos non negamus quin concilium habeat authoritatem illam. Secundum hoc dico. Quando sunt simul cum papa, quando enim adhaerent capiti, non possunt errare. Et ad alium argumentum *de los santos, que* per illud probatur quod Spiritus sacntus assistit toti conclio quando sunt cum ipso capite. Ad aliud Iacobi: Propter quod ego iudico, etc. Pro solutione huius argumenti vide Caietanum super hunc locum. Vult enim dicere: Propter quod ego iudico: id est, ego sentio. Et ibi probat Caietanus. Quia adhuc non erat determinata conclusio. Ergo non dixit definiendo. Sed sit 2.ª responsio. Quod antequam Iacobus hoc diceret [fol. 47v], prius Petrus protulerat suam sententiam. Et sic dicit Hieronymus epistola 23. [44] ad anglos in 2. parte epistolarum. Quam clare potes videre hoc. Nam quaestio erat an legalia debebant servare, etc. Et ita Caietanus hoc optime adnotat. Et post surrexit Iacobus et dicit suam sententiam. Postquam etc. Ante protulerat Petrus suam sententiam pro magistri explicatione. Vide verba Leonis in decretis distinctione 19. cap. ita Dominus. Et S. Thomas in 4. Sententiarum dist. 24. q. 3. art. 2.º quaestiuncula 3. Ex his est aliud dubium quod oritur propter hoc quod diximus. Videtur in sequenti quod papa teneatur sequi maiorem partem episcoporum in definiendo de fide. Quia episcopi sunt iudices cum papa. *Como es en las cortes, assi se haze*. Sed respondetur quod episcopi sunt veri iudices, non tantum ad praebendum consiliium, sed sunt iudices. Patet. Quia aliter non haberent maiorem authoritatem quam doctores theologi. Quod est falsum. Nam soli episcopi cum papa ferunt sententiam. 2.º dico negando sequelam. Sed potius maior pars debet sequi papam. Patet ex concilio 2.ª ephesino. Tota pars concilii secuta est Dioscorum haereticum (*o* fere tota pars), etc. [fol. 48r] Ratio omnium istorum est quia authoritas data est Petro et successoribus eius. Et sic sequendus est papa. Aliud dubium est an concilium provinciale non confirmatum a papa possit errare. Videtur quod non. Nam ex. de haereticis cap. ad abolendam, quod excommunicentur illi tanquam haeretici qui per sedem romanam iudicantur haretici. Ergo. Patet consequentia. Quia aliter si concilium posset errare, faceret magnam iniuriam

[44] Encima de 23. Aparece en el manuscrito 22.

ecclesiae. Sed ad hoc nota quod inquisitores regulariter[45] et ordinarie non iudicant aliquem tanquam haereticum nisi eis constet per authoritatem scripturae vel per deternimationem ecclesiae, sed iudicant tanquam scandalosum. Et sic sufficit quod ut condemnetur quis quod sit prolata aliqua propositio dubia, etc. Et sic multae sententiae ecclesiae fundantur in praesumptione. Et quia quando quis iudicatur in concilio est magna praesumptio quando quis damnatur tanquam haereticus, ideo habetur tanqum haereticus quoadusque iudicetur a papa.

4. Domingo de las Cuevas. Ms. 20

[fol 58r] […] 6.um dubium est an concilium generale constitutum in nomine Domini et recte congregatum possit errare circa fidem et mores.

Quidam tenent partem affirmativam. Et probatur. 1.º Concilio cathaginensi 70. episcoporum tempore d. Cypriani. Erravit circa fidem, quia determinatum est quod baptizati ab haereticis sunt rebaptizandi. Ergo potest errare.

Praeterea. Concilium aritminense 600. epispocorum erravit cum Ario, quod Filius esset minor Patre in divinitate, ut habetur in historia ecclesiastica Eusebii, lib. 10. c. 21. Ergo concilium errare potest. Et concilium constantinopolitanum erravit cum Luthero de tollendis imaginibus, ut habet Vincentius libro 2.º c. 174. Et concilum 2.um ephesinum generale erravit cum Dioscoro et Euthychete haereticis circa humanitatem Christi, ut habet Leo papa epistola 11. 21. 22. et 28. in cuius rei argumentum. Et reprobavit. Congregavit Leo papa concilium chalcedonense. Et concilum mediolanense [fol. 58v] 300. episcoporum erravit cum Arrio, ut habes lib. 10. de historia c. 13. Et concilium apud Antiochiam sub Constantino iuniore erravit cum Ario, ut habes eodem loco. Et concilium apud Seleuciam erravit cum eodem Ario, ut habes in tripartita lib. 5.º c. 34. Et concilium apud Achisgranum ut affert[46] Turriscremata loco allegato. Dicit quod matrimonium contractum cum puella rapta non tenet, cuius contraium habet b. Ieronymus 36. q. 2. c. Placuit.

Quod si dicas quod haec non fuerunt recte congregata, arguitur. Concilium constantiense tempore Martini fuit legitime congregatum. Et tamen erravit. Ergo. Probatur minor. Quia sessione 4. habetur quod concilium est supra papam, et tamen contrarium habet florentinum et lateranense. Et 68. damnatur articulus Uicleph 41., qui articulus habebat: Non est de necessitate salutis credere ecclesiam romanam esse supra omes alias ecclesias. Dicit concilium: [fol. 59r] Si per eclesiam romanam intelligat concilium generale est haereticus. Ubi concilium determinat quod concilium generale est supra alias ecclesias, etiam romanam. Contrarium habet concilium lateranense et

[45] Ms. regularie.

[46] Ms. auffert.

florentinum. Et contrarium est verum. Et quod illud fuerat recte congregatum probatur. Quia Martinus papa in dissolutione concilii in bulla condemanationis Wicleph probat et confirmat omnia acta concilii constantiensis.

Praetereea. Concilium basileense sub eodem Eugenio[47] erravit etiamsi esset legitime congregatum. Ergo. Et probatur. Quia definivit quod non potest papa mutare concilium de uno loco in alium. 2.º. Quod haereticum est dicere quod concilium non est supra papam. Tamen contrarium est magis probabile. 3.º. Definivit: Haereticum est dicere quod b. Virgo fuit concepta in peccato originali.

Praeterea. B. Augustinus lib. uno de baptismo, contra donatistas libro 3.º c. 54. Plenaria concilia solent a posterioribus [fol. 59v] emendari. Ergo erraverunt. Prima epistola Isidorus 50. dist. c. domino suo habet: Illius igitur concilii sententiae est standum. Si contradixerint, cuius potior et antiquior auctoritas habetur. Praeterea. Omnes qui sunt in concilio sunt homines. Ergo possunt errare, quia omnis homo mendax. Praeterea. Domi errare poterant. Ergo etiam congregati in concilio.

Praeterea. In sacris literis solum habemus quod ecclesia universalis errare non potest. Sed concilium non est ecclesia universalis. Quia non sunt ibi omnes homines. Ergo concilium poterit errare. Sed illa ecclesia quae non potest errare est in perpetuum duratura. Sed concilium illico dissolvitur. Ergo concilium non est ecclesia.

Praeterea. Arguit Lutherus quod concilium 1.um nicaenum et concilium africanum pugnant concilium constantiensem et basileensem circa auctoritatem pontificis. Praeterea. Omnia quae determinantur in concilio pendent ex sua propositione dubia, quae est de fide. Ergo omnes determinationes conilii sunt dubiae et non sunt infallibiles. Et probat. Quia omnes propositiones quae determinantur in [fol. 60r] concilio pendent ex hac: Hoc concilium est recte congregatum. Sed haec propositio non est de fide. Ergo nec reliquae proposiiones sunt de fide. Quod si hoc dicas, quod illa est de fide quia ipsamet propositio asseritur a concilio, arguitur quod in concilio basileense idem dicit. Nihilominus tamen non facit probationem de fide.

Pro dissolutione quaestionis nostrae, quod concilia in ecclesia sunt dupliciter: Quaedam provincialia, quaedam generalia. Concilium provinciale est concilium multorum episcoporum congreegatorum per metorpolitanum, non universalis congregatio, ut concilia tolletana et bracarensia. Concilium generale est congregatio generalis omnium episcoporum vocalium et abbatum. Generale est concilium congregatum modo tridentino.

2.º Nota quod concilium generale aut porvinciale potest dupliciter

[47] Ms. Martino.

congregari. Uno modo auctoritate summi pontificis, ut est modo hoc, vel sine auctoritate papae, ut quando est schisma vel quando est haereticus. Praeterea. Nota quod eorum conciliorum quae congregantur auctoritate pontificis quaedam confirmantur auctoritate pontificis. Quaedam non confirmantur. Exemplum primi ut illa 4. concilia. [fol. 60v] Exemplum 2i.. ut concilium lateranense, quod fuit congregatum auctoritate summi pontificis, non tamen confirmatum.

Praeterea. Nota quod eorum quae non legitime congregantur, quaedam postea confirmantur auctoritate papae, quaedam non confirmantur. Praeterea. Nota. Concilium quod legitime congregatur a summo pontifice dupliciter tractat[48] ea quae sunt fidei. Uno modo praesenti pontifice. Alia quae tractantur per legatos missos apostolice, ut et modo tridentinum.

[1.ª. conclusio.] Unde sit 1.ª conclusio. Concilium generale non legitime congregatum, nec in nomine Domini congregatum, errare non potest in omnibus, etiam circa materiam fidei. Et probatur. Quia pontifex caput est supremaque potestas. Concilium autem sine capite truncum est. Ergo sine illo concilium erit truncum.

[2.ª conclusio.] Concilium generale congregatum auctoritate pontificis et confirmatum eadem errare non potest circa materiam fidei et morum. Et contrarium est haereticum. Istam conclusionem habet d. Thomas hic. Et Caietanus ibi, et opusculo de auctoritate papae et per multa capita. Et Turriscremata, lib. 3.º c. 58. Et Rofensis [fol. 61r], in antilutherum, veritate 7.ª et 8.ª. Patres congregati in nomine Domini errare non possunt. Idem habet Thomas Waldensis lib. 2.º to. 2.º per multa capita. Et Albertus Pighius, lib. 3.º et 4.º. Et Driedo, lib. 4.

Et probatur ex concilio apostolorum c. 15. In quo concilio est 1.º attendendum quod illud concilium habetur provinciale, quia solum sunt congregati ibi 4. apostoli. 2.º. Attende. Iacobus erat episcopus Ierososlytanus, et ideo magnum honorem detulit illi concilium. 3.º. Nota quod Paulus ad Gal. 2.º loquitur de illo: Ascendimus Ierosolymam secundum revelationem Iesu Christi. 4.º. Attende quod populus Antiochiae ad illos patres gravissimos detulerunt rem magni momenti ut declararetur ad significandum quod ibi erat illud sine errore determinandum. Et ita nota quod loquente Petro tacebant omnes, et Paulus ipse qui agebat vices antiochenis populi, et etiam Petrus absoluto concilio: Visus est Spiritui Sancto et nobis. Ergo in concilio assistit Spiritus sanctus, et ita errare non poterant. Tunc sic. Concilium provinciale cum auctoritate pontificis errare non potest. Ergo multo minus generale poterit errare.

Praeterea. Concilium generale est [fol. 61v] universalis ecclesia. Sed

[48] Ms. tractant.

ecclesia universalis non potest errare. Ergo concilium generale non potest errare. Et maior probatur. Quia in veteri testamento congregatio patrum erat unversalis ecclesia. Ergo etiam in novo congregatio optimatum et antistitum. Probatur. Iosue 24. inquit scriptura: Vocabit maiores natu Israel. Et dicit populus: Absit quod delinquamus Dominum; et serviemus ei in cultis quae praeceperit nobis. Et 3.º Regum c. 8., Congregati (inquit) maiores natu Israel a[49] Salomone et detulerum arcam Domini, et convertit Salomon caput suum et benedixit ecclesiae Israel ibi, cuius erat universa ecclesia Israel. Quod testimonium est irrefragabile. Et vide ibi sanctos, etc.

Praeterea. Matth. 23., Supra cathedram Moysi sederunt sacerdotes et levitae; omnia quae dixerint vobis facite; opera autem illorum nolite facere. Ubi concilium etiam malorum non erravit. Praeterea. Quia si ecclesia generalis non est in concilio generali, sequitur quod definietur aliqua propositio de fide in tota ecclesia. Et probo sequelam, quia ad definiendam propositionem fidei impossibile est quod congregentur omnes homines.[fol. 62r] Et confirmatur. Quia si concilium provinciale non habet vicem ecclesiae universalis, non haberemus aliquid certum quod hoc sit evangelium Ioannis vel aliud evangelium. Et probatur. Quia non aliunde determinatum est evangelium nisi a conciliis. Praeterea. Nos tenemur obedire decretis concilii. Ergo non potest errare. Consequentia est nota. Alioquin regula nostra christiana esset mendax. Et probatur testimoiis supra inductis.

Praeterea. Spiritus sanctus assistit concilio. Ergo non potest errare. Probatur antecedens. 1.º. Testimoniis supra dictis et 15.ª distinctione c. 1.º ex Isidoro, et 25. q. dico c. violatores ex Damaso papa. Et Gelasiius papa ad omnes Dardaniae episcopos. Et b. Ieronymus epistola ad Philemonem ibi: Gratias ago Deo meo. Et b. Augutinus lib. 1.º contra Donatistas c. 18. 7.º to. Et epistola ad inquisitionem Ianuarii, quae est 119. et in alia ad Ianuarium, quae est 118.

[3.ª conclusio.] 3.ª conclusio. Concilium generale congregatum sine auctoritate pontificis, si tamen postea sit confirmatum, errare non potest. Et probatur 1.º, quia solus papa errare non potest. Ergo solum papa cum concilio.Et etiam, quia sunt multa concilia huiusmodi.

[fol. 62v] Ad argumenta respondetur. Et ad 1.um respondetur quod illud concilium fuit provinciale, et non fuit congregatum auctoritate pontificis. Et hoc habet Augustinus, lib. 2.º contra donatistas c. 3.º, et lib. 1.º cap. 18.

Ad 2.um respondetur quod illud concilium non fuit legitime congregatum. Sed Eusebius loco supra allegato dicit quod non fuit congregatum invito Liberio papa. Et damnat illud concilium Gelasius papa 15. dist. sancta romana ecclesia. Et Damasus ad omnes episcopos africanos. Et congregavit

[49] Ms. a arcam salomone. En el texto se ha suprimido por tanto: arcam.

aliud concilium Romae. Et d. Augustinus lib. 3.º contra Maximum episcopum arrianorum c. 14. to. 6.º, ubi dicit illud concilium non esse recte congregatum. Et Turriscremata, lib. 3.º cap. 58.

Ad aliud de concilio constantinopolitano 2.º concedo quod illud concilium erravit cum Luthero de tollendis imaginibus. Sed idem Vincentius, qui huius concilii mentionem facit, dicit illud non esse legitime congregatum. Et ideo fuit confirmatum per concilium 2.um nicaenum.

Ad aliud de concilio Eph. 2.º dico quod a principio fortassis [fol. 63r] fuit legitime congregatum. Sed aderat ibi Dioscorus haereticus et voluit introducere haeresim de humanitate Christi, et fugerunt legati pontificis, ut habet Leo ab epistola 11. per plures usque ad 20. commissarios. Et ideo congregavit concilium Chalcedonense. Utrumque habet Turriscremata in loco allegato. Et idem dicit de mediolanensi et Seleucensi, ut idem auctores affirmant.

Et ad aliud de concilio Achisgrano. Alia est ratio. 1.º Illud concilium erat provinciale. Et praeterea. Id quod determinavit de matrimonio raptae est de iure humano, et forsan hic erat necesse illud facere. Tamen processu postea temporis forte fuit necesse illud matrimonium valere.

Et ad illud de concilio constantiensi est primo attendendum quod ea tempestate anno 1415. fuerunt in ecclesia tres pontifices dubitati tempore schismatis. 1us. erat Ioannes Baltasar. 2.us. Gregorius 12. 3.us Petrus de Luna, qui fuit Benedictus 13., ut est in 2.º tomo conciliorum [fol 63v] et apud Turremcrematam lib. 2.º c. 99. Et Caietanus in illo opusculo. Et patet. In 12. sessione pro bono ecclesiae Ioannes 23. confert papatum. Et absente Gregorio 12. cessit loco illius Carolus de Malatestis. Deinde usque ad sessionem 38. depositus est Petrus Luna.

Et etiam nota quod praecessit schisma in illo concilio pisano. Et ibi incepit Ioannes 23. Et postea iterum introductus est Ioannes 23., et congregavit concilium constant. 3.º. Attende quod fidei sessione 39. concilii post tres annis electus est rite et canonice Martinus 5.us papa indubitatus.

Unde ad argumentum respondetur quod Turriscremata, qui fuit in illo tempore, dicit quod nunquam determinatum fuit in concilio illo quod concilium sit supra papam, sed solum voluit concilium quod papa illo tempore constitutus obediret concilio. Tamen ego respondeo cum eodem et Caietani opusculo c. 8. quod illud concilium non fuit legitime congregatum in nomine Domini; imo vero, reclamatum est reclamante Gregorio 12. et Benedicto 13., et [fol. 64r] reclamantibus regibus omnibus christianis qui possunt reclamare quod concilium non recte congregatum. Imo vero Ioannes 23. dissoluto concilio iuravit qui eo nesciente, imo repugnante, constitutus est concilium.

Sed Occham et Almain faciunt argumentum loco allegato: Concilium

constantiense successit concilio pisano. Sed pisanum erat recte congregatum. Ergo et constantiense. Respondetur. Concilium Pisanum fuit schismaticum. Erant enim tres pontifices indubitati. Unde negatur quod sit recte congregatum.

Sed restat replica. Quia Martinus 5.us probavit acta illius synodi, ut patet in bulla Martini. Ergo est verum concilium illud. Ad hoc respondetur dupliciter. 1.º, ut Caietanus et Turriscremata loco allegato. Martinus 5us. solum probavit et confirmavit decreta circa materiam fidei contra haereticos. 2.º est, quia iam Ioannes 23. iuraverat nihil fecisse. Ad quid ergo debebat Martinus illa acta probare.

[fol. 64v] 2.º. Respondet Caietanus in illo opusculo c. 8. Ea quae expectant ad fidem dupliciter possunt tractari. Uno modo materialiter, alio modo formaliter. 1.º modo est quando tractatur aliqua propositio, non ut credenda, sed ut examinanda. Formaliter vero quando tractatur aliqua propositio ut credendum toti ecclesiae ut credatur. Unde in 4. sessione ubi est decretum quod concilium est supra papam, nihil tractabatur formaliter, sed omnia materialiter. Unde Martinus 5.us non probavit illa quae tractabantur materialiter, sed ea quae tractabantur formaliter.

Quod autem in sessione 4.ª nihil fuit tractatum formaliter ostenditur, quia in concilio non tractatur alquid formaliter circa [fol. 65r] materiam fidei sine praecissa examinatione theologorum et sessione 4. non fuerat facta examinatio. Et probatur. Quia sessione 6. constituti sunt axaminatores. Ergo usque ad illud tempis nihil definitum est formaliter.

Sed restat nunc argumentum ex sessione 8., ubi iam erant positi examinatores. Et tamen ibi videtur determinari quod concilium sit supra papam.

Ad hoc respondetur quod apud me in illa sessione 8. nihil determinatum est contra pontificem. Nam articulus Wycleph 4. sic habetur: Non est de necessitate salutis credere romanam ecclesiam esse supra alias ecclesias. Concilium dicit duas veritates in reprobationem illius articuli. 1º. Si per ecclesiam romanam intelligatur concilium generale aut ecclesiam, error. Et hoc verum est. Nam concilium uniersale et ecclesia universalis est supra omnes ecclesias excepta romana. [fol. 65v] Unde concilium solum locutus est de aliis ecclesiis excepta romana. 2.º. Ut dicit Caietanus, quando comparatur ecclesia universalis aut concilium ad omnes ecclesias etiamsi includant romanam ratione capitis. 2..um. quod dicit concilium verum est, quia error est dicere quod papa non sit supra omnes ecclesias particulares. Sed est argumentum. Concilium dicit quod papa est supra ecclesias particulares. Ergo concilium vult dicere quod non habet potestatem supra ecclesiam universalem.

Ad hoc respondetur negando consequentiam. Quia in concilio non ponitur

particula exclusiva. Et ad replicam. Quia Martinus non solum probavit decreta, sed etiam pisanum synodum. Respondetur. Facilis est solutio. Nam opus erat non infamare alios tres [fol. 66r] pontifices dubitatos et repugnantes inter se. Unde quando dicit Martinus quod approbavit synodum, intellexit pro maiore parti synodi; scilicet, pro ea parte in qua praefuit Martinus 5us.

Ad 4.um. argumentum de concilio basileensi oportet 1.º attendere quod Martinus 5.us iam auctor indubitatus sedato schismate congregavit concilium apud Senas et certa de causa translatum est concilium ad Basileam. 2.º notandum. Defuncto Martino 5.º electus est canonice et indubitanter Eugenius 4.us. 3.º. Est notandum quod propter unionem armeniorum et ecclesiae orientalis cum occidentali, voluit transferre Ferrarae et certis de cauis no potuit, et translavit florentiae. 4.º. Est attendendum. Sessione 34. caeperunt cardinales multi coniurare contra Eugenium papam, [fol. 66v] et depposuerunt Eugenium 4um. et elegerunt sibi Felicem 5.um. Postremo. Aliunde Felix erat bonus christianus et cessit papalis. Et defuncto Eugenio 4. electus est Nicholaus 5.us. Unde ad 4.um argumentum respondetur concedendo concilium basileense errasse, neque tamen esse congregatum in nomine Domini. Sed fuit pessime congregatum.

Et probatur. 1.º. Quia quorsum illa synodus basileensis reiecit Eugenium nec haereticum nec schismaticum, et assumpsit Felicem quem postea reiecit.

Praeterea. Illud concilium determinavit tria stolida, quae proposita sunt in argumento.Tamen est unum quod facit dubium. Quia Eugenius 4.us in bulla concilii concessit etiam illo articulo de superioritate concilii in ordine ad papam.

Ad hoc rspondet Turriscremata quod papa compulsus a cardinalibus illud probavit.

[fol. 67r] Ad 5um. argumentum respondetur. 1º. Concilia provincialia quae sunt magna aliquando appellabantur plenaria propter multitudinem episcoporum. Et concilia provincialia bene possunt corrigi a generali.

2.º respondetur. Plenaria universalia concilia non sunt recte congregata. Bene possunt corrigi.

3.º. In concilio generali etiam legitime congregato non possunt omnia statim definiri. Sed definiunt pro circunstantia temporum et locorum. Unde illam additionem vocat Augustinus emendationem.

Postremo. In concilio determinantur res duplicis generis. 1.º. Illa quae pertinent ad fidem et etiam leges humanae et statuta humana quae non sunt de fide. Ergo concilia sequentia non possunt reformare illa quae pertinent ad fidem. Tamen possunt quantum ad leges humanas.

Ad 6.um patet solutio.

Ad 7.um respondetur. In sacris literis non est ista propositio expressa:

Concilium non potest errare. [fol. 67v] Caeterum habetur ex sacris literis. Ergo. Quia optimi omnes congregati sunt ecclesia universalis. Et eclesia universalis non potest errare. Praeterea. Luc. 22. illud voluit dicere: Tu autem aliquando conversus confirma fratres tuos. Et Matth. 16. et 28., Quae ligaveritis, etc.

Ad 8.um respondetur quod concilium in capite durat in aeternum. 2º. Concilium durat, quia papa quando voluerit potest congregare concilium.

Ad 9.um respondetur ex 3. et 4.º.

Ad 10. argumentum respondetur. 1.º. Quod ista propositio: Hoc concilium est recte congregatum, non est de fide. Tamen quae proponit ecclesia, sunt de fide, quia illa quae proponit ecclesia non sequuntur ex illa: Hoc concilium est rite congregarum, sed ex illa cum una de fide hoc modo: Omne concilium recte congregatum non potest errare. Hoc concilium nicaenum est recte congregatum. Ergo non potest errare. Maior est de fide. Et minor moraliter evidens. Sequitur conclusio de fide. [fol. 68r] atque constat illam minorem esse moraliter evidentem, quia fuit congregatum, ut apparet, bene.

Sed ego respondeo aliter. Quod congregatio concilii generalis de qua disputamus in praesenti dupliciter potest considerari. Uno modo cum sit congregatio et examinatio et prosecutio. Alio modo postquam papa confirmavit concilium et tota ecclesia recepit postquam propositum est ecclesiae ad credendum. Unde loquendo de 1.ª congregatione concedo quod concilium esse congregatum recte non est de fide, sed moraliter evidens. Tamen loquendo de 2.ª congregatione evidens de fide est. Et probatur quod bene arguitur: Hoc est evangelium, ergo concilium quod determinat hoc esse evangelium est recte congregatum.

Sed circa istam determinationem 1.º dubitatur an habeat potestatem concilium generale sine papa definiendi ea quae sunt fidei, vel possit errare in his quae sunt fidei. Et Caietanus opusculo allegato c. 16. et 11. dicit: [fol. 68v] Concilium quantum ad hoc potest congregari vel ad certum tempus et certum locum.

2.º Ad examinationem negotii, et ad deponendum pontificem, vel ad correctionem pontificis.

3.º Ad definiendum res fidei.

[1.ª conclusio.] [50] Quia omnes 3. modi sunt differentes, 1.ª propositio. Ad omnia tria concilium debet congregari auctoritate pontificis et non sine causa. Istam conclusionem habet D. Thomas hic. Et Caietanus loco allegato. Et Turrecremata lib. 3. c 7. et 8. Et est communis sententia sanctorum. Et probatur ex ritu ecclesiae romanae.

[50] Al margen, sin indicación.

[2.ª][51] 2.ª concclusio. Congregatio concilii ad tempus et locum non est intrinsece licet sit regulariter. Potest esse in aliquo casu congregatio concilii. Sed potest fieri ipso absente et invito et repugnante. Et probatur 1.º ex ritu ecclesiae.

3ª. conlusio. Concilium congregatum sine auctoritate pontificis in tempore dubitationis potest deponere pontificem vel [fol. 69r] depositum manifestare. Probatur illa conclusio 1.º ex ritu ecclesiae.

[4.ª.][52] 4ª. conclusio. Ad definiendas res fidei vel proponendas res fidei concilium generale sine papa nullam potestatem habet et omnia decreta ex vi illius concilii sunt prorsus irrita.

Istam conclusionem contra parisienses habent omnes doctores. Et probat illam Gratianus c. 1.º 17. dist. et art. 3. et 4., et dist. 22. per multa capita, praesertim c. de constantinopolitana, et 93. dist. ex Hieronymo.

Praeterea. Luc. 22., Tu autem conversus confirma fratres tuos. Praeterea. Probatur in concilio constantiensi Martini 5.i. Ergo. Requiritur ab haereticis an credant pontificem romanum habere supremam potestatem in ecclesia.

Praeterea. Quia est concilium truncum. Sed contra istam determinationem arguunt parisienses 1.º Act. c. 6. Cum esset murmur graecorum, dicitur quod apostoli congregaerunt fratres. Et Act. 15., Visum est Spiritui Sancto et nobis. Unde non dixit: Mihi. Et [fol. 69v] Matth. ultimo: Ecce vobiscum sum. Non dixit: Tecum.

Praeterea est 6. epistola Augustini: Placuit, inquit, sancto concilio.

Praeterea. In ecclesia est hic articulus: Credo sanctam ecclesiam. Papa igitur tenetur credere ipsi articulo. Si ergo ipse tenetur scire articulos, sequitur quod tenetur credere sibi.

Praeterea. Si esset periculum in ecclesia, et papa nihil velit definire contra lutheranos, numquid maneret ecclesia sine remedio.

Ad primum respondetur. Nos non negamus quod apostoli et modo episcopi possunt congregare concilium et definire illas. Sed cum capite. [fol. 70r] Et omnia illa testimonia non excludunt caput.

Ad sententiam dico quod si legamus in sanctam ecclesiam, credit papa in sanctam ecclesiam; id est, in Spiritu Sancto. Si legamus sanctam ecclesiam, dico quod papa credit per fidem infussam potestati suae et concilii. Unde non credit personae, sed officio.

Ad aliud Turrecrematae lib. 3.º c. 8. ad 3um. respondetur. 1.º. Casus est extraordinarisu et metaphisicus. Et quod non est admittendus ex omni parte. Quia ad providentiam divinam spectat illud.

[51] Al margen, sin indicación.

[52] Al margen, sin indicación.

2º. Respondetur. Quando esset talis necessitas iudicio episcoporum et sapientium virorum, iam esset suspicandus papa haereticus. Unde est deponendus et eligendus alius cum quo determinentur res fidei.

Et eodem modo respondetur ad illud si cardinales nollent eligere. Respondetur. Non est admittendus casus, et in illo omnes [fol. 70v] essent suspecti de haeresi. Et si nollent eligere, debent rogari quod si nollint, devolvitur electio episcopis. Eodem modo respondetur ad aliud.

Dubitatur an concilium sine papa cum legatis possit errare. Et Caietanus locis allegatis c. 11. circa finem et c. 16., etiam apologia 2ª. parte c. 20. et 21. videtur hic aperte quod semper potest concilium errare quousque veniat approbatio summi pontificis. Idem habet Turriscremata lib. 3.º c. 33. et 34. Et Alphonsus de Castro de iusta haereticorum punitione lib. 1.º c. 6.

Et probat. 1.º. Damasus papa epistola 5.ª dicit de concilio ariminensi 600. episcoporum nullum praeiudicium posuit ecclesiae, quia pontifex cuius auctoritate omnia constant non dedit illis consensum. Et idem habetur verbis Agathonis papae recitatius in 6. synodo [fol. 71r] apud tauros. Et Leo papa epistola ad Theodorum episcopum Cypri, et epistola ad omnes concilii episcopos. Et Nicholaus primus epistola ad Michaelem imperatorem.

Praeterea. Potestas concilii cum legatis non est suprema potestas. Ergo errare potest. Probatur antecedens. Papa est supra illos et concilium simul. Et confirmatur. Si esset suprema potestas concilium cum legatis, ergo essent duae supremae potestates: legati cum concilio et papa[53]. Respondetur. Legati nihil valent nisi ex instructione et potestate summi pontificis. Unde semper instrumentum.

Unde sit 1.ª conclusio. Quando reclamaverunt legati, totum quod fit in concilio est irritum et inane. Et probatur. Quia hic in concilio non manet suprema potestas. Et ita factum est in 2.ª synodo constantinopolitana, ubi [fol. 71v] quia reclamaverunt legati, erratum est ab illis.

[2.ª.] 2.ª conclusio. Si legati simul cum patres defininant et non sequantur per omnia instructionem, errare possunt. Probatur. Quia non habent potestatem, nisi per illam instructionem. Praeterea. Quia sine instructione sunt sicut alii de concilio.

[3.ª.] 3.ª conclusio. Probabile est quod si patres in concilio simul cum legatis definient aliquid, non possunt errare. Et probatur. Quia in illo concilio est auctoritas summi pontificiss. Ergo non potest errare. Unde probabilis est haec pars. Unde ad testimonia inducta respondetur concedendo quod omnia concilia possunt errare sine auctoritate pontificis. Tamen ibi cum sint legati, est etiam auctoritas papae.

[53] Ms. papam.

Et ad rationem respondetur negando quod illud concilium cum legatis est suprema potestas. Nam illamet est potestas papae. Unde concilium cum potestate papae est suprema potestas.

3.º. Dubitatur an concilium habeat immediate potetatem [fol. 72r] a Deo vel an solus papa illam habeat, qui confert illam cum concilio. Et probatur pars affirmativa. 1.º. Act. 15. dicit b. Iacobus. Propter quod ego iudico. Et iudicabat ex eo quod dixerat Petrus: Visum est Spirituui Sancto et nobis. Ergo Spiritus Sanctus ipsis membris immediate assistit.

Praeterea. Episcopi in concilio habent voces non solum consultivas, sed etiam definitivas. Ad definiendum autem requiritur potestas Spiritus Sancti et assistentia. Ergo Spiritus Sanctus est in ipsis episcopis, et non solum in papa.

Praeterea. Apocalypsis 21.[54] 12. apostoli sunt 12. fundamenta ecclesiae fundati in Christo Iesu. Ad Ephe. 2.º tamen fundamenta in Christo habent assistentiam divinam immediate.

[1.ª conclusio.] Sit 1.ª conclusio. Loquendo de concilio generali in Spiritu Santo congregato, Spiritus Sanctus assistit in definiendis rebus fidei non solum papae, sed episcopis. Et probatur 1.º argumentis factis.

Praeterea. Matth. ultimo: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et iterum: Ubi fuerint tres congregati in nomine meo, ibi sum ego. [fol. 72v] Et Matth. 16. et 18., Quaecumque ligaveritis, etc. 2.ª conclusio. Ista potestas divina definiendi quae est in iure divino in episcopis in concilio, convenit illis ut sunt simul cum capite, et non alias. Et probatur. 1.º. Quia e omnibus pontificibus et sanctis probabimus haberi quod concilium sine capite potest errare. Praeterea. Luc. 22. Tu autem conversus confirma fratre tuuos. Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.

Praeterea. Corpus ecclesiae est tota ecclesia. Est corpus mysticum. Membra autem corporis non habent vigorem sine capite. Ergo. vigor praecipuus quoniam est potestas divina, non est in istis sine capite. Ex hac deterinatione sequitur quod potestas quae modo est in pontifice et in concilio, si separetur caput a menbris, manebit potestas in solo pontifice.

[3.ª.] 3ª. conclusio. Quando concilium extraordinarie congregatur sine papa, concilium etiam rite congregatum nullam poenitus [fol. 73r] potestatem circa res fidei. Et probatur. Errare potest sine capite. Ergo nullam habet potestatem. Praeterea. Quia ut supra probatum est, concilium sine capite nullam habet potestatem.

Praeterea. Quia a principio nascentis ecclesiae nunquam receperunt conclusionem de fide patres. Unde non astitit potestas Spiritus sancti.

Praeterea. Vel illud concilium habet minorem potestatem vel aequalem vel maiorem cum Papa. Si minorem, nihil potest de fide. Si aequalem, ergo

[54] Ms. 22.

duae potestates aequales in ecclesia. Si maiorem, est contra homines sanctos et doctores, ut dicebamus.

[4.ª.] 4.ª conclusio. Concilium generale ita congregatum legitime in casu extraordinario habet potestatem immediate de iure divino ad deponendum pontificem et ad definiendum totum negotium schismatis, quaemadmodum habet potestatem congregandi. Et probatur ad Tit. 3.: Haereticum hominem post 1am. et 2am. admonitionem devita.

Praeterea. In illo casu necesse est quod deponatur. Ergo habet potestatem [fol. 73v] immediatam a Deo. Et probatur consequentia. Nisi quia haberet, non posset deponi pontifex in quantum Deus nunquam defecit in necessariis, ut bene tractat Caietanus opusculo de auctoritate papae et concilii c. 25. et 27. et 2.ª parte apologiae per multa capita.

Unde ad 1.um repondetur. 1º. Ego iudico significat; id est, ego consentio. Et ita exponit Caietanus c. 11. illius opusculi, et dissertius b. Hieronymus ep. 23. ad Augustinum. Vel 2.º. Concedo quod Iacobus iudicavit definitive, et quod habevit potestatem a Deo, sed iuxta unionem ad caput.

Ad 2.um. iam responsusm est.

Ad 3.um respondetur concedendo quod 12. apostoli sunt 12. fundamenta ecclesiae. Sed quemadmodum ossa et tibiae hominis sunt fundamenta hominis. Non habet autem potestatem nisi congregetur capiti. Ita dic de apostolis et papa.

4. dubitatur an concilium generale habet potestatem de iure divino condendi et statuta sine auctoritate papae. [fol. 74r] Et probatur pars affirmativa. 1º. In concilio constantiensi, quod non reprobavit Martinus 5.us contulit concilium generale indulgentiam plenariam assistentibus concilio et simpliciter in basileensi.

Praeterea. Omne concilium generale ex antiqua consuetudine habet potestatem conferre centum dies indulgentiae. Ergo potest circa alias omissis rebus fidei, ut loquimur nunc. Praeterea 24. q. 1ª. c. quodcumque, ubi Augustinus dicit: Cum Petrus claves recepit totam ecclesiam significavit.

Ad conclusionem respondetur. 1.º. Invito et repugnante pontifice nihil potest facere concilium. Et probatur. Quia papa est suprema potestas, ut dicunt omnes sancti et pontifices. Praeterea. Probatur ex ritu ecclesiae. Papa potest infringere omnes leges humanas. Ergo eo invito non possunt facere leges. Praeterea. Quia nunquam recipitur aliqua lex repugnante pontifice.

2.º. Dico. Salubriter fieret si iure humano concederetur concilio rite congregato sine auctoritate pontificis facultatem condendi [fol. 74v] leges. Et probatur. Paenitentiarius magnus illam potestatem habet. Ergo melius esset habere concilium.

3.º. Dico. Citra extremam necesitatem ecclesiae concilium sine capite non habet potestatem de iure divino condendi leges. Et probatur. 1.º. Quia non est potestas illa sine capite in sacris scripturis. Praeterea. Superflua esset illa potestas.

4.º. Dico. Si daretur illa gravis necessitas, evangelium ex iure divino habet potestatem condendi leges. Hoc habet Turrecremata lib. 3. c. 41. Et videtur contra Caietanum. Sed tamen non est vere contra illum. Et probatur. Quia divina porvidentia non deficit in necessariis. Praeterea. Simplex sacerdos de iure divino non potest absolvere quempiam a peccato sine necessitate. Tamen cum necessitate potest. Sic dicendum est in proposito. Unde haec opinio est probabilis.

Sed quare potest in tempore necessitatis condere leges, et non potest etiam de iure divino condere res [fol. 75r] fidei. Respondetur. Decreta fidei sunt suprema res quae est in ecclesia. Unde debent fieri a suprema potestate. Tamen leges humanae sunt huiusmodi ut in illis possit errare papa vel conciilium, quia circa illas non assistit Spiritus Sanctus. Unde ad argumenta istius est. Conferre indulgentias habet de iure humano. Et praeterea. Constantiense et basileense non habent auctoritatem.

Ad argumenta respondetur. Concedimus quod non solum Petrus recepit claves, sed etiam episcopi. Tamen Petrus principalius et eminentius recepit.

Dubitatur an teneatur papa in determinatione concilii generalis, teneatur sequi maiorem partem eorum qui sunt in concilio. Et 2.º. Dubium est ex repulblica humana et civili.

Respondetur. Non tenetur semper sequi maiorem partem. Sed potest minorem. Et probatur in concilio ephesino 2º. et constantinopolitano 2º. Unde ad 2um. dubium respondetur. Discrimen est [fol. 75v] quia respublica civilis habet immediate potestatem, non rex. Et prpocedit via humana, non ex particulari assistentia. Unde quando hoc modo proceditur semper est standum maiori parte.

[De concilio provinciali.] Dubitatur an concilium provinciale possit errare in rebus fidei.

Suppositis quae diximus sit prima propositio.[1.ª conclusio] Concilium provinciale utcumque congregatum si non confirmatur potest errare. Et probatur ex concilio suo ex primo carthaginensi. Praeterea probatur. Concilium generale sine papa potest errare. Ergo multo melius provinciale. Praeterea. Non habet vigorem capitis nec virtutem. Ergo errare potest.

2.ª conclusio. Concilium provinciale congregatum et confirmatum auctoritate pontificis errare non potest circa materiam fidei. Et contrarium est temerarium et valde periculosum. Probatur. Ut probavimus, solus papa in definiendis rebus fidei non potest errare. Ergo multo minus cum [fol. 76r] concilio.

Praeterea. Concilium milevitanum erat provinciale. Cum auctoritate concilii et damnatus est Pelagius. Igitur non potest errare. Et etiam Iovinianus damnatus est in concilio Bracharensi. Et praeterea. Hucusque non visum est errare cocilium provinciale.

[3.ª.] 3.ª conclusio. Concilium provinciale nec congregatum auctoritate pontificis, nec confirmatum, non habet aliquid de fide, sed facit argumenta probabilia. Et probatur. Quia in omni scientia propter argumenta prius percibilia sunt etiam argumenta probabilia.

Tamen contra 1am. conclusionem arguitur ex c. ad abolendam de haereticis. Habetur quod anathema est, quoniam vel per concilium provinciale vel per ecclesiam romanam noluerit recipere. Ergo concilium provinciale obligat ad ea quae constituit sine pontifice.

Contra 2.um argumentum est argumentum, quia definivit Ioannes nonus in concilio provinciali. Probavit decreta Formosi quae irritaverat Stephanus. Ad haec respondetur quod cum concilium provinciale [fol. 76v] sit, arguitur valde probabile. Voluit ecclesia quod quando condenatur aliquis a concilio provinciali, quousque devolvatur causa ad pontificem, est habendus haereticus.

Ad 2.um respondetur. Aliud est errare circa fidem. Alliud errare de facto. 1um. non potest concilium cum papa, etiam cum concilio provinciali errare in fide. Tamen in facto potest errare. Unde Stephanus papa ex informatione iudicavit Formosum non esse papam. Et per contrariam informationem determinavit Ioannes. Ergo.

PARTE SEGUNDA. LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Cuando empezó en 1526 Francisco de Vitoria a explicar la problemática del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* aparecía concluida ciertamente una etapa en el camino de la teología. Ciertamente, concluían dos siglos de retroceso; también podía afirmarse con toda la razón que había habido algún verdadero avance. Al menos se debía reconocer que se habían aclarado para entonces determinados conceptos, lo cual permitía dejar claro que la autoridad suprema de la Iglesia se hallaba en Sumo Pontífice. La consolidación de este convencimiento ya en 1526 llevaba asimismo a admitir que, efectivamente, no podía errar el concilio general en armonía con el Papa en materia de fe y de costumbres. Tal concilio general lo forman los obispos del mundo entero convocados y reunidos en un lugar determinado bajo el Sumo Pontífice. Pero, ¿no es tal concilio quien posee la autoridad suprema? A esta pregunta hay que decir de inmediato que se puede hablar de esta manera debido a que, en el concilio en armonía con el Papa, está la autoridad suprema y, por tanto, no puede equivocarse en la fe al definir. Pero, ¿es ello

debido a que aceptan todos los católicos sin discusión alguna que el Papa es la autoridad suprema?

1. La novedad

Desgraciadamente, no puede hablarse todavía así en los tiempos de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Por entonces seguían todavía los parisienses firmes en sostener contra viento y marea que, pudiendo afirmarse con toda seguridad que el concilio general (en armonía con el Papa por supuesto) es capaz de definir o de redactar la fe al estar allí la autoridad suprema de la Iglesia, no conceden que ésta resida en último término en la persona del Papa. Se oponen ellos en una palabra a aceptar que el Papa pueda sin haber reunido el concilio general definir o redactar obligatoriamente la fe. Entra en juego por otra parte aquí también por entonces la circunstancia de que, en este punto relativo a la infalibilidad en la fe y costumbres, son defensores los parisienes de que el concilio general (obispos reunidos y el Papa) es incapaz de errar en la fe, apartándose ellos netamente de la postura de los protestantes que se oponen con Martín Lutero a la cabeza a admitir la infalibilidad del concilio general en materia de fe y de costumbres. No invitaban por otra parte aquellos momentos del siglo XVI a dividir a los que habían de confesar una misma fe. ¿Por qué se rechazaron de inmediato las tesis de los protestantes, por ejemplo la de que no era infalible el concilio general al definir de fe o costumbres, mientras se consintió en cambio dentro del catolicismo que siguieran diciendo los parisienses que no poseía el Papa efectivamente la autoridad suprema en la Iglesia? Había aquí una diferencia entre los unos y los otros, siendo ella la que explicaba el distinto proceder. Confesaban los parisienses en todo momento someterse al sentir de la Iglesia católica sin dudar lo más mínimo de que lo que definiera en su día el concilio general en armonía con el Papa era firme y no podía ser contradicho por católico alguno. Respecto a la cuestión de si la autoridad suprema en la Iglesia la poseía en último término el Papa se permitían mantener ellos la opinión, siempre a la espera por supuesto de que la Iglesia se manifestara al respecto, de que él no la poseía. De todo ello resultaba algo muy simple. Aunque los parisienses erraban, podían aducir en todo momento ellos la excusa de que actuaban en todo momento sin pertinacia. Aportaban además razones de cierto peso para su opinión. Y sobre todo, nunca afirmaban. Simplemente, se limitaban ellos a opinar.Es cierto por otra parte que, en aquellos tiempos de la primera mitad del siglo XVI, era algo muy importante unir las fuerzas todas posibles en defensa de la verdad de la infalibilidad del concilio general en materia de fe y de costumbres. No convenía en aquellos momentos abrir una discusión en la realidad del concilio general intentando

exponer las últimas consecuencias de esta verdad; es decir, que el concilio general era infalible, precisamente por contar con la autoridad suprema del Papa. Lo mejor suele ser en ocasiones enemigo de lo bueno. No urgía así las cosas tanto decidir netamente la cuestión de cuál es la última razón de la infalibilidad del concilio general. Ya llegaría un tiempo en el futuro más calmado y propicio que el de entonces donde se pudiera decidir con total serenidad cuál era la verdad. De momento, bastaba con mantener seguramente la verdad de la infalibilidad del concilio general. Fuera cual fuere la razón última de tal infalibilidad conciliar, lo cierto era que los obispos reunidos en armonía con el Papa no pueden errar, debiéndose ello a que está allí la autoridad suprema de la Iglesia. Esto había sido defendido siempre entre los cristianos.Toman posición los protestantes con Lutero a la cabeza en contra de la infalibilidad del concilio general. Y lo hacen debido principalmente a lo sucedido en el siglo XV con ocasión de los concilios de Constanza y de Basilea, juntamente con lo acaecido más tarde en el concilio de Letrán V de principios del siglo XVI. Entienden éstos que los primeros, Constanza y Basilea, afirmaron que era el concilio superior al Papa, mientras el último, Letrán, dijo que las cosas eran al revés, que el Papa era superior al concilio. Tuvieran la razón los primeros o la tuvieran el segundo, lo cierto es que semejante planteamiento daba como resultado el haberse producido un error en un concilio general o en dos, lo cual constituiría en sí ¡ razón suficiente para tener que decir que no era la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa, esa regla infalible en la fe. ¿Existe entonces alguna regla si la del concilio general con el Papa no lo es? Y los luteranos respondían que tal regla existe y ella es la Sagrada Escritura. Esto llevaría a decir que la infalibilidad no está entonces en los concilios generales en armonía con el Papa, sino en lo expresado en la Sagrada Escritura. No serían entonces las definiciones de los concilios generales la última instancia o regla de fe, sino la Sagrada Escritura.Cuando define algo el concilio general como de fe, dice Santo Tomás que ello ha sido extraído desde la Sagrada Escritura (cf. II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um y ad 2.um). Jamás propondrá entonces el concilio general en armonía con el Papa algo que no esté en los Libros Sagrados. Así las cosas, el punto de conflicto o de discusión con los protestantes en el siglo XVI reside en saber cuál es el último criterio para tener conocimiento de si algo está o no está en la Sagrada Escritura. Tal es la tesis de los seguidores de Lutero. Ante esta afirmación se hace preciso decir que los católicos aceptan de muy grado que se diga que todo lo definido de fe por la Iglesia, por el concilio general con el Papa, se halla en la Sagrada Escritura; pero se hace preciso añadir a continuación además que este hecho no constituye a la misma en el criterio último e inapelable. Para un católico, el criterio último

es siempre la Iglesia. En consecuencia no se puede apelar desde lo decidido por el concilio general a la Sagrada Escritura. Por supuesto, hay que creer a la Sagrada Escritura. Nadie puede añadir o quitar nada a ella. Se impone la misma ciertamente por sí. Ahora bien, da la casualidad de que necesita ella de alguien que, desde fuera, la atestigüe como lo que es, la Sagrada Escritura, así como para conocer que, respectivamente, está de hecho atestiguando una verdad. Y es aquí ciertamente donde se hace preciso admitir que es la Iglesia la que señala sin equivocación posible estas dos cosas, qué es la Sagrada Escritura y qué dice ella en concreto fuera de toda duda. Y esto es lo que hace correctamente el concilio general en armonía con el Papa.La fe toda que ha de ser creída por todos es revelación divina que está presente en la Sagrada Escritura. No llevan los protestantes la razón al decir que está en ella todo claro, hasta el punto incluso de que se baste por sí sola para que uno llegue a saber con total certidumbre lo que debe creer expresamente. Hay mucho ciertamente en ella además que no se sabe con certidumbre por el hecho sólo de ser Sagrada Escritura. Sobre todo, no se tiene conocimiento de que eso sea palabra de Dios si no hay alguien que, desde fuera, la testifica con autoridad como tal. Quien testifica en este caso la realidad de la Sagrada Escritura es la Iglesia Es un hecho que existió antes la Iglesia que la Sagrada Escritura, tanto si se habla en general como en particular. En la ley natural hubo un tiempo en el que existía ciertamente la Iglesia y no había aún Escritura. Hablando de los tiempos del Antiguo como en los del Nuevo Testamento hay que admitir que la Escritura vino ciertamente después. Hubo siempre verdadera fe, se obedeció en todo momento a la palabra de Dios, y esto tuvo ciertamente lugar antes de que existiera la Sagrada Escritura.Fue Cristo quien dijo un día a San Pedro en presencia de los Apóstoles: "*Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt 16,18). Efectivamente, ni protestantes ni católicos niegan la existencia de este texto de la Sagrada Escritura. Del mismo se desprende fuera de toda duda que, sobre la Iglesia, en la cual está de veras Pedro (o su sucesor, en cuanto ella ha de durar hasta el fin de los tiempos), nunca han de prevalecer las puertas del infierno. Este dato lleva entonces a tener que aceptar por fuerza que existirá siempre en la Iglesia fe verdadera. Es ésta, al Iglesia, una reunión; es decir, consta ella de una pluralidad de personas. No se da jamás la misma en un solo individuo. ¿Qué consecuencia resulta de esta afirmación? De ella se sigue que existe presente siempre en esta Iglesia de Cristo en la tierra al menos un grupo que cree de verdad, poseedores de la fe toda. Si se preguntara ahora cuántas proposiciones concretas es preciso saber para poder creer la fe toda, habrá que decir sin dudar que deben conocerse todos los artículos de fe, al menos

los viejos, por ser ellos los principios propios de la fe y hallarse contenidos en ellos explícitamente cuanto de fe fue revelado por Dios a los hombres en dichos y en hechos. Todos estos artículos viejos se hallan en la Sagrada Escritura. Ahora bien, en ésta se encuentra también todo lo revelado por Cristo, sea con dichos o con hechos; es decir, todas las verdades contenidas en los artículos viejos de fe.Desde la Escuela de Salamanca se sostiene que, a pesar de que existieron ciertos barruntos de los artículos de fe en el Antiguo Testamento, no hubo por entonces revelación perfecta de ellos hasta la llegada del tiempo de Cristo y los Apóstoles. Tal fue la novedad que aportó Cristo a la tierra y la que los Doce debían entregar por encargo de Cristo al mundo entero. Hubo en verdad tiempo en el que se tuvo conocimiento de los artículos de la fe sin existir todavía la Sagrada Escritura; es decir, sin existir los libros del Nuevo Testamento. Si se habla aquí de esto es debido a que los concilios generales son realidad que viene después de la desaparición del último de los Apóstoles, cuando los cristianos habían sido informados de la fe toda que se debía creer; es decir, de todos y de cada uno de los artículos viejos de fe.Una vez desaparecidos los Doce de la tierra, es cuando se tiene entre los cristianos la seguridad de que la predicación toda de fe y de costumbres predicada por éstos está contenida en los libros de la Sagrada Escritura (Nuevo Testamento). Y se acepta así desde el principio que todos los artículos viejos de fe han quedado dentro de la Sagrada Escritura. ¿Qué ocurre con el pasar del tiempo? Ni más ni menos, que se producen contrastes entre los cristianos, hasta el punto incluso de que llegan a formarse bandos opuestos a la hora de precisar qué enseñaron en concreto los Apóstoles y qué no enseñaron a todos sobre la fe. ¿Enseñaron ellos en concreto que el Hijo era o no era Dios como lo era el Padre? Se podía salir ciertamente de dudas consultando entonces la Sagrada Escritura; pero, ¿qué ocurrió? De su sola letra resultó que se podía extraer lo uno y lo otro. Existían razones para defender una y otra cosa. No era claro siempre lo que decía la Sagrada Escritura.Y en orden a obtener claridad fue preciso reunir a los principales de la Iglesia en concilio general. El primer concilio general se celebró en Nicea (325). Allí estudiaron los reunidos, discutieron e imploraron la ayuda de Dios, para poder decidir qué era lo que los cristianos habían recibido efectivamente desde los Apóstoles. Y llegó el momento en el que, en armonía con el Sumo Pontífice, decidió aquella asamblea de obispos afirmar desde la Sagrada Escritura que el Hijo era efectivamente de la misma naturaleza, *homousios*, del Padre. Pudo haberse contentado aquel concilio con decir simplemente cuál era la verdad, sin añadir nada más; es decir, contentarse con manifestar que nadie debía contradecir pertinazmente lo declarado. Así se hace en una definición infalible de fe. Ahora bien, el concilio general dio

además un paso adelante e impuso también la obligación de que eso definido debían saberlo en adelante todos los que hubieran alcanzado la edad de la discreción; es decir, se estableció allí un nuevo artículo de fe a pesar de que no había crecido por efecto del concilio la fe en cuanto a la extensión, que es lo que ocurrió en el pasado con los artículos viejos. El nuevo artículo exigía solamente que la verdad propuesta fuera creída como lo eran los tales principios propios o artículos viejos; es decir, de modo expreso, no bastando ya creer tal verdad sólo implícitamente. Había además que saberla.A partir de entonces quedó claro que, siempre que se produjera una vacilación o dificultad en la fe, podía recurrirse al concilio general para que definiera en armonía con el Papa algo como de fe o, incluso, redactara un nuevo artículo. Este proceder había sido admitido siempre entre los cristianos hasta que aparecieron en pleno siglo XVI los protestantes con Lutero a la cabeza, diciendo algo nuevo de verdad; es decir, que no gozaba de suyo de infalibilidad lo que redactara o definiera como de fe el concilio general en armonía con el Sumo Pontífice.

2. El artículo nuevo

Los protestantes todos del siglo XVI juntamente con Martín Lutero aceptaron en todo momento la decisión de aquel concilio de Nicea I (325). Y preciso es reconocer que no constituyó para ellos obstáculo alguno el hecho de que tal concilio general definiera un término que no aparecía expresamente en la Sagrada Escritura; es decir, el *homousios*, de la misma naturaleza. Este término nuevo, ¿está o no está en la Sagrada Escritura? Y la respuesta es muy simple. No se halla en mismo en ella expresamente, en cuanto término; pero él es un término que refleja exactamente lo que está realmente en ella. Y se debe decir que está en ella efectivamente. La Sagrada Escritura tiene una expresión o exterioridad, al tiempo que tiene también una impresión o interioridad, algo que se ve en sí mismo y algo que está en su profundidad, más allá de su superficie. Puede el concilio general definir (incluso redactar) así una verdad de fe presente en la Sagrada Escritura sin hallarse ella en su superficie o exterioridad, sino sólo en su profundidad o interioridad. Tal fue el caso del *homousios* de Nicea.¿Por qué aceptan unánimemente los protestantes en el siglo XVI que el *homousios* de Nicea se extrae correctamente desde la Sagrada Escritura si el término no está en ella? Los seguidores de Lutero no deberían aceptar en conformidad con su forma de pensar ese *homousios*, ya que esa palabra no es de la Sagrada Escritura. Al principio luterano de la *sola Scriptura*. ¿cómo es que se le hace admitir lo que rigurosamente no es Sagrada Escritura? Aquí no se pide en modo alguno que los protestantes rechacen en fuerza de su principio de *sola Scriptura* esta

verdad del *homousios* de Nicea. Aciertan ellos al aceptar esta verdad como verdaderamente de fe, incluso como artículo de fe, y como presente en la Sagrada Escritura. De todas formas, uno no puede menos que indicar que debería aceptarse la razón por la cual la mantienen como firme al haberlo establecido como de fe el concilio general y éste no puede errar en las definiciones de fe. Esa verdad no consta por estar ella claramente en la Sagrada Escritura. Esto es en si inaceptable. Se acepta por atestiguar la Iglesia que, efectivamente está, aunque no sea proposición de ella.¿Se podría aceptar la infalibilidad del concilio general en fe y en costumbres en unión con el Papa debido a que quienes se reunieron en Nicea I (325), como después en el concilio de Constantinopla I (381), eran personas santísimas, asistidas por el Espíritu Santo cada una de ellas? Por cierto, quien realizara esta afirmación tendría que probar que ellas eran efectivamente santísimas. Uno no se niega en principio a aceptar aquí sin más que hubiera santos ciertamente en aquellas dos reuniones, Nicea y Constantinopla; pero no se atreve a decir que lo fueran realmente todos los presentes. Además, hay motivo incluso para poner en entredicho eso de que no se hubieran equivocado ellos por ser todos santos. En los concilios generales en armonía con el Papa actúa eficazmente el Espíritu Santo y no permite definir la falsedad como verdad o la verdad como falsedad. Ciertamente, gracias a éste no puede existir equivocación al definir en fe y en costumbres. Ahora bien, hay que advertir de inmediato que el contar con la asistencia del Espíritu Santo no implica tener que sostener también que los obispos y el Papa hayan de estar en gracia para recibir semejante ayuda y protección. Es que puede darse verdadera fe sin gracia; es decir, sin la presencia de la caridad.Pero, ¿podrían hacer los concilios generales del siglo XVI lo que hicieron antiguamente los de Nicea y de Constantinopla? Posiblemente, cuando habla Bartolomé Carranza en 1540-1541 ante sus alumnos de Valladolid de que los protestantes de su tiempo sostenían que no puede ello realizarse ya en la Edad Moderna; es decir, poder redactarse un nuevo artículo de fe, habiendo podido con todo ser ello realizado en tiempos antiguos, añaden como razón que eran todos por entonces santos y, desgraciadamente, esto ya no acontece en el siglo XVI. Es muy probable que se quiera señalar con esto que ello no puede ser realizado en una reunión de católicos por encontrarse llenos de pecado éstos cuando la Iglesia es santa hasta el punto de que únicamente los justos, los que han quedado justificados exteriormente con la vestidura de la fe y de la caridad, son miembros de la Iglesia. En pocas palabras, se vendría a negar la posibilidad debido a que la Iglesia católica, el concilio general y el Papa, no eran la Iglesia verdadera De todas formas, tal razón aportada desde la mentalidad protestante no convence. Y la que se debería traer aquí en este

momento debería ser que, en esta vida, necesitan los cristianos estar en posesión de un medio para poder conocer con certidumbre la fe que ha de creerse para agradar a Dios (cf. Heb 11,6). Y tal medio no es otro que la Iglesia. Ésta se halla formada ciertamente por todos los que poseen realmente la fe. Ahora bien, es moralmente un imposible admitir que los bautizados todos hayan perdido en vez alguna la fe por el transcurso del tiempo, desapareciendo así la fe de la Iglesia por completo. No se puede admitir ciertamente tal desfallecimiento (cf. Mt 16,18). Pero, ¿se ha advertido aquí que ellos no hablan de fe sino de justicia, de santidad? Y a esto se responde de inmediato que tampoco puede perecer la Iglesia por el hecho de quedarse ella sin miembros en gracia de Dios; es decir, sin posesión de la caridad. Nunca desfallecerá por supuesto la Iglesia en la fe y nunca desaparecerá por falta de la caridad. Contará en todo momento con un número plural de personas que gozan de fe y de caridad, sobrenaturales e infusas ambas por supuesto. La Iglesia no ha de perecer jamás en este mundo. Cuenta con la promesa del mismo Cristo.El concilio general en armonía con el Papa no puede errar al definir de fe debido a que, si se equivocara y definiera lo falso como verdadero o lo verdadero como falso habrían de errar los cristianos todos, la Iglesia entera, sucumbiendo entonces toda ella en la fe, ya que ha de obedecerse al mismo cuando define de fe. Tiene que ser entonces verdad lo que define el concilio general para que las puertas del infierno no prevalezcan en contra de la Iglesia (cf. Mt. 16,18). Y es aquí cuando aparece la pregunta sencilla de qué es un concilio general que no puede errar al definir. ¿Son infalibles acaso todos los concilios generales? ¿Son ellos con certidumbre la voz de la Iglesia, de toda la Iglesia? Se llama Iglesia con toda razón a los fieles todos; pero se dice también la Iglesia a los principales de ella, a los obispos y al Papa. De todas formas, es cosa muy distinta decir que lo que puede realizar la una pueda realizarlo también la otra.La Iglesia tomada en el segundo sentido, como los principales, posee algo que no tiene la tomada en el primer sentido; es decir, como la totalidad de los fieles, y ello es la potestad de definir infaliblemente la fe. Y si se pregunta por qué se extrae tal afirmación, se dirá sin tardar que ello es debido a que se tiene constancia de ello desde lo aceptado por todos en los tiempos todos. Cuando ha habido una dificultad en la fe corriendo peligro de partirse la Iglesia en dos por no coincidir en lo que se ha recibido o no recibido desde los Apóstoles para todos, se ha recurrido a reunir a los principales de ella, al concilio general en armonía con el Papa. Además, se tiene desde esto la seguridad también de que se habla en la Sagrada Escritura de la asistencia del Espíritu Santo (cf. Jn 14,16 y26). Se solucionó así también en tiempo de los Apóstoles la controversia aquella tratada por el concilio de Jerusalén (cf. Jn 15,13-21). Entonces no se reunió

la Iglesia toda, sino los principales de ella. Ahora bien, allí estaba precisamente San Pedro. Nunca ha de olvidarse que la Iglesia, se la entienda como se la entienda, es en todo momento la que está al lado del Sumo Pontífice. Aquí no se dice en forma alguna que el Sumo Pontífice sea la Iglesia. Ella no es una sola persona. El papa no constituye por sí solo una reunión. Ahora bien, ha de reconocerse que la Iglesia de todos está junto al Papa. Así, junto a éste ha de estar también más obispos que el de Roma. Y esto se da en el concilio general al definir de fe o de costumbres.La tarea del concilio no consiste sólo por lo demás en definir la fe y las costumbres. Verdad es que, en los tiempos por los que atravesaba el siglo XVI, se precisaba quizás más que nunca de que se mostrara con la mayor claridad posible cuál era la fe que se debía aceptar. Existía por desgracia por entonces gran confusión. Así las cosas, se pasa a decir aquí que los protestantes se habían preocupado de desprestigiar la infalibilidad de la Iglesia, la del Papa y la del concilio. De todas formas, es cierto que las protestas y arrebatos de los protestantes del tiempo se dirigían siempre de modo directo contra el Sumo Pontífice. Si ellos negaban la autoridad infalible del concilio era en definitiva por negarse a aceptar la del Papa.Los protestantes niegan de plano que el concilio general en armonía con el Papa sea regla infalible en materia de fe y de costumbres. La discusión constante llevada a cabo entre los siglos XIV y XV sobre la superioridad o inferioridad entre el Papa y el concilio llevó a tener que dirigir la atención sobre eso de que allí donde estaba el Papa se hallaba la autoridad suprema de la Iglesia. Este resultado, ¿no debería llevar a decir asimismo que la definición de fe depende únicamente del Papa, hasta el punto incluso de que sea irrelevante que tal definición se haga en el concilio o sin el concilio? ¿Sobran acaso los concilios generales y hay que contar sólo con el Sumo Pontífice?En la exposición de 1526 de Francisco de Vitoria aquí mencionada y recogida en el Ott. lat. 1015a se habla de la diligencia que debe acompañar al Sumo Pontífice antes de que se redacte un nuevo artículo de fe. Lo mismo se puede decir aquí también de la simple definición de fe. Artículo nuevo de fe es esa verdad redactada sin error por la autoridad suprema de la Iglesia como extraída de la Sagrada Escritura entre las verdades directamente reveladas por Dios que termina siendo impuesta a todos los que han alcanzado la edad de la discreción (catorce años) en cuanto al saber, por lo que deben en adelante creerla todos de modo expreso. Una simple definición de fe da como resultado que algo es de veras de fe, revelado y presente en la Escritura; pero no se impone entonces la obligación de que todos lo sepan. En lo definido basta con que ello sea creído de modo implícito. Puede ser entonces una definición de fe ignorada. ¿Qué ocurre si uno negara una de estas verdades de fe directamente reveladas y definidas; pero no quedara obligado a saberla?

¿Caería automáticamente él en la herejía? ¿Abandonaría la Iglesia? Existe una distinción muy importante. Aunque la herejía es un error, hay errores que no son herejías. Tal es el caso concreto de la afirmación errada de un cristiano respecto a una verdad de fe definida, por ejemplo que Cristo posee una sola naturaleza. Como el cristiano no tiene obligación de saber esto, puede hablarse sólo de error al no saber uno lo que está diciendo; es decir, se puede estar ante quien sólo se equivoca. Podrá el mismo incurrir en culpa con todo por proceder así debido por ejemplo a la precipitación y falta de diligencia; pero nunca pierde uno por ello la fe convirtiéndose en un hereje. El error del hereje puede ser por supuesto sobre una verdad que uno no tiene obligación de saber; pero puede ser que el mismo la afirme con una firmeza tal que termina en la pertinacia; es decir, en no admitir que pudiera equivocarse el tal al realizarla, estando dispuesto a revocar lo dicho ya que quiere seguir en todo momento lo que le ordena la Iglesia. Herejía es el error pertinaz.La fe es oscura ciertamente; pero hay distinción entre las verdades de fe. Unas son más oscuras que otras y, debido a ello, se forman con ellas dos grupos. Al primero pertenecen las verdades reveladas por Dios que son especialmente oscuras. Tales son los artículos viejos de fe. Si Dios no las hubiera revelado, los hombres no las hubieran conocido. Su oscuridad es tal ciertamente que es imposible aceptarlos uno por uno desde la propia razón sola, debido a su oscuridad respecto al entendimiento. Ante ellas debería reconocer el entendimiento que le sobrepasan. De suyo nunca inclinaría a ellas. ¿Por qué son creídos entonces todos y cada uno de los artículos? Por la existencia de una fuerza sobrenatural e infusa, la cual vence la resistencia del entendimiento humano, el cual permite que el hombre los crea, debido a que, si bien es cierto, que los ve con oscuridad, admite la posibilidad de que pueda darse en realidad lo qué él no es capaz de probar y demostrar por la enorme ausencia de claridad. Los artículos de fe se creen en último término siempre por fiarse el hombre de Dios. La fe sobrenatural e infusa consiste en creer sola y exclusivamente en la palabra de Dios y por ser Dios el que lo dice. Ahora bien, ha dispuesto éste que el hombre quede guiado razonablemente hasta este acto decisivo de fe sobrenatural e infusa. Es más, nadie llegado a la edad del uso de razón accede a este momento crucial de tener que creer si antes no ha sido conducido hasta Dios y se le enseña lo que Dios quiere que crea. Este conducir al hombre hasta Dios le corresponde en último término a la Iglesia, siendo el concilio general el que indica en un caso de perplejidad si algo hay que creerlo o no hay que creerlo.Ningún cristiano puede decir que acepta los artículos viejos por ver la verdad de los mismos. Tampoco puede decir uno que los cree por haberlos encontrado en la Sagrada Escritura. Los acepta debido a que la Iglesia se los ha enseñado. Y los tiene que saber porque así se

lo ha enseñado la Iglesia. Esto corresponde también a esas verdades que, después de la muerte de los Apóstoles, quedaron redactadas como artículos de fe por el concilio general. La razón por la que uno acepta que eso es lo que debe saber y creer no es otra que la obediencia a la Iglesia. Todas estas verdades, artículos viejos y artículos nuevos, tienen la misma razón para ser sabidas, el haberlo impuesto así la Iglesia. Además, todas las verdades reveladas, directa o indirectamente, deben ser creídas (no se dice aquí sabidas) por la misma razón que han de ser creídos los artículos viejos y nuevos de fe. Es cierto que las verdades que no son artículos viejos de fe no son tan oscuras que no pueda asentir el entendimiento a ellas. Muchas de ellas son verdades de razón. De todas formas, si han de ser aceptadas desde la fe, preciso es que ellas no sean aceptadas por lo que se sabe, sino, ante todo y sobre todo, por haberlas enseñado como tales la Iglesia. Ciertamente, reciben el nombre de simples verdades de fe las que fueron reveladas como tales por Dios; es decir, las que no son especialmente difíciles de ser captadas por los hombres desde las solas fuerzas humanas supuesto el conocimiento de los artículos viejos o principios propios de la fe. Los artículos viejos de fe son, hay que recordarlo, esas verdades que nunca habrían podido ser captadas por el entendimiento humano si Dios no las hubiera revelado como tales. Señalaba acertadamente Vitoria a sus alumnos en 1526 según consta en el Ott. lat. 1.015a cómo hay ocasiones en las que no es el Papa quien ha de definir la fe sin el concilio general al quedar obligado a reunirlo y a definir juntamente con los obispos. Y cuando esto ocurre, no debe entenderse que los obispos congregados en concilio general sean sólo consejeros que se limitan a ofrecer su parecer al Papa al ser en él verdaderos jueces. Quien define, tal es la conclusión, ¿es últimamente el concilio general, donde por supuesto se cuenta con el Sumo Pontífice? Vitoria señala que esta necesidad de reunir el concilio cae sobre el Papa debido a que él ha de poner siempre la debida diligencia y, en ocasiones, ésta le lleva precisamente a tener que congregar el concilio general. A esto se dirá que hay entonces dos maneras de definir la fe por parte del Papa. Puede realizar él una a solas, sin convocar el concilio. La otra la realiza con el concilio, en medio de jueces que intervienen en la decisión. Y es desde esta realidad desde la que no se puede atender a la pregunta de por qué hay que convocar el concilio general si el Papa no puede equivocarse al definir la fe. Es que esta afirmación de la infalibilidad del Papa no se deduce de que no quede obligado el Papa en ocasiones a congregarlo y a definir con el concilio general. No existe por cierto una necesidad absoluta de que un concilio general establezca definiciones de fe; pero es un hecho que los concilios, la inmensa mayoría de ellos, se suelen reunir para definir la fe, sea porque es ello una exigencia de

la necesaria diligencia que debe poner siempre por delante el Sumo Pontífice, sea debido a que es conveniente que semejante definición o redacción de fe la realice el mismo juntamente con el concilio. Y en los años posteriores al concilio de Letrán V, no hay duda de que resultaba muy conveniente que se expusiera con toda claridad la doctrina cristiana que todos tenían que creer. Se precisaba entonces quizás más que nunca de exposiciones claras y convincentes. Y daba la casualidad de que a los católicos les convencía personalmente más que la definición de fe como freno en contra de los protestantes la realizara el Papa con el concilio general que sin el concilio general.Siempre ha de colocarse la Iglesia en las mejores condiciones de ser oída y de ser atendida. Los teólogos todos debían esforzarse antes de nada en el siglo XVI y ante la celebración del concilio de Trento por defender esta verdad de fe, la de que es infalible todo lo decidido como de fe o artículo de fe por el concilio. Así las cosas, urgía convocar el concilio general cuanto antes y que definiera él la fe sin error alguno. Fue por cierto una providencia para aquellos tiempos que los católicos tuvieran como muy firme esa verdad, la de que ellos no tenían obligación de saber todo lo que decía el concilio; pero lo que él definía en materia de fe y de costumbres era indudable.

3. La prueba

A la verdad de que el concilio general no puede errar en las definiciones de fe en materia de fe y de costumbres se le puede calificar con toda razón dogma; es decir, verdad firme entre los cristianos, si bien es cierto que, en el siglo XVI, se veía ella combatida y rechazada por los protestantes. Fueron éstos los que un día se apartaron sin motivo de lo que había sido tenido y mantenido siempre por todos y en todas partes. ¿Se portaron ellos con pertinacia al declinar aceptar el sentir de la Iglesia de siempre, no habiendo más remedio que tener que decir que ellos habían caído en la herejía y se hallaban realmente fuera de la Iglesia? Entre los artículos viejos de fe hay uno, el de la Iglesia. Los luteranos confiesan los dos símbolos antiguos, el conocido como el Apostólico y el denominado como el de los padres o el Nicenoconstantinopolitano. Uno está dispuesto a conceder, aceptando por supuesto aquí casi prácticamente lo imposible, que ellos se hubieran convencido subjetivamente de que la obediente al Papa no era la Iglesia verdadera. ¿Se les podría librar entonces de no haber sido pertinaces con su proceder? Baste decir aquí que, si hubieran salido de la Iglesia de Roma por entender que ella no era la de Cristo, ¿no deberían haberse preocupado de encontrarla en otro lugar? ¿Lo hicieron? Se puede vivir como cristiano sin la Iglesia? A mi entender aquí hay algo que me inclina a pensar que ellos no quedan libres de haber incurrido en la pertinacia al aceptar que no puede

conocerse dónde está la única Iglesia de Cristo.Dada la naturaleza olvidadiza de los hombres, así como su tendencia constante a confundir, tergiversar, oscurecer y cambiar, cuesta muy poco aceptar que habría procurado poner remedio Dios para que la fe de Cristo permaneciera siempre la misma en la tierra. Dios actúa con suavidad. Dejó él por supuesto un medio por el que los hombres fueran capaces de remediar estos sus olvidos, reparar sus confusiones, rectificar sus desvíos y evitar la desnaturalización de la fe. A aquéllos a los que confió la responsabilidad de predicar el Evangelio por el mundo entero; es decir, a los Apóstoles y a Pedro, así como a sus sucesores, no sólo les mandó que predicaran íntegramente la fe. Los dotó también con toda seguridad de un medio para que se mantuviera ella íntegra e inalterada, ésa que había de ser predicada en los tiempos todos. Por ese medio, se saldría eficazmente al paso de las divisiones que con frecuencia la tratan de pervertir (cf.1 Cor 1,10).El primer concilio general celebrado entre los cristianos tuvo lugar en el siglo IV. Se celebró en la ciudad de Nicea. Fue preciso hacer frente a la herejía concreta del arrianismo. Si a ella no se le ponía remedio, partiría un día en dos a los creyentes en Cristo. Así las cosas, hubo que enseñar con urgencia y con unanimidad claramente la verdadera doctrina predicada por Cristo y los Apóstoles. Los bautizados todos precisaban por entonces de que, desde una autoridad infalible, se les dijera con la mayor claridad posible si era o no era el Hijo verdadero Dios como lo era el Padre. Y esto fue lo que realizó al fin el concilio de Nicea I (325). Y el modo de proceder de este primer concilio general ha sido seguido entre los cristianos hasta el presente. Así, las cuestiones discutidas entre los cristianos resultaban aclaradas finalmente y establecidas en un concilio general con total firmeza sin apelación posible. Ello ha sido a partir de entonces tenido como dogma entre los cristianos, que no puede errar un concilio general en armonía con el Papa al definir la fe, debiendo acatar todos consecuentemente la sentencia por él definida..El concilio de Nicea I es posterior a la confección de la Sagrada Escritura ciertamente; es decir, a la aparición y aprobación canónica de los libros del Nuevo Testamento. Se comprende que nada diga ésta de lo sucedido en el primer concilio general de la Iglesia al haber pasado ya para entonces más de dos siglos desde la muerte o desaparición de la tierra del último de los Apóstoles. Tampoco se admirará nadie si se pregunta aquí sobre lo realmente realizado en Nicea; es decir, sobre si aquel concilio fue sólo obra de los hombres o, siendo de veras de éstos, fue también obra en la que intervino el mismo Dios. Si hubiera sido sólo lo primero, habría que decir de inmediato que, por ser ella una obra del todo humana y solo humana, nunca se le podría decir que algo de lo realizado en ella fuera infalible. Ahora bien, si Dios actúa en tal concilio general, no hay duda de que al mismo no se le

puede decir que se equivoque. De tal concilio fue responsable el Espíritu Santo. Así lo tienen desde siempre los católicos. ¿Tiene esto apoyo en la Sagrada Escritura?Todo cuanto los cristianos mantienen como dogma y poseen además en la convicción de que ello es de fe quedó recogido ciertamente en la Sagrada Escritura. Dos textos hay precisamente en el Nuevo Testamento dignos de ser tenidos en cuenta aquí. Tales son el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles y el capítulo 2 de la carta de San Pablo a los Gálatas. En vida de los mismos Apóstoles surgió un problema relativo a la fe. Los cristianos de la comunidad de Antioquía discutían en un momento dado sobre cuál era la doctrina cristiana respecto a la superación o no superación de las costumbres judías, si las mismas debían imponerse también a los venidos al cristianismo desde la gentilidad. En esta ciudad de Siria se formaron dos bandos antagónicos. La cuestión fue llevada entonces a Jerusalén donde se encontraba San Pedro, el Príncipe de los Apóstoles. Allí se encontraba también Santiago con determinados presbíteros. A esta ciudad acudió San Pablo. Y una vez examinada la cuestión fue San Pedro quien comunicó la sentencia. Calló ciertamente entonces la asamblea toda y asintió a lo decidido; incluso habló Santiago después mostrando ciertos matices, los cuales fueron también aprobados por todos. Y lo decidido fue llevado más tarde a Antioquía y quedó ello acatado. Tampoco puede olvidarse aquí esto, que en tiempos de los Apóstoles surgió un intento de división en la Iglesia a causa de un asunto de fe, quedando él definitivamente resuelto por una reunión, una verdadera Iglesia, que constaba de apóstoles, presbíteros, y donde estaba la presencia de Pedro. ¿Cómo no se ha de poder encontrar aquí un rastro real entonces de lo que iba a suceder casi tres siglos después en Nicea, con la diferencia de que los reunidos, en vez de presbíteros y apóstoles, eran obispos en armonía con el Sumo Pontífice?Llama ciertamente la atención por supuesto en estos dos textos de la Sagrada Escritura la aceptación inmediata de lo establecido por la reunión de Jerusalén, sobre todo el acatamiento de los cristianos mismos de Antioquía. Ante la decisión callaron todos: "*Toda la muchedumbre calló*" (Hech 15,12). Podría ser que dijera alguien ahora ante lo expuesto que lo que se deduce de este texto de las Sagrada Escritura es que quien puede definir es el Sumo Pontífice, el sucesor de San Pedro; pero que, de ello, no hay razón para deducir también que definieran efectivamente todos, a menos que se entienda que el Príncipe de los Apóstoles era únicamente el portavoz de los apóstoles y presbíteros presentes. Aquí no se pretende discutir sobre si es el Papa la autoridad suprema. Queda limitada ahora la atención a que, hallándose allí el Papa, se encuentra en ese concilio general la potestad suprema. Realizadas estas matizaciones, se dirá que del texto del 15 de los Hechos de los Apóstoles se

tiene constancia de que la decisión aquella no fue tomada sólo de Pedro, sino que fue también de todos. Y queda ello claro debido a que Santiago añadió algo que fue admitido por todos, signo inequívoco de que quienes acompañaban a Pedro no eran meros consejeros, sino también verdaderos jueces.Concilios muchos y diversos han sido celebrados en la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles, si bien la afirmación de que son infalibles en la fe se aplica solamente a los generales. ¿Qué se entiende concretamente entonces por concilio general o ecuménico? El carácter general de un concilio no se impone desde el número de asistentes. La reunión aquella de Jerusalén en tiempos de San Pablo y de San Pedro ha sido colocada aquí como imagen de lo que había de ser un día un concilio general o ecuménico. Y verdad es que se reunieron allí unos pocos. De hecho, no acudieron siquiera todos los Apóstoles. Viene a cuento a este respecto lo acaecido en el concilio de Trento (1545-1563). Escribe sobre ello Marc Venard: "*Trento no reunió nunca grandes multitudes. En la apertura había cuatro cardenales, cuatro arzobispos, 21 obispos y cinco generales de órdenes. Durante las sesiones más frecuentadas (1563) estuvieron presentes poco más de 200 padres. En conjunto participaron en el concilio, bajo Pío IV (1562-1563), pero sin que estuvieran presentes simultáneamente, 9 cardenales, 39 patriarcas y arzobispos y 17 abades o generales de órdenes. Estas cifras tienen que ponerse en relación con el episcopado católico de aquel tiempo, que debía girar en torno a los 700 miembros*"[55]. Así las cosas, fácil se deduce que el número mayor o menor de obispos no hace a un concilio el ser general o ecuménico.Santo Tomás decía en el siglo XIII que la congregación del concilio general corresponde al Sumo Pontífice. ¿Deberá decirse entonces aquí también que es general el concilio así congregado y que no lo es quien no ha sido así congregado? A este respecto conviene señalar que el concilio ha de ser congregado por el Papa para ser tenido como general; pero, ¿resulta esto aceptable? Y aparece inmediatamente por ejemplo al respecto el caso del concilio de Constanza. Fue ciertamente congregado por uno que se decía el Papa bajo el nombre de Juan XXIII y, entre los tres que se decían por entonces ser el Papa, claro era que quien reunió tal concilio era quien gozaba de menos posibilidad de que realmente lo fuera. Pese a esto, cierto es que, en este concilio no congregado por el verdadero Papa, se adoptó una decisión de gran transcendencia para la cristiandad occidental, el haber puesto fin al llamado cisma de Occidente y haber dado a la Iglesia un papa inequívoco, Martín V. A este respecto ha de tenerse en cuenta que, a pesar de no haber sido congregado ese concilio por la autoridad del verdadero Papa, se reunió

[55] Venard, M., *El quinto concilio de Letrán (1212-1517) y el concilio de Trento (1545-1563*). [Alberigo, G. (Ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*. (Salamanca 1993) 285]

él legítimamente por ser tiempos de cisma y apremiar la resolución de semejante situación. Y es que, en este caso y en orden a acabar con el cisma, puede congregarse legítimamente el concilio general sin intervención del Papa. Ahora bien, hay que decir a continuación también que un tal concilio carece de capacidad para definir infaliblemente de fe mientras no exista el Papa verdadero y cuente el mismo con el hecho seguro de que ha sido congregado efectivamente quien es el Sumo Pontífice. Y tampoco hay que olvidar que la cuestión que se está tratando en este momento es la del concilio general que es infalible en la definición de materia de fe y de costumbres. Así las cosas, no se habla desde el principio, desde 1414, de concilio general de Constanza antes de contar él con la presencia del Papa verdadero, si bien éste saliera de tal concilio.Asimismo, ha de decirse de una vez por todas que un concilio general es infalible en materia de fe cuando ha sido congregado por el Papa y mientras se mantiene el mismo en armonía con el Papa. A este respecto merece la pena fijar la atención en dos asambleas convocadas ciertamente por el Papa como generales. De lo sucedido en ellas resulta que puede hallarse un concilio rectamente congregado; pero es verdad también que ello no garantiza que pueda ser disuelto un día por el que lo ha congregado, quedando el mismo privado entonces de toda fuerza para definir infaliblemente la fe. Esto fue precisamente lo que ocurrió en el concilio rectamente congregado en el siglo XV en Basilea. Ciertamente, llegó un día en el que mismo quedó disuelto. Sucedió esto también en el concilio de Éfeso II, conocido por todos como el del latrocinio (449). Conviene recordar aquí asimismo que no suele acudir el Sumo Pontífice a los concilios generales. Acostumbra él a enviar legados más bien con determinadas instrucciones concretas que deben ser cumplidas en la reunión. Las entrega el Papa a los legados y ellas pueden ser cumplidas o no. Y se habla aquí así debido a que, concretamente en el concilio de Éfeso II, quisieron cumplir los legados pontificios las instrucciones del Papa y, al no ser aceptadas éstas por los reunidos en aquella asamblea, decidieron abandonar la reunión y marchar a Roma, donde oportunamente informado por ellos el Papa de lo sucedido en Éfeso, adoptó la decisión de disolver el concilio y de no aprobar lo decidido en el mismo. Fue asimismo en Basilea donde sucedió algo inaudito. Los legados mismos se comportaron de forma distinta a como había ordenado el Papa. Así las cosas, llegó el día en que el Papa disolvió definitivamente aquel concilio que él había sido convocado e incluso reafirmado.Por numerosa que sea una reunión de obispos no garantiza ella sin más que se esté de veras ante un concilio general que define de fe sin incurrir en equivocación. Tal fue el caso por lo demás del llamado concilio de Rímini. Quedó el mismo convocado por Constantino II en 359 y reunió a cuatrocientos obispos occidentales, de

los cuales 80 eran arrianos. La muchedumbre de los reunidos no evitó la caída en la herejía. Tampoco se tiene la certidumbre de que algo ha sido verdadera y rectamente definido de fe por haber sido realizada la misma según las instrucciones enviadas por el Papa. Ello ha de ser ratificado por el Papa. Es que sólo entonces se posee total certidumbre de que ha sido ello definido por el concilio general. Hasta entonces no se tiene la seguridad de que el Papa ha aceptado de verdad lo definido. Ya no puede decir el mismo después que eso se aprobó en el concilio sin estar él al corriente. Tal ratificación del Papa no se pide en razón de que lo realizado por el concilio y aprobado por los legados según las instrucciones no haya sido de veras bien definido, sino para que se tenga la total seguridad de que el Papa lo ha aprobado, ha sido algo realizado en fin en armonía con el Papa.Por otra parte, hay concilios también donde le resulta imposible al Papa dar instrucciones del todo precisas sobre cómo deben actuar sus legados, no pudiendo comprometerse ellos siempre en determinadas cosas aprobadas al no haber recibido sobre ello una instrucción determinada. Cae entonces de su peso el tener que reconocer la necesidad de que el concilio espere a que el Papa ratifique lo realizado por el concilio. Esto es lo que sucedía precisamente en el concilio de Trento debido a la multitud de asuntos que eran tratados y aprobados. Verdad es asimismo que el hecho de que deba ratificar el Papa siempre lo realizado por el concilio general para que sea tenido como cierto que ha sido ello definido efectivamente por todos, los obispos y el Papa, en modo alguno se debe a que los obispos presentes en el concilio sean sólo asesores o consultores del Sumo Pontífice; es decir, a que no sean verdaderos jueces. Cuestión distinta de la anterior es la de si queda obligado el Papa a seguir en un concilio las decisiones de la mayoría si él mantiene la sentencia de la minoría. ¿Debe apoyar entonces obligatoriamente la decisión de la mayoría? Hay que tener presente aquí que la cuestión no es otra que la de si el Sumo Pontífice tiene autoridad para contrarrestar el voto mayoritario decidiendo a favor de lo que ha votado la minoría? En 1526 hablaba claramente Francisco de Vitoria de que el Papa tiene la autoridad suprema en la Iglesia; pero que este hecho nada quitaba a que fueran en el concilio general los obispos verdaderos jueces. Y él añadía entonces: "*¿Qué ocurriría s si los más, al menos la parte mayor, fueran entonces de una opinión y fuera el Papa de la opuesta? ¿Al lado de la cual debería quedarse en pie él? Yo* [Vitoria] *respondo que, aunque pueda ser el Papa de la opinión contraria, no podría de todas formas tenerla él al decretar y debería seguir entonces a la mayor parte de los fieles por no ser ellos solamente consejeros, sino ser también jueces. Esto queda patente debido a que los doctores y otros que son llamados al concilio no sentencian, sino que esto lo hacen sólo los prelados.*

Ahora bien, al decir los adversarios que no tienen los enviados la potestad más que por ser enviados ellos haciendo las veces de la Iglesia toda, ¿por qué no habría de haber podido ser representada ella por el Papa a solas?"[56]. Esto que dijo Vitoria en 1526 parece que debe completarse con lo que dijo en 1544 Melchor Cano: "*Si el Papa tiene la opinión contraria* [a la de la mayoría de los obispos del concilio]*, no queda él obligado a seguir a la mayoría. Es que no se salva el Señor en los muchos. Esto queda patente de forma clara en el concilio segundo* [de Éfeso]*. Allí estuvo la mayoría en la sentencia de Dióscoro y se opusieron los legados pontificios. Ahora bien,* [sigue diciendo Cano] *si la mayoría siente bien, no permitirá Dios que el Papa se aleje de ellos. De todas formas, esto corresponde a la providencia de Cristo; es más, a su plan. Está escrito: Yo he rogado,* etc. (Lc 22,32)"[57]. La Iglesia es ciertamente la reunión de los fieles (por supuesto, con el Papa). El concilio general es la reunión de los principales de la Iglesia; es decir, de los obispos (en armonía con el Papa). Los concilios provinciales son aquéllos donde se llama a la reunión a los obispos de un concreto territorio de la Iglesia universal. Y es un hecho que allí se realizan a veces determinaciones de fe. ¿Qué fuerza tienen las mismas? Baste decir aquí solamente que lo decidido como de fe en determinados concilios provinciales ha sido llevado más tarde ante el Papa y éste lo ha aprobado, hasta el punto incluso de que decisiones de un concilio provincial han pasado a ser aceptadas por todos como de fe, precisamente por haber sido ratificadas ellas desde la autoridad del Sumo Pontífice, declarándolas válidas para toda la Iglesia.. Dos cosas conviene remarcar con todo a este respecto. La primera de ellas es que, cuando se dice que el concilio general (obispos y Papa) es infalible al definir de fe, nunca debe sostenerse que sólo se está ante una definición de fe cuando ella es realizada por el concilio general. Es que puede definir así el Papa sin reunir de hecho el concilio general. La segunda es que, aunque lo definido por el concilio provincial como de fe no sea una determinación absolutamente

[56] "Sed hoc supposito quaeritur an in concilio sit auctoritas a Deo immediate licet papa semper maneat pastor et supra omnes. Quid ergo si plures, saltim maior pars, esset unius sententiae et papa esset contrariae opinionis, cui stantum esset? Respondeo. Papa licet posset esse contrariae opinionis, tamen in decernendo [ms. discernendo] non posset esse contrariae opinionis et sequenda est maior pars patrum quia non solum sint conciliarii, sed etiam iudices. Quod patet quia doctores et alii qui vocantur ad concilium non ferunt sententiam, sed solum praelati. Sed cum adversarii dicant quod missi ad synodum non habent potestatem nisi quia missi sunt illi vice totius ecclesiae universalis, quare non potuerit repraesentari per papam solum". Ott. lat. 1015a, fols. 8r-8v.

[57] "Si papa sit contrariae sententiae non tenetur sequi maiorem partem. Non enim in multis salvatur Dominus. Quod patet manifeste concilio 2.º, ubi pars maior fuit in sententia Dioscori et legati pontificis repugnavere, quodsi maior pars vere sentiat, non permitet Deus quod papa in definienda fide ab illis discedat. Hoc autem expectat ad providentiam Christi, imo ad policitationem. Lucae 22., *Ego rogavi,* etc.". CANO, M., *Barcelona. Ms. B,* fol. 11v.

cierta de fe, no debe cerrarse sin más la puerta a la posibilidad de que ella pueda convertirse en tal sin necesidad de tener que recurrir a congregar un concilio general. Ello ha sucedido. Ha habido casos en los que lo definido por un concilio provincial se ha convertido en definición firme de fe por haberla acogido y proclamado precisamente el Sumo Pontífice como tal para toda la Iglesia.

4. La circunstancia

Toda exposición teológica es hija de su propio tiempo también. El siglo XVI presenta en ese aspecto su propia personalidad. De la noche a la mañana se produjo entonces la partición radical en dos de los cristianos de Occidente. Al lado y frente a los cristianos de siempre aparecen cristianos nuevos; es decir, los protestantes, a la cabeza de los cuales se halla Martín Lutero. En toda equivocación (y también en toda herejía) preciso es distinguir entre la equivocación en sí y la persona que se equivoca. ¿Cómo se ha de poner remedio a lo sucedido? ¿Qué aparece como más urgente: atender a la equivocación o atender al que se equivoca? Es posible que quien se equivoca posea alguna excusa ante su equivocación. Admitido por todos es en general que, aparecido el protestantismo, cuesta muy poco adivinar las raíces que lo han provocado, todas ellas presentes de alguna forma ya en la historia de los siglos XIV y XV. Sin incurrir en exageración alguna puede decirse aquí ya que se perdió ciertamente un tiempo precioso en las dos últimas centurias de la Edad Media en una controversia que debería haberse evitado a toda costa, ésa de la superioridad o inferioridad del concilio respecto al Papa. A nadie le extraña hoy que, con lo que precedió en los doscientos años precedentes, hubiera dicho un día Lutero que el concilio general no era regla cierta e infalible de fe.Los que se equivocan pueden tener por supuesto excusa; pero no puede tenerla el error. Suele decirse que el error se corrige allí donde queda descubierto, de inmediato. Ha de ser él contrarrestado automáticamente. Al que se equivoca se le debe atender. Merece alabanza incluso el que, habiendo errado, reconoce su equivocación y la rechaza. ¿Se ha anotado ya aquí cómo, en las exposiciones sobre la infalibilidad impartidas por Vitoria (1526), Carranza (1540), Cano (1544), Chaves (1547) y Cuevas (1551) se evita por lo general hablar de las personas concretas que se equivocan. Se menciona en general sólo a luteranos o a alemanes. A estos salmantinos les interesa mostrar ante todo la verdad, lo que debe mantenerse en el momento presente. Se preocupan de exponer la doctrina firme con la mayor claridad y fundamento posible.Todos estos autores vivieron muy cercanos al concilio de Trento. La forma de exponer las lecciones de teología es por su parte la misma siempre. No es su costumbre centrar la atención en las personas que

se equivocan, sino en el objeto en el que existe equivocación. Lo que se necesitaba urgentemente por entonces era exponer la verdad y hacerla llegar al que quisiera quedar informado. Al exponer ante todo la verdad se buscaba en todo momento atender muy directamente al que se equivocaba. Siempre se defendían los protestantes del siglo XVI ante los católicos de no haber incurrido en la herejía en momento alguno; es decir, quisieron demostrar que no habían abandonado la Iglesia verdadera de Cristo debido a que no negaban ningún artículo de fe. Martín Lutero veneraba, es cierto, los símbolos de fe antiguos: el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano. Evidentemente, al aceptar estos dos credos se estaba aceptando ya la totalidad de la fe debido a que aparecían en ellos de modo expreso los artículos todos, tanto los nuevos como los viejos. Ahora bien, ¿los aceptaban de veras todos quienes ya habían roto drásticamente con Roma? Un católico respondería a esta pregunta con una sola afirmación, diciendo que ellos habían incurrido en la herejía y llevaría en principio toda la razón el tal ya que, a pesar de que aceptaban el artículo de la Iglesia, no lo aceptaban con todo como debían acogerlo. Su acto de fe no terminaba ciertamente en una realidad concreta. Su fe no finalizaba en la realidad. Verdad es que podía haber realizado el concilio de Trento entonces un nuevo artículo de fe, imponiendo claramente a los cristianos todos saber en concreto que era precisamente la Iglesia de Roma, la que obedece al Sumo Pontífice, la de Cristo. A través de ella se obtiene inexcusablemente la salvación.Pero es un hecho que, a lo largo del concilio de Trento, no se sintió necesidad de hablar directamente de la Iglesia. Y ello se debió a que los errores que llamaban más la atención por entonces no insistían en desviaciones sobre la realidad de la Iglesia. Los protestantes centraban más la atención en la realidad de la infalibilidad del concilio general y del Papa. Sus protestas relativas a la Iglesia no iban directamente contra ella, sino que se referían más bien a la potestad de la Iglesia. Así las cosas, resultaba por supuesto comprensible que no quisieran los padres de Trento entrometerse en la redacción de un nuevo artículo de fe. Ahora bien, si se ha reconocido aquí la urgencia por entonces de salir por ejemplo al paso de los que erraban con una exposición sobre la infalibilidad del concilio general, ¿no debía haber impuesto al menos el concilio general como artículo nuevo de fe que el concilio general (con el Papa) era infalible al definir de fe y de costumbres?Y aquí aparece una dificultad. Nunca es al parecer adecuado el testimonio sobre uno mismo. ¿Debía dar testimonio el concilio general de sí mismo? Ciertamente, debería ser otro precisamente el que testificara que el mismo era infalible al definir infalible en fe y costumbres. Por otra parte, ¿merecía la pena atestiguar esta verdad cuando se admitía entre los católicos unánimemente que el concilio general era infalible? Santo Tomás había

dicho en el siglo XIII que los nuevos artículos de fe; es decir, los alargamientos del símbolo de la fe, tenían lugar cuando los herejes perturbaban o podían perturbar la fe de los cristianos simples (cf. II-II, q. 1, a. 9, ad 2.um). A pesar de que los protestantes negaban por entonces que el concilio fuera infalible al definir la fe, cierto es que semejante aseveración no ponía en peligro la fe de los simples. Se hallaban éstos gracias a Dios firmemente persuadidos de que, en materia de fe y costumbres, era de veras el concilio general en armonía con el Papa infalible al definir. Así las cosas, no había motivo en consecuencia para imponer un peso a los cristianos todos al redactar esta verdad como artículo nuevo de fe. Era claro por lo demás que los protestantes no lo habían de aceptar si se producía. Y era claro asimismo que a los católicos no les hacía falta saber esta verdad, debido a que ya la sabían sin necesidad de tener que aprenderla.El concilio general en armonía con el Papa define infaliblemente verdades de fe; pero resulta que esta su propia verdad, el que pueda realizar él esta operación correctamente, no se ha definido todavía. ¿No es un tanto llamativa semejante situación? A este respecto ha de decirse aquí que toda verdad lo es en sí misma. Además, entre estas verdades se hallan las que han sido definidas como tales por el concilio general en armonía con el Sumo Pontífice. El hecho de que siendo la una y la otra verdades, siendo una definida y no siéndolo la otra, ello se debe sin más a que lo han querido así las circunstancias. Se define generalmente lo que corre peligro de ser olvidado. A tales verdades les sobreviene la definición debido a que precisan ellas de una iluminación especial por las situaciones del momento. Una verdad de fe no es más de fe por haber sido definida. Aunque todo cristiano está obligado a creer la fe toda, no tiene él obligación de saber las proposiciones todas. El cristiano que ha alcanzado los catorce años de edad ha de saber esa fe que le permite creer la fe toda; es decir, de creer todo lo que expresan todas y cada una de las proposiciones de fe. Y esa fe se halla perfectamente resumida en los artículos viejos de fe. Contienen éstos implícitamente la fe toda revelada. Así, quien sepa y crea todos estos artículos viejos cree ya toda la fe, aunque él la ignore en concreto. Estos artículos viejos ha de saberlos todo cristiano mayor de catorce años. Al creerlos él expresamente, cree al instante la fe toda; es decir, todas las demás proposiciones de fe que quedan contenidas en los artículos. Y se aprovecha la ocasión aquí en este momento para decir que los artículos nuevos de fe son proposiciones contenidas en los artículos viejos que, de suyo, no deberían ser sabidas; pero que, por determinadas razones, sobre todo por la presión que realizan en ocasiones los herejes, se ha decidido que sean sabidas como se saben los artículos viejos; es decir, que ellas han de ser sabidas y creídas.El concilio general puede redactar ciertamente artículos nuevos de fe; pero

puede contentarse con definir simplemente la fe. ¿Qué es eso de que el concilio general en armonía con el Papa posee potestad para redactar un artículo y qué es definir simplemente una proposición de fe? Y a veces uno se siente tentado a responder aquí que, en cuanto no es algo redactado como artículo de fe, se está ante una opinión nada más, debido a que, cuando algo se redacta como artículo o como proposición de fe, suele pensarse espontáneamente que algo ha pasado efectivamente de ser opinión en la fe a convertirse en clara verdad o proposición de fe. Así se habla por lo general ciertamente debido a que se está atendiendo entonces a que, previamente a que esa verdad concreta quede definida o redactada de fe, era ella admitida por todos como opinión. En este sentido habría que entender en consecuencia que es la definición o la redacción la que hace pasar una opinión a la condición de verdad o realidad de fe. A partir de esto habría que decir también que, hasta que no hubiera caído sobre algo, por ejemplo sobre que el concilio general en armonía con el Papa es infalible al definir o redactar de fe, no se estaba ante una realidad de fe, definición o redacción, sino sólo ante una opinión de fe.Aquí no se ha de confundir lo circunstancial con lo real. Ocurre en un momento dado que lo aceptado implícitamente desde siempre por todos empieza a ser objeto de pregunta; es decir, que no faltan quienes se interrogan de si eso es así. Aparece en consecuencia entonces la vacilación. No faltan quienes se atreven a deducir por su cuenta y llegan ellos a la conclusión de que las cosas son de otra manera. Aparece entonces entre los cristianos la discusión y ella puede llevar a partirse los que estaban unidos en dos grupos enfrentados. Cada grupo mantiene su opinión, favorable o desfavorable, respecto a si la verdad es ésta en concreto o es aquélla. Por cierto, posible es que, al no llegar a una posición unánime, se imponga la necesidad de que intervenga el concilio general en armonía con el Papa, dando el mismo la razón a una de las partes y quitándosela a la otra, exponiendo firmemente cuál es la fe. Se está entonces ente una definición de fe. Y es posible que no pase más adelante la acción del concilio general; es decir, se contente él con ello y no proceda a imponer aquella verdad como artículo de fe. De todas formas, tal proceder del concilio general no ha convertido lo que no era de fe en verdad de fe. Ello lo eran antes. La definición de fe del concilio general no convierte en de fe algo que no ha sido de fe desde el principio.

5. La verdad y la opinión

Cuando apareció el protestantismo en el siglo XVI, frecuente era decir por parte de los que se consideraban protestantes que ellos seguían defendiendo la fe de siempre, los artículos de fe; pero que ellos tenían derecho a mantener

sus propias y particulares opiniones, distintas y contrarias por supuesto a las que mantenían los católicos. Y los tales se quejaban además de que no se les tratara y juzgara con la misma medida. Refiere R. García Villoslada: "*Si a los escotistas y gabrielistas –decía fray Martín en 1518– les es permitido disentir de Santo Tomás, y a los tomistas contradecir a todo el mundo; en fin, habiendo entre los escolásticos tantas sectas como cabezas y aun como cabellos de cada cabeza, ¿por qué a mí no me conceden el derecho que ellos se arrogan?*[58]. Y podía preguntarse aquí en concreto ahora a continuación cómo es que los católicos consideraban a los parisienses como católicos, cuando los primeros no acertaban la opinión de que la suprema autoridad del concilio general resida en el Sumo Pontífice. ¿No es esto un ejemplo que lleva a deducir que se concedía a los protestantes igual que a los parisienses ya que a aquéllos no se les permite decir que el concilio general no es infalible? En esta pregunta hay que realizar una aclaración. Opinan ciertamente los parisienses; pero no opinan los protestantes. Éstos afirman, lo cual es muy distinto. Y esto se explica partiendo de que la fe que enseña la Iglesia como obligatoria debe ser creída expresamente, y esto quiere decir también que hay que saberla previamente al acto por el que ella es creída. Tal es la fe que corresponde a los artículos de la fe, viejos o nuevos. ¿Qué ocurre si uno que debe saber esta fe la ignora? ¿Pierde él acaso la fe y se convierte al instante en un hereje? Dice Santo Tomás que todos han de creer los artículos de fe expresamente, si bien admite él que podría uno excusarse de su conocimiento si éste que se equivoca al respecto no pertinaz; es decir, está el mismo dispuesto a aceptar en todo momento lo que siente la Iglesia (cf. II-II, q. 5, a.3c). Todas las demás verdades de fe, incluidas las definidas de fe por el concilio general, no es preciso que uno las sepa. Al no saberlas existe mas probabilidad entonces de que uno las contradiga, debido a que no sabe que se está oponiendo a la fe enseñada por la Iglesia. Así las cosas, es preciso distinguir entre error y herejía. Como se ha venido diciendo aquí, uno puede errar y uno puede errar pertinazmente. Quien opina se equivoca solamente. El que afirma, con pertinacia por supuesto, ése es un hereje. Cuanto sostenían los parisienses eran opiniones. Ahora bien, lo que sostenían los protestantes eran afirmaciones y, además, pertinaces. Éstos no estaban dispuestos a rectificar ante la voz de la Iglesia; es decir, no aceptaban en este caso la decisión del concilio general. Podía uno ignorarlas. Y verdad es que, en esta su ignorancia, es posible que uno se equivoque creyendo que lo que él tiene como verdad es error y viceversa. De todas formas, ninguno debe ser pertinaz cuando realiza afirmaciones en este terreno como de fe o no de fe, debiendo mantener en todo momento él que cuanto afirma es opinión y

[58] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 104.

que se halla dispuesto a someterse al sentir de la Iglesia.Ciertamente, los protestantes sostienen con Lutero a la cabeza que las definiciones de fe del concilio general no son infalibles. La infalibilidad pende según ellos de que cuanto dice éste se ha de corresponder de veras con la Sagrada Escritura. Ésta no puede sufrir equivocación en la fe, mientras se acepta que el concilio general puede sufrirla. ¿Qué se dice aquí al respecto? No es de recibo en forma alguna ciertamente imaginar que todo lo que no es artículo viejo de fe o no ha sido redactado como artículo nuevo de fe sea opinión sin más. Enorme decadencia padeció la teología ciertamente en los siglos XIV y XV. Como efecto se entró en siglo XVI con ideas y conceptos bastante oscuros. De hecho, gran parte de los errores de los protestantes giraron sobre la Iglesia y su potestad, sobre la del concilio general y la del Sumo Pontífice. Lo que afirmaban éstos con Lutero a la cabeza torpedeaba ciertamente el crecimiento y consolidación de las raíces todas que pudieran facilitar la iluminación de la autoridad de la Iglesia. Y hay que admitir que, por cierto, no sorprendieron por entonces mucho las ideas que predicaba abiertamente al principio fray Martín, debido a que quienes las escuchaban estaban en alguna manera familiarizados con ellas. A ellos no les sonaban a novedad.Acertadamente escribió García Villoslada: "*Casi todas las tesis luteranas, al menos las eclesiológicas –ya que no las soteriológicas– , habían sido defendidas públicamente en los siglos XIV y XV,* nisi quod non tam atrociter*, que diría Erasmo*"[59]. Yo me atrevería a decir ahora además a este respecto que la atrocidad en el caso de los protestantes del siglo XVI estuvo en su pertinacia. Afirmaron como verdades lo que no eran verdades, sosteniendo otras veces que eran errores lo que no eran errores. Fueran aseveradas aquellas verdades por ellos como errores o como verdades, lo cierto es que lo hacían prescindiendo del sentir de la Iglesia. Sostenían por ejemplo que el concilio general no era infalible en la definición de fe y de costumbres debido a que esta verdad no estaba en la Sagrada Escritura. Hablaban de que ello era algo sostenido por la Iglesia, por los fieles todos, y podían equivocarse todos estos si sus aseveraciones no se correspondían con las de los Libros Sagrados. Daba aquí la casualidad ciertamente de que esta verdad se hallaba efectivamente dentro de la Sagrada Escritura. El estar en ella no se reducía a estar allí expresamente.

EPÍLOGO

La redacción de un nuevo artículo de fe le corresponde al Sumo Pontífice por ser éste el poseedor de la autoridad suprema en la Iglesia. Esta autoridad se halla de veras en el Papa, independientemente de la reunión del concilio

[59] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 118.

general. Él la tiene en sí. No hay necesidad entonces de que tenga que reunir éste a los obispos del mundo entero en concilio y de actuar consecuentemente en armonía con los allí congregados. Pero, ¿no ha llegado el momento ya de extraer la conclusión de una vez por todas de que sobran los concilios generales en la Iglesia? Reunir un concilio general cuesta mucho tiempo. Por otra parte, siempre hay en los concilios discusiones y diferencias. Aparece también al fin por lo general una mayoría y una minoría contrapuestas. Asimismo, no se puede negar que resulta por lo general urgente resolver cuanto antes los problemas. Debe ser la herejía cortada sin dilación en orden a que ella no se extienda y consiga pervertir a muchos. ¿No se hace precisa entonces por todo esto una acción única, sin fisuras, rápida y eficaz? Esto, ¿no se obtiene acaso mejor desde la sola autoridad del Sumo Pontífice? En un concilio general, en el de Constanza (1414-1418), se puso fin al denominado cisma de Occidente. Tal concilio libró a la Iglesia de la existencia de tres que decían ser el Papa. Después de deponer a uno, a Juan XXIII, de aceptar la renuncia de otro, a Gregorio XII, y de deponer drásticamente al tercero, a Benedicto XIII, se eligió allí, en Constanza, al verdadero e indudable papa, a Martín V. Ahora bien, si este concilio general depuso a dos que se decían el Papa y aceptó la renuncia de otro, ¿cómo es que no se reconoce de una vez por todas entonces que hubo en el concilio, concretamente en Constanza mayor autoridad que en el Papa, debido a que había por entonces un solo Papa en la Iglesia y el mismo tenía que ser uno de los tres, hasta el punto de quitó a los tres? Además, ¿no se había reunido el de Constanza sin haber sido convocado por el verdadero Papa? Efectivamente, quien lo hizo, Juan XXIII, no era el Papa. Esto lo admiten todos. Pero si se admite esto, ¿dónde quedará entonces aquella sentencia de Santo Tomás de que le corresponde al Sumo Pontífice la congregación del concilio general? (cf. II-II, q. 1, a. 10c).

Los bautizados pueden verse envueltos por supuesto en un cisma. Esto fue lo que ocurrió en los tiempos del concilio de Constantinopla. Ante este estado de cosas fue preciso olvidar a quienes se decían el Papa, a los tres. Quedaron ellos privados del primado y se procedió a la elección de uno que lo fuera sin duda alguna. Así las cosas, cierto es que el concilio, sin el Papa por supuesto, fue capaz de hacer salir sin el Sumo Pontífice a la Iglesia de la oscuridad en la que ella había caído. Pero ¿depuso de veras aquel concilio general sin el Papa al que lo era? Los hechos son claros y rotundos ciertamente; pero preciso es reconocer que, desde ellos, no se tiene constancia de que el tal concilio hubiera depuesto al verdadero Papa. Uno de los tres presentó voluntariamente la renuncia. Tal fue Gregorio XII. Partiendo sólo desde este hecho no se puede reconocer ya que el concilio general sin el Sumo Pontífice sea superior. Tampoco, se deduce de ello que tenga la primacía en la Iglesia

por haber recibido la renuncia.

El papa Celestino V abdicó un día de su dignidad papal (1294). En casos de cisma y de herejía a causa del Sumo Pontífice ha de reconocerse que el concilio general es capaz de proceder a la deposición del Papa; pero no lleva ello en modo alguno a tener que reconocer que el tal concilio deponga al mismo con su poder o autoridad. Por cierto, algo parecido es lo que se dice aquí de la posibilidad de que el Papa pueda incurrir en herejía y haya incurrido alguien en ella de hecho. Lo primero es siempre posible. Ahora bien, lo segundo parece que nunca ha sucedido. Esta cuestión la trataron con toda seriedad ciertamente entre otros los salmantinos del siglo XVI[60].

El concilio general por otra parte no se reúne exclusivamente para redactar un concreto artículo de fe. La mayoría de los concilios celebrados después del siglo IV hasta el siglo XVI se abstuvieron de redactar artículo alguno de fe. Se limitaron a realizar simples definiciones de fe; es decir, a decir qué es de fe y qué no lo es. Ahora bien, ¿no debería cesar este largo periodo de abstinencia al entrar en la Edad Moderna? ¿Acaso no se parecía el siglo XVI en muchos aspectos al siglo IV? Ahora bien, ¿debe ser realizada esta operación, la de redactar un nuevo artículo de fe necesariamente por el concilio general, en armonía por supuesto con el Papa?

Impresiona de veras al pueblo mucho la celebración de un concilio general e impresiona en especial el contemplar cómo los obispos de la Iglesia entera coinciden en cuál es la solución ante un punto concreto en el que se advierten diferencias entre los fieles. El artículo de fe es una verdad principal, algo que deben saber todos los cristianos llegados a la edad de la discreción. Al tratarse de un asunto tan importante y que afecta a todos, ¿no ha de proceder el Papa con la mayor de las diligencias? ¿Por qué no ha de llamar a su lado a los obispos del mundo entero y, a una con ellos, decidir la cuestión? Fue Vitoria quien decía que el Papa ha de poner en todo la debida diligencia, lo cual le obliga por lo general a realizar precisamente la redacción de determinados artículos de fe en unión con el concilio general[61]. Además, es un hecho que el concilio general sin el Papa (sin estar en armonía

[60] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La posibilidad del Papa hereje. La problemática teológica en las prelecciones de la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: Burgense 37 (1996) 439-507; *Utrum per crimen haeresis non sit Papa caput Ecclesiae. La problemática teológica en el siglo XVI según los comentarios de Juan de Guevara* : La Ciudad de Dios 209 (1996) 77-145. *Sobre el crimen de herejía en la cabeza visible. La problemática teológica en los comentarios impresos de la Secunda Secundae de P. de Aragón y D. Báñez*: Anales Valentinos 45 (1997) 155-203.

[61] "Et dico. Secundum qualitatem materiae papa adhibet concilium vel saltim virorum doctorum consilium. Nam si res de qua agitur facilis sit cognitu et non sit in ea magna controversia, sufficit in ea habere sententiam virorum sanctorum et apparentia ex scripturis. Si autem res sit gravis et in qua sint difficultates *grandes* in quibus viri boni et docti dubitant

con él) no puede definir la fe[62]. Por supuesto, tampoco proceder a redactar artículo alguno de fe.

El siglo XVI no aparecía en sí muy propicio ciertamente para la celebración de un segundo concilio general en tan corto espacio de tiempo. Ya había sido celebrado uno, el de Letrán V entre 1512-1517. Los acontecimientos vividos además por los cristianos en el siglo XV con los obispos congregados en Constanza y en Basilea no invitaban a pensar que la solución de los problemas por los que atravesó la Iglesia inmediatamente después del concilio de Letrán aconsejaran proceder a la reunión de un nuevo concilio general, ya que el mismo podía ser aprovechado para atacar la autoridad suprema del Papa en la Iglesia. Por otra parte, naciones como España, la más importante entonces por cierto en el mapa europeo, mostraba una vitalidad cristiana enorme. Y todo ello se había obtenido sin recurrir a concilios generales. ¿Por qué no se podía obtener entonces lo mismo también en las demás naciones del Norte y del Sur de Europa sin el concilio? Por otra parte, no era por cierto el de España un cristianismo de caminara vuelto hacia el pasado. El mismo miraba de frente al futuro. Sus universidades, sobre todo la de Alcalá[63], constituían un ejemplo de cómo era preciso caminar hacia los tiempos modernos que ya habían aparecido.Y se remarca lo dicho poco ha, que, en la segunda década del siglo XVI, ya se había celebrado un concilio ecuménico, el V de Letrán (1512-1517), quedando en él bien claro que poseía el Papa la autoridad suprema en la Iglesia. Cierto es que el mismo no había condenado el conciliarismo; es decir, la superioridad del concilio general sobre la del Papa. Así las cosas, fue ese mismo año en el que quedó felizmente clausurado el primer concilio del siglo XVI cuando entrega Martín Lutero en Wittenberg sus 95 tesis[64]. A partir de entonces este

---

nec satis patet ex scripturis, tunc opus est congregare concilium. Et tunc in synodo non est imaginandum quod debeat procedere solum via iurisdictionis et ex sententiis patrum sine alia discussione decernere de veritate alicuius propositionis. Nec etiam sufficit committere se praecibus et sperare auxilium Spiritus Sancti quod Deus promisit ecclesiae, sicut nec sufficit mihi ut ego non errem in fide ut mihi revelentur propositiones fidei, sed oportet prius examinare dictas propositiones ex sacris literis, item relationibus et disputationibus virorum doctorum, quo facto et oratione praemissa procedere potest ad determinandum. Oportet igitur ut faciat quod in se est. Non enim datur auxilium speciale nisi in necessitate et quando diligentia humana non sufficit nec potest sufficere". Vitoria, F. de, *Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1.015a*, fol 6v.

[62] De esto se hablará en el artículo siguiente que tratará sobre la infalibilidad.

[63] "Este carácter humanista queda bien marcado en Alcalá con dos hechos fundamentales: el estudio de las lenguas sabias, que cuajó en el colegio trilingue –latín griego y lenguas orientales– y, en la publicación de la políglota en esos idiomas –hebreo, caldeo, latín y griego–, en la que colaboraron los maestros agregados a la Universidad". Urriza, J., *Universidades Españolas. Alcalá o complutense*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 261b.

[64] Texto de las 95 tesis. Cf. Vidal, C., *El caso Lutero*. (Mdrid-México- Buenos Aires 2008) 205-213.

profesor empezará a atacar en particular al Sumo Pontífice. ¿Se iba a abrir otro concilio general por las ideas de un fraile? ¿No podría ello resolverse al gusto de todos y con competencia gracias a la intervención sola del Papa; es decir, sin tener que recurrirse a la convocación de un concilio general?Se le abrió entonces a Lutero un proceso en Roma. El mismo concluyó con la publicación de la bula *Exsurge Domine* del papa León X, de fecha de 15 de junio de 1520. Por supuesto, ella se le hizo llegar al propio fray Martín. Y, ¿qué hizo con la bula recibida el profesor de Wittenberg? La arrojó públicamente a la hoguera el 10 de diciembre de 1520. Así las cosas, no tuvo León X más remedio que excomulgar al que había realizado semejante acción, esperando que el mismo se arrepintiera de lo realizado. Por cierto, entre esos errores de Lutero señalados por la bula papal aparecía el número contado como el 27. Decía él así: "*Cierto es que no está en la mano de la Iglesia o del Papa absolutamente establecer artículos de fe, ni leyes incluso de costumbres y de buenas obras*"[65]. ¿Qué clase de error era éste que se había encontrado entre las obras de Lutero? No lo decía la bula ya que ésta hablaba en general y sin precisar en concreto que allí había errores heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos de los oídos piadosos o bien engañosos de las mentes sencillas, y opuestos a la verdad católica (Cf. DS 1492). Quedó claro con el transcurso del tiempo que este modo de proceder en la Edad Moderna no fue efectivo. Al contrario, fueron las cosas entonces a peor. Los partidarios de Martín Lutero crecían sin cesar. Eran muchísimos los que abandonaban la obediencia al Papa. Apareció una especia de cristianismo nuevo, el protestantismo, frente al viejo, el catolicismo. Muchos bautizados, sobre todo de Alemania, rompieron con Roma. Manifestaron sus deseos de seguir siendo cristianos; pero, precisamente por ser cristianos, dijeron sentirse con la obligación absoluta de dejar de ser católicos. Ellos no reconocían el primado del Sumo Pontífice, así como tampoco reconocían que el mismo fuera infalible en materia de fe y de costumbres.

Pero, ¿le reconocían a él la autoridad para redactar un nuevo artículo de fe? ¿Aceptaban al menos que pudiera redactarlo la Iglesia; es decir, el concilio general? Ya se ha dicho al principio de este artículo cómo se expresó fray Martín en la controversia frente a Eck en Leipzig. Aceptaba él por cierto que un simple laico armado de la Biblia podía redactar un nuevo artículo de fe. Así las cosas, ¿cómo no iba a reconocer esa misma capacidad al Papa o al concilio general con el Papa? Lo nuevo en la enseñanza del profesor de Wittenberg estaba en que Papa y concilio podían equivocarse al redactar un nuevo artículo de fe, colocando como prueba de ello lo ocurrido en los concilios de Constanza, Basilea y Letrán. Los dos primeros habían establecido

[65] "Certum est, in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum seu bonorum operum". DS 1477.

que el concilio (sin el Papa) era superior al Sumo Pontífice, mientras había sostenido lo opuesto el concilio reciente de Letrán V. Podían errar los papas y los concilios al redactar un nuevo artículo de fe; pero, ¿cómo es que dijo Lutero que no puede equivocarse en esta operación un seglar?

Él dice esto sólo de un seglar que va armado de la Biblia. Cuando afirma que pueden errar papas y obispos, lo entiende de quienes actúan sin ésta. En una palabra, que pretende decir que nadie, si actúa desde la Sagrada Escritura que tiene en las manos, puede equivocarse al establecer como obligatorio un nuevo artículo de fe. De esta forma, coloca fray Martín a la Iglesia a un nivel más bajo que al de la Sagrada Escritura. Ésta no puede errar jamás. Puede hacerlo la Iglesia, el Papa y el concilio general. No hay que creer entonces a la Iglesia sin más, por mandarlo ella e imponerlo a todos. Ello se impondrá si lo redactado se corresponde con lo que está a la vista en la Sagrada Escritura. Da por supuesto entonces Lutero que el artículo de fe es una verdad expresa, clara, luminosa, ante la cual nadie puede oponerse ni contradecirla. Sólo la negarían entonces los que no conocen la Sagrada Escritura. En una palabra, los cristianos no necesitarán entonces de la imposición por parte de la Iglesia lo que han de creer y no han de creer. Sobra en consecuencia toda discusión sobre si es la Iglesia o el concilio general quien ha de imponer obligatoriamente a todos un nuevo artículo de fe. Es que esto sobra debido a que, por sí solos, carecen ellos de semejante autoridad. Las verdades de fe las impone sólo la Sagrada Escritura.

Antes de que se abriera por fin el segundo concilio general del siglo XVI, el de Trento (1545-1563), se vivieron entre los bautizados momentos de desorientación hasta el punto de poder no saber con precisión qué debían creer de hecho. Se reconocía por todas parte que había que dar cuanto antes un golpe de timón y encauzar a continuación con rapidez el rumbo por el que habían de caminar los bautizados todos; pero, ¿era posible realizar esto cuando precisamente el capitán del barco dormía o se ocupaba de asuntos más de naturaleza humana que divina, preocupado principalmente por enriquecer a sus nepotes, incluso a los hijos propios, y por desvivirse por la política y por el embellecimiento material de Roma, cuando no escandalizaba él a todos con una vida incluso depravada. ¿Qué futuro les aguardaba así las cosas a los cristianos si, en estas circunstancias, se le ocurría al Papa convocar un segundo concilio general?

Los contrarios a Roma deseaban ciertamente que esto sucediera y pedían con insistencia que fuera convocado el concilio. ¡Qué ocasión más oportuna ciertamente para acabar de una vez por todas con el papado, con la autoridad suprema del Papa! Los católicos lo deseaban por supuesto; pero no lo veían como muy posible en los próximos años. Era preciso arreglar antes muchas

cosas. Por otro lago, ¿qué Papa se atrevería a lanzar piedras contra su propio tejado? ¡Sólo un milagro podría facilitar que apareciera al fin un Papa que supiera guiar con acierto la barca de Pedro en la travesía de un concilio general en un mar tan agitado?

Escribió a este respecto el historiador alemán Ludwig Hertling: "*Acaso sea Paulo III, uno de los hombres mas inteligentes que han ocupado la silla de san Pedro.* […] *Excelente conocedor de los hombres, era un maestro en el arte de descubrir las personas de valía y situarlas en su puesto debido* […] *Como papa tenía un defecto: una excesiva preocupación por su familia. En esto se movía aún en la órbita de los Róvere y de los Borja*. […] *Paulo III empezó la reforma* [la suya] *por el punto de donde había venido todo mal, o sea el colegio cardenalicio. Sus nombramientos de cardenales causaron sensación.* […] *El colegio en pocos años volvió a ser lo que debía haber sido siempre: un espejo de talento y méritos, de ciencia y de santidad de vida, de visión política y de afanes pastorales. La convicción* [de los católicos] *de que un concilio y solo un concilio podía poner remedio a la situación, procedía del período conciliar del siglo XV. Pero el Papa debía atender a que no se repitieran los sucesos de Pisa, Constanza y Basilea y a que el concilio no acabara irrogándose la suprema autoridad en la Iglesia.* […] *Una vez que el Papa se hubo instruido a fondo* [en la situación de Alemania […], *envió a Vergerio* [nuncio en Viena] *a visitar a los príncipes alemanes para invitarles al concilio, que debía celebrarse en Mantua.* […] [Surgieron muchas dificultades, pero,] *finalmente, el año de 1544 Carlos V y Francisco I resolvieron sus diferencias* […], *y así el 13 de diciembre de 1545, más de diez años después de la primera convocatoria, pudo inaugurarse solemnemente* [el concilio en Trento]" [66].

Y el concilio general de Trento obtuvo un éxito aplastante. Pocos fueron los que, al principio, acudieron a la ciudad alpina. Fue larga también su duración. Hubo de ser suspendido el mismo en dos ocasiones. Por cierto, ¿se estableció algún artículo nuevo de fe allí? ¿No había manifestado públicamente unos años antes Domingo de Soto en 1536 que podría redactarse en el concilio venidero el de la presencia real de Cristo en la Eucaristía?[67] A este respecto debe decirse que, entre los decretos de Trento, no aparece expresamente la obligación universal de saber la verdad de la presencia real. ¿Había por otra parte necesidad de que se impusiera? Ello podía hacerse; pero no era absolutamente algo necesario en cuanto ya había impuesto el concilio IV de

[66] HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*. (Barcelona 1981) 331-334.

[67] Sobre la posible redacción de un nuevo artículo, el de la presencia real, puede verse, si se desea, mi artículo: *Domingo de Soto y los nuevos artículos de fe* [BENAVENT VIDAL, E..-MORALI, I. (Edd.) *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Karl Josef Becker S. J.* (Valencia. Ed. Primolibro 2003) 49-72].

Letrán a todos la obligación de comulgar al menos por Pascua (cf. DS 812). Por supuesto, para comulgar como debe hacerse, es preciso saber que Cristo está realmente presente en la Eucaristía. Estando así las cosas, ¿constituía entonces una verdadera necesidad declarar esta verdad como artículo nuevo de fe? No descarto yo aquí que hubiera sido muy conveniente declarar esa verdad como nuevo artículo de fe debido a que era rechazada por casi todos los que, en pleno siglo XVI, rompieron con Roma. Sabido es sin embargo que, pese a su forma de entender la Eucaristía, mantenía Lutero la verdad de la presencia real.

Si se hubiera declarado como artículo de fe en Trento la Sagrada Eucaristía, ¿no se habría contradicho cuanto había enseñado Santo Tomás en la Suma Teológica? Tales son sus palabras escritas: "*Se pueden considerar en el sacramento de la Eucaristía dos cosas. Es una a saber que es un sacramento. Y tiene éste la misma razón que los otros efectos de la gracia santificante. El otro es el contenerse milagrosamente allí el cuerpo de Cristo, incluyéndose así ello bajo la omnipotencia, como quedan incluidos también todos los demás milagros que se atribuyen a la omnipotencia*"[68]. Aquí salta a la vista que el Aquinate habla de que no puede ser la Eucaristía un artículo de fe viejo; es decir, un principio propio de la fe; pero, en modo alguno, se negaría éste a aceptar que pudiera la Iglesia elevar esta verdad directamente revelada por Dios a la categoría de artículo nuevo de fe, debiendo ser ella un día sabida por todos los llegados a la edad de la discreción, por haber sido redactada como artículo nuevo de fe.

Todo cuanto realizó el concilio general en Trento en armonía con el Papa, ¿no pudo haberlo realizado también sin el concilio general? Aquí se dirá que el Sumo Pontífice debe obrar en cuestiones pertinentes a la fe y a las costumbres siempre con la debida diligencia. Y es verdad que hay asuntos que requieren más o menos diligencia. Lo que se jugaba la Iglesia en la primera mitad del siglo XVI por efecto sobre todo de la aparición del protestantismo y por su celeridad en su propagación era algo muy decisivo. Una elemental prudencia no aconsejaba que ello fuera tratado por el Papa a solas sin el concilio general. Tampoco se puede olvidar que quienes no querían permanecer en la Iglesia de siempre por entonces aducían como motivo principal de su actitud no aceptar la autoridad del Papa. Al principio habían dicho ellos de una o de otra manera, es cierto, que aceptarían lo que dijera el concilio general. Al parecer advirtieron ellos muy pronto que se habían precipitado, que convenía dar marcha a atrás de inmediato, que no podían comprometerse a aceptar sin

[68] "In sacramento Eucharistiae duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; et hoc habet eamdem rationem cum aliis effecticus gratiae sanctificantis; aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnippotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnippotentiae attribuuntur". II-II, q. 1, a. 8 ad 6.um.

más ni más lo que decidiera el concilio, ya que podía dar él la razón al Papa y quitarla a los protestantes. Y al parecer esto ya lo debió entrever fray Martín en 1519; es decir, durante la controversia pública tenida con Juan Eck. Fue precisamente entonces cuando dijo que aceptaría lo que dijera el concilio juntamente con el Papa si era algo que coincidía con la Sagrada Escritura.

¿Cómo se comportó Trento a la hora de presentar la fe a todos? Escribió L. Hertling: "*Su primitivo objeto, la reconciliación con los protestantes, no fue conseguido; pero en su alcance rebasó ampliamente este fin, impuesto por las circunstancias. Su obra principal consiste en haber arrojado luz sobre muchos problemas de la fe. A partir del concilio todo el mundo tuvo que contestar a la pregunta de si quería ser católico o no. No era ya posible mantenerse en una vacilante neutralidad, como tampoco lo era arreglarse un credo peculiar y personal. Además, la profundidad religiosa y la potencia teológica de los decretos del concilio de Trento constituían una palmaria demostración de que en modo alguno podía hablarse de una decadencia espiritual en el seno de la Iglesia. La marcha seguida desde el apogeo de la escolástica, desde santo Tomás y san Buenaventura, había sido en sentido ascendente. De este modo el concilio vino a fortificar la confianza de los católicos en el magisterio eclesiástico y en la jerarquía*"[69]. En una palabra, no pretendía Trento imponer una nueva obligación, un nuevo artículo de fe. Tampoco quería discutir. Quería mostrar simplemente qué era lo que siempre se había enseñado. Y le interesaba a él tanto la verdad que nunca quiso señalar con su nombre a los que mantenían doctrinas contrarias a las del catolicismo. Adoptó la actitud del que habla simplemente y con claridad, dejando a cada cual la responsabilidad ante Dios de compartir lo que se tenía que aceptar, no tanto desde la imposición, sino desde la corrección y la verdad. Trento juzgo suficiente el exponer clara y convincentemente la verdad.

Y los católicos, con el Papa a la cabeza, se arriesgaron en aquellos años del pontificado de Paulo III. Confiados en la providencia de Dios acometieron los trabajos del concilio. Al final se obtuvo, como aquí ya se ha dicho, el éxito. El prestigio de los protestantes quedó en entredicho. Habían dicho éstos que acudirían al concilio y que se someterían a él. Confiaban algunos que los obispos se opusieran tenazmente al Papa una vez en Trento. Ocurrió al revés. En aquel concilio hablaron todos con libertad. Impresionó al mundo entero sobremanera la unidad en el seno de los dirigentes de la Iglesia católica: los obispos. ¿Qué habría ocurrido si, en aquellas circunstancias, hubiera optado el Papa por tratar de imponer él solo las enseñanzas de siempre a golpe de redacciones de artículos de fe, a base de actos de autoridad, etc. A este respecto me parece oportuno llamar la atención sobre el papa Paulo IV

[69] HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*. (Barcelona 1981) 346.

(† 1558). Pensaba éste que se bastaba solo para implantar la reforma en el catolicismo.

Acertadamente escribió Hertling: "*Paulo IV contaba setenta y nueve años cuando fue elegido. Le parecía un milagro que él, que nunca había deseado la tiara, a quien nadie quería y ante quien todos temblaban, aun los más celosos, hubiera sido nombrado papa pasando por encima del veto del emperador, y ello agravó todavía la conciencia que tenía de su poder. Por lo demás, siempre había abrigado el más alto concepto de la dignidad y poderío del papado.* […] *En la esfera eclesiástica Paulo IV fue el riguroso partidario de la reforma que siempre había sido. Sus nombramientos de cardenales fueron hechos todos teniendo en vista este objetivo* […]. *Manejó la inquisición con la misma extremosidad que en todo demostraba. Hasta hizo encarcelar al cardenal Morone, de cuya fidelidad a la Iglesia nadie podía sensatamente dudar, por sospechas de herejía.* […] *Paulo IV es uno de aquellos hombres para los cuales fue una desgracia alcanzar la cumbre. Como fundador de una orden y como cardenal había prestado servicios extraordinarios, y acaso hubiera sido venerado como santo; como papa, defraudó casi todas las esperanzas*" [70]. Ciertamente, en todos los años en los que este Papa rigió la sede de Pedro no se molestó por reabrir el concilio. Pensaba que todo lo podía resolver él a solas, con órdenes y disciplina. El concilio marchaba según su opinión demasiado lento.

Desde que se ha comenzado hablando aquí del primado del Papa se ha venido mostrando que la obligatoriedad necesaria de las verdades de fe depende en último término del que posee la autoridad suprema en la Iglesia. Ya se ha mostrado antes cómo Francisco de Vitoria se empecinaba al parecer en su tiempo en que tenía que mostrar a todos la existencia del primado en el Papa. Posiblemente, se le contestaba (quizás desde la misma Universidad de Salamanca) que, en los tiempos que corrían (afectados por las desviaciones del protestantismo), no resultaba conveniente sacar a la luz pública esta verdad del primado. Lo que era en sí mejor, podía ser por entonces enemigo de lo bueno. Ningún cristiano tenía entonces obligación de saber que el Papa era el primado en la Iglesia. Los tiempos que corrían no eran propicios para abrir una discusión al respecto, la cual podría provocar una desunión entre los católicos. Urgía por entonces reunir las fuerzas de todos en defensa de concretas verdades negadas. Ya habría tiempo después para plantear en tiempos más tranquilos la verdad del primado en la Iglesia. Y las cosas eran así además debido a que, por entonces, no era conveniente hacer aparecer algo que correspondiera al Papa en primera página.

[70] HERTLING, L., *Ibidem*, 342.

Así las cosas, conveniente era no hacer uso para nada, si ello era posible, de la cuestión concreta de a quién le correspondía en último término la suprema autoridad en la Iglesia, si al Papa o al concilio general. Todos los católicos aceptaban que la autoridad suprema de la Iglesia se hallaba en el concilio general cuando actuaba en armonía con el Papa. Era aceptado por todos que lo decido por el concilio y el Papa debía ser aceptado como infalible, sin asomo de duda. Desde este fundamento se pensó que se podía enseñar a todos cuál era la fe de la Iglesia, podían quedar remediados los errores, era posible guiar a todos hacia la verdad, ayudarlos eficazmente en un camino lleno de dificultades, traer claridad donde reinaba antes oscuridad y perplejidad. Además, recorrer este camino sin servirse del apoyo de la autoridad fiándolo prácticamente todo a la fuerza del razonamiento y del diálogo, a la convicción y a la verdad sin más, podía ser sin embargo muy enriquecedor. Podía conducir a profundizar en la verdad de la infalibilidad.

Y llegaron los tiempos tranquillos; es decir, esos tiempos donde lo que antes era muy complicado de realizar se había tornado asequible e incluso fácil. Trento unió estrechamente a los obispos con el Papa. Allí no hubo discusión alguna sobre si los obispos eran o no eran superiores al Papa. Unos y otros dieron ejemplo de unión y colaboración. Se necesitaban los unos a los otros. Se preocuparon, y tal era el espíritu de Trento, de que por encima de todo debía primar la salvación de las almas. Y este clima de unión y colaboración fue el que hizo posible que el siguiente concilio, el posterior a Trento, el Vaticano I, hiciera algo de veras decisivo, definir como de fe estas dos verdades: el Primado papal (DS 3064) y la infalibilidad del Sumo Pontífice (DS 3074).

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 99-166

San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

Gabriel María Verd Conradi, S.J.

San Ignacio de Loyola es uno de los místicos a los que se ha atribuido a lo largo de los siglos la paternidad del soneto religioso más conocido en el mundo hispánico, el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Este artículo se enmarca en una serie de estudios monográficos sobre el Soneto, en los que se investigan, entre otras cosas, las diversas atribuciones que se le han dado a lo largo de la historia, y entre ellas está la del santo de Loyola. Por tanto, no pretende defender la autoría de San Ignacio sino 1) hacer un relato de la historia del Soneto respecto a él, 2) mostrar su relación con la poesía y 3) la afinidad de la espiritualidad de San Ignacio con el puro amor de Dios que se refleja en sus versos. Aunque en realidad no fuera su autor, como diré al final.

I. HISTORIA DE UNA ATRIBUCIÓN

Manuscrito 2100 de la Biblioteca Nacional de Madrid

Contiene el Soneto, atribuyéndoselo a San Ignacio. Se trata de un «cancionero napolitano del último tercio del s. XVII, y otros poemas posteriores […] Muchos poemas están datados: 1689, 1707, 1719, 1728, etc. […] Parece una copia de un criado del duque de Medinaceli, hecha en 1729 (f. 455v) y en 1685 (f. 275)»[1]. Es, pues, un manuscrito tardío, en parte un siglo posterior a la primera impresión del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que es de 1628[2], pero eso no afecta a las composiciones

[1] *Cat. mss. BN*, I, p. 141, p. 145, n. 34. Véase también *Inventario mss. BN*, IV, p. 1, 3.

[2] En la obra *LIBRO | INTITVLADO | VIDA DEL ESPIRITV | Para saber tener oracion y v | nion con Dios. Sacado de la ex | periencia de lo Santos que en | la contemplacion echaron mas | hondas rayces. Sea para ma | yor gloria de Dios, y | prouecho de las almas. | COMPVESTO POR | el Doctor D. Antonio de Rojas | Presbytero y natural de Madrid. | En Madrid en la Emprenta Real. | Año M. DC. XXVIII*. El único ejemplar que se conocía de esta

no fechadas, pues la recopilación se hizo sobre copias de diversas épocas anteriores.

Lo que sí tiene interés es que se trata de un cancionero napolitano, pues la vinculación del Soneto con Italia fue notable. Es el país del que se conocen por ahora más manuscritos de nuestro Soneto y el primero que —en 1640— lo atribuyó a San Francisco Javier[3].

El título del códice, en un óvalo (dentro de un dibujo que parece reproducir una escena mitológica de Medusa) dice: *Poëssias varias. manoscriptas compuestas Por diferentes Autores*. Está numerado a lápiz y solo en el recto. Consta de 477 folios. Encuadernación holandesa con lomo de piel granate sin rotular. Contiene, mezcladas, poesías españolas e italianas, pero nuestro Soneto puede proceder de una copia italiana, pues en el título dice *Ignazio*. El Soneto está en el f. 86v y dice así:

Soneto de San Ignazio de Loyola

Nò me mueue mi Dios para quererte
el Cielo que me tienes prometido;
***ni el Infierno de todos** tan temido*
para dejar por esso de ofenderte.

Tu me mueues Señor! mueueme el verte
Clauado en essa Cruz, y escarnezido.
*mueueme **el verte con crueldad** herido*
mueuenme tus afrentas, y tu muerte.

Mueuueme en fin, tu Amor de tal manera
que aunque nò hubiera Cielo, Yò te Amara,
y aun que nò hubiera Infierno, te temiera.

Nò me tienes que dar por que te quiera
por que si quanto espero, nò esperara
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

He marcado con negrita los cambios más importantes respecto al texto tradicional. En el verso 3: *Ni el infierno de todos tan temido*, en lugar de *Ni me*

obra, que se hallaba a principios del siglo XX en la antigua Biblioteca de San Isidro de Madrid (después de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central), está desaparecido, pero se conservan su reediciones de Madrid 1629 y 1630. A pesar de su pérdida, contamos con descripciones de esta edición, hechas por diversos estudiosos que escribieron sobre ella, a partir de su descubrimiento en 1911 por el carmelita GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1914, III, p. 155, nota 3. El título está tomado de RESTREPO 1933, p. 181-182, pues es el único que hace una descripción técnica de la portada, aunque fuera en una revista colegial.

[3] VERD 2001, p. 3608; más amplio, en VERD 2008a, p. 488.

mueve el infierno tan temido. Este nuevo verso tiene fuerza, pero perjudica la marcha del Soneto, porque falta el *me mueve*, que es el término dominante y recurrente, el hilo que atraviesa y da unidad a las tres primeras estrofas.

En el verso 7: *Muéveme el verte con crueldad herido*, en lugar de *Muéveme el ver tu cuerpo tan herido*. La variante es un endecasílabo con acentos en 1.ª, 4.ª y 8.ª, mientras que el verso tradicional, con acento en la 6.ª, es más suave y melodioso. Las palabras *con crueldad* tienen fuerza, pero descriptiva; debería ser *tan cruelmente*, pero no cabe en el verso. Por lo que tienen menos eficacia que el *tan herido*, una expresión más enfática siendo más sencilla.

También se puede señalar *en essa cruz* del verso 6, en lugar de *en una cruz*. El segundo sintagma es más corriente, pero el primero es también muy habitual y su uso llega hasta nuestros días. Supone que el Soneto se está recitando delante de un crucifijo. Por eso *en una cruz* es una expresión más universal y preferible. Así, el Soneto se puede recitar pensando en el Calvario.

El verso 12 dice *Nò me tienes que dar por que te quiera*. El *por que* separado podría tener un sentido final: *para que te quiera,* en lugar del causal *porque te quiera*. Pero hay que descartarlo, pues la división del *porque* era muy frecuente entonces, como se puede ver en el verso siguiente: *Por que si quanto espero, nò esperara*, también separado y ciertamente causal. Fijémonos también en el *aun que*, separado igualmente, del verso anterior.

El verso 13 dice *Por que si quanto espero, nò esperara*. Hoy se suele decir *Pues, aunque lo que espero no esperara*, pero la primera expresión es la corriente en los manuscritos antiguos, está cerca del original y es más clara en la manifestación de la esperanza, mientras que lo que se dice hoy se debe al pulimento anónimo que ha sufrido el Soneto a lo largo de los siglos.

János Nádasi (1657)

El manuscrito anterior no nos da la fecha del texto del Soneto que atribuye a San Ignacio. El traslado al códice de las poesías se hizo, al parecer, en dos etapas, en 1685 y 1729, y no sabemos de cuándo es el texto del Soneto que tuvo a la vista el copista.

La primera atribución impresa y fechada al santo de Loyola se encuentra en una obra que publicó en 1657 el jesuita húngaro János (Juan) Nádasi[4]: *Pretiosae occvpationes morientivm in Societate Iesv. Avtore Ioanne Nadasi eivsd. Soc. Iesv. Romae, Typis Iacobi Antonij de Lazaris Varesij, Anno MDCLVII*. En España hay un ejemplar en esta Facultad de Teología S.J. de Granada y en el Santuario de Loyola.

En el capítulo XLI y último de esta obra, dedicado a las oraciones para

[4] En Verd 2007a se trata monográficamente sobre Nádasi y el *No me mueve*. Se puede acudir a ese artículo para los detalles.

disponerse a una buena muerte, se encuentra una traducción latina en prosa del *No me mueve, mi Dios, para quererte* (p. 312, n. 12). Pero lo novedoso para nosotros es que en una nota impresa en el margen izquierdo de la página, junto a la versión del Soneto, dice Nádasi: *Est S. Francisci Xauerii ex hymno Hispanico ferè ad verbum:* ***vel, vt alii aiunt, S. P. Ignatii*** («Es de un himno español de San Francisco Javier, casi a la letra; *o, como otros dicen, del Santo Padre Ignacio*»). El mismo texto se puede encontrar en la edición de Tyrnaviae 1753, p. 388, que se encuentra en la Universidad de Budapest[5].

La atribución a San Francisco Javier era la común en el siglo XVII, y está atestiguada al menos desde 1640 en una obra espléndida del músico Domenico Mazzocchi (1592-1665)[6]. Pero el P. Nádasi también se hace eco de la atribución a San Ignacio.

Tres años después el P. Nádasi publicó otra obra, también en Roma, *Divrnum Divini Amoris, siue Divini Amoris Dies Avrevs In horas & occupationes varias Ejusdem Divini Amoris* […] *distributus. Romae, Typis Varesij, 1660*[7]. La traducción del Soneto al latín se encuentra en la p. 199, en el n. 13, dentro del capítulo XIX, *Hora Crucifixi Iesu*, capítulo que empieza en la p. 190.

Pero lo importante es que vuelve a aludir a la atribución a San Ignacio con palabras parecidas a las de la obra anterior, aunque no en el margen sino encabezando el Soneto. Dice: *A eodem* [Xaverio, autor de la oración precedente], ***vel (vt alij aiunt) à S. P. Ignatio****, compositae sunt hae amoris divini aspirationes ad Crucifixum, quas ex Hispanico eius hymno reddo ferè ad verbum*. O sea: «Por el mismo [Javier], *o (como otros dicen) por San Ignacio*, fueron compuestas estas aspiraciones de amor divino al Crucificado, que traduzco casi a la letra del himno español».

El curioso lector podrá encontrar este texto en una edición más accesible, la de la Universidad de Praga de 1668[8] (sin contar otra de Praga de 1687 y una checa de 1661), con el Soneto latino y su entradilla en la p. 182.

Hay que saber que, cuando publicó estas obras, Nádasi vivía en Roma

[5] Pues esta obra de Nádasi tuvo una segunda edición en 1753 en su ciudad natal (Tyrnavia en latín, Trnava en eslovaco, Nagyszombat en húngaro; hoy está en Eslovaquia, pero entonces en el Reino de Hungría): *Pretiosae occupationes morientium in Societate Jesu. Authore Joanne Nadasi, ejusdem Soc. Jesu. Olim Romae, Nunc vero Tyrnaviae, Typis Academicis Soc. Jesu, Anno MDCCLIII*. Hay un ejemplar en la Universidad de Budapest, de donde me mandaron unas fotocopias. En las p. 338-339 se reproduce la traducción latina del Soneto español y la importante nota marginal con la semiatribución a San Ignacio.

[6] MAZZOCCHI 1640, p. 9-10: musicalización del Soneto; con la atribución a San Francisco Javier en el índice.

[7] Se trata de una edición muy rara, que me localizaron en Roma, y de la que hay, al parecer, un ejemplar sin portada en el Archivo del Santuario de Loyola. Sobre esta edición, VERD 2007a, p. 19-21.

[8] *Diurnum Divini Amoris, sive divini amoris dies aureus In horas & occupationes varias Ejusdem Divini Amoris nutu imperióque susceptas, distributus: et sanctorum Orationibus,*

(1651-1669), a donde había sido llamado para que se dedicara a la historia de la Compañía de Jesús, particularmente a la continuación de las cartas anuas o *Annuae Litterae* de la Compañía. Lo cual suponía tener a su disposición un material inmenso de fuentes históricas de la Orden, así como su archivo y su biblioteca central. Y que vivía en la Casa Profesa de Roma o Curia generalicia, o sea en el centro de la Compañía de Jesús. En ese ambiente y entre esos materiales había recogido el eco de que el Soneto podía deberse a San Ignacio. Era un eco secundario respecto a Javier, pero consta que existía o coexistía.

Ruremunda (Flandes) (1662)

En 1662 se publicó en el Flandes español una *Vida* de San Ignacio que contiene el Soneto *No me mueve* y lo relaciona con San Ignacio. La obra está escrita en español, es anónima y presenta una serie de interrogantes que intenté abordar a fondo en un estudio anterior[9], por lo que me limitaré aquí a los datos esenciales. Su portada reza así:

> *Epitome de la vida, y mverte de San Ignacio de Loyola, Patriarca, y Fvndador de la Compañia de Iesvs. Dedicado por vn devoto del santo, al Señor Don Fadriqve de Toledo Ossorio, Grande de España, Marquès de Villafranca, Duque de Fernandina, Principe de Montalvan, Conde de Peñaramiro, Marquès de Baldueza, Señor de Cabrera, Ribera, y Matilla de Arçon, Comendador de Valderricote en la Orden de Santiago, Capitan General de las Galeras de Sicilia, &c. Rvremvnda. En la Emprenta de Gaspar du Pree, Año 1662*.

De esta obra hubo una edición anterior, de 1656, de la misma ciudad e impresor[10], que, sin embargo no contiene el Soneto. La reedición de 1662 es una obra rara fuera de España, no localizada en Europa, ni en los mismos Países Bajos, donde, según la portada, se publicó[11], y con diversas irregularidades, por lo que hay razones para pensar que es una edición pirata,

---

documentis, exemplis, ac depromptis è divina Scritura pijs aspirationibus illustratus; ad orandum mente & voce cum Sanctis. Superiorum permissu. Primùm Romae, Typis Varesij, 1660. Deinde Pragae, Typis Universitatis, in Collegio Soc: IESV ad S. Clem:1668. Se encuentra en varias bibliotecas europeas (particularmente alemanas y austríacas).

[9] Verd 2008b.

[10] *Epitome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola Patriarca y Fvndador De la Compañia de Iesvs Dedicado Al. Ser:mo Leopoldo Guillermo Mi Señor Archiduque de Austria &c. Rvremvnda. En la Enprenta de Gaspar dv Pree. 1656*.

[11] En Holanda solo se ha localizado la edición de 1656, en la Stadsbibliotheek de Amberes y en la Biblioteca Real (Nacional) o Koninklijke Bibliotheek. No esta de 1662, que, según me comunica el bibliotecario de una Universidad de Holanda, es desconocida en su patria.

quizás hecha en España[12]. Contando el primer ejemplar que manejé, con una fotocopia completa, el del Convento de la Madres Agustinas Recoletas de Salamanca[13], en España he localizado media docena de ejemplares[14]. También hay un ejemplar en América, en la Boston Public Library[15].

Para situar esta edición hay que saber que el *Ruremunda* de la portada (*Ramunda* en la aprobación episcopal, *Roermond* en holandés), era la capital del Alto Güeldres (*Opper-Gelre*) o Güeldres español (*Spaans Gelre*), una provincia de la parte de los Países Bajos que estaba entonces bajo la Corona de España, o sea, en el Flandes español (y hoy en Holanda). Por tanto tenía un gobernador nombrado por el Rey de España, Felipe IV en esos años.

Las dos ediciones de la *Vida* de San Ignacio son anónimas, pero en la aprobación eclesiástica dice el obispo de Roermond: «Empeñóse el Excelentissimo Señor Principe de Isenguien Governador y Capitan General de esta Provincia de Gueldres a escrivir la Vida del glorioso S. IGNACIO de Loyola». Y naturalmente se puede averiguar quién era el gobernador de Güeldres en 1656 y en 1662.

Se trata de *Philippe-Balthazar de Gand-Vilain* (1616-1680), que también era *Príncipe de Isenghien*, como decía el obispo en su aprobación. Fue el gobernador (estatúder, en holandés *stadhouder*) del Güeldres español entre 1652 y 1680. He dado el nombre en francés, pues es la forma internacional, ya que entonces los nombres franceses eran habituales en la nobleza flamenca, y su familia estaba muy ligada a Francia (su hijo mayor se casó con una francesa y murió en Versalles, y un nieto suyo fue mariscal de Francia). Sin embargo él estuvo en España, fue muy estimado por Felipe IV, fue caballero de la Orden del Toisón de Oro y se casó con una española, doña Luisa Enríquez de Sarmiento-Salvatierra. En España era denominado *Felipe Baltasar de Gante*. Con esto está dicho todo sobre la identificación del autor de la *Vida* de San Ignacio, pero además está el hecho de que la dedicatoria del libro, en 1656, está firmada por *P.D.G.*, que tiene que ser *Phelipe de Gante* o *Philippe de Gand*.

Ahora bien, parece que no fue suya la iniciativa de incluir el Soneto *No me mueve* en la segunda edición de 1662, pues, como he dicho, es una edición llena de irregularidades, en la que se puede sospechar que no intervino él. Se mantiene la aprobación eclesiástica, que es idéntica a la primera,

[12] VERD 2008b, p. 131-136.

[13] Que había localizado en SANZ HERMIDA 1997, p. 152, dentro del «Catálogo de las obras» del convento.

[14] Hay tres en la Biblioteca Nacional de Madrid, otro en la Biblioteca Pública del Estado de Huesca y un quinto en la Universidad de Salamanca, con esta nota manuscrita, según me comunican: «Es del Collegio de la Comp.ª de Jhs de Salamanca de la Libreria».

[15] *The National Union Catalog*, t. 161, p. 3. Ejemplar que procede del legado que la biblioteca de Boston recibió de George Ticknor (WHITNEY 1879, p. 180).

conservando las referencias al Príncipe de Isenghien y Gobernador y Capitán General de Güeldres como autor de la *Vida*, pero con la particularidad de que la aprobación sigue firmada por Andreas Cruesen, cuando había dejado de ser obispo de Roermond en 1657. Por otra parte se cambian las iniciales del autor de la dedicatoria (y el del dedicado, como hemos visto en las portadas de las dos ediciones), que ya no es *P.D.G* sino *D.C.E.* A este desconocido (que en la portada se autodenomina *por un devoto del santo* y que parece ser español) se puede atribuir la inserción del Soneto en la nueva edición.

Vengamos al Soneto. Esta *Vida* de San Ignacio es conocida por muchos de los que han investigado sobre el Soneto. Está en la última página, sin numerar, enmarcado en una orla[16]. Se reproduce en facsímil al final de Verd 2008b. El texto con su introducción dice así (desarrollando las abreviaturas):

ACTO DE CONTRICION, QVE
dezia San Ignacio de Loyola, Fundador de
la Compañia de Iesus, cada dia
delante de Vn Christo.

No me mueue, mi Dios, para quererte
El cielo que me tienes prometido,
Ni me mueue el infierno tan temido
Para dexar por esso de ofenderte.

Tu me mueues, Señor, mueueme el verte
Clauado en essa Cruz, y escarnecido;
Mueueme el ver tu cuerpo tan herido,
Mueuenme tus afrentas, y tu muerte.

Mueueme en fin tu amor, en tal manera,
Que aunque no hubiera cielo, yo te amara;
Y aunque no huuiera infierno, te temiera.

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

El texto no presenta anomalías. Es muy perfecto para su época, de modo que se parece mucho al que se ha hecho canónico con el transcurso de los siglos. En el epígrafe se habla de *Acto de contrición*, cuando hoy esperaríamos más bien un «acto de puro amor divino», pero tal epígrafe era corriente en su época. Es de notar que se dice que San Ignacio lo rezaba cada

[16] También se reproduce en *Mon. Xav*., I, p. 934-935.

día «delante de un Cristo», lo que consuena con la variante *en essa Cruz*, texto muy corriente entonces, como hemos visto. Sugiere que el orante está delante de un crucifijo, que es lo que se dice que hacía San Ignacio.

Pero lo más relevante para nuestro intento es que, si no hace a San Ignacio autor del Soneto, lo relaciona estrechamente con él, ya que dice que lo rezaba *cada día*.

Luigi Carnoli (1687)

Enlazando con Nádasi, la prueba de que existía dentro de la Compañía de Jesús una tradición que atribuía el Soneto a San Ignacio la encontramos en el jesuita boloñés Luigi Carnoli (1618-1693). Quien la defiende con mucha pasión.

En 1687 publicó una vida de San Ignacio titulada *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*. En esta cuarta edición[17] publicó por primera vez el Soneto. Después hubo otra edición, de Venecia 1702, de nuevo con el Soneto y su comentario, igual que en 1687.

Como hemos leído, el autor aparece como Vigilio Nolarci, pero no es sino un seudónimo anagramático de Luigi Carnoli. El autor usó este subterfugio por humildad y por reverencia al santo. En un ejemplar de la Bibliotheek Grootseminarie Brugge (Brujas) se dice en una nota a mano que Carnoli escribió «toda esta Vida de rodillas»[18].

En la última página, ya sin numerar, se empieza diciendo: «In gratia de Diuoti del S. [Santo] piace aggiugnere [sic] vn Atto di perfettissimo Amor Diuino espresso dal medesimo nel seguente Sonetto da lui composto in lingua Castigliana, e per altri voltato nell' Italiana». Como vemos, atribuye el Soneto al «santo» biografiado, es decir, a San Ignacio. A dos columnas tenemos el Soneto en español y en italiano. Dejo la versión italiana para otra ocasión. El español dice así:

[17] En realidad las dos primeras ediciones son un *Compendio*, ambas de Venecia 1680 y distintas. La tercera es una *Vita* (In Cuneo 1682). Pero además hay un *Compendium* en latín, publicado en Viena en 1681, que consta en los ficheros de la Staatsbibliothek zu Berlin, aunque con la nota de haberse perdido en la Segunda Guerra Mundial (al parecer expoliado por los rusos). Más ampliamente sobre estas ediciones en VERD 2004, p. 122, nota 24.

[18] En la página en blanco a la izquierda de la portada nos encontramos con un importante texto manuscrito, en el que se dice: «Sant'IGNATIO scolpite in l'alma mia / Con l'amor di GIESV' quel di MARIA. L'autore di questo libro hà taciuto per humiltà il suo Nome, hauendolo qui posto per Anagramma, et è il Prè [= Padre] Luigi ~~Carnoli~~ [tachado], della Compag.ª di Giesù, quale per riuerenza di questo gran Santo, hà scritto tutta la pñte [= presente] Vita ginocchioni».

Nò me mueue, mi Dios, para quererte
El Cielo, que me tienes prometido
Ni me mueue el Infierno tan temido
Para dexar por esso de ofenderte.

Tu me mueues, Sennor; mueueme el verte
Clauado en essa Cruz, y escarnecido;
Mueueme el ver tu Cuerpo tan herido;
***Mueueme** tus afrentas, y tu muerte.*

***Mueueme al** tu amor en tal manera;*
Que aunque nò huuiera cielo, yo te amara;
Y aunque nò huuiera Infierno, te temiera.

No me tienes que dar por que te quiera;
Que aunque quanto espero, nò esperara,
Lo mismo, que te quiero, te quisiera.

Esta versión no tiene variantes que se alejen del texto común, aunque sí varias erratas, explicables en un extranjero. Primero los dos *Mueueme* en negrita, por poner el verbo en singular. Pero lo más importante es que a los versos 9 y 13 les falta una sílaba. En el noveno por suprimir el inciso: *Muéveme, en fin*; aparte de que, con el *al*, las palabras *tu amor* dejan de ser sujeto y la frase es incorrecta. Por otra parte, en el verso 6 tenemos «essa Cruz», y en el 12 el «por que» está separado, igual que en el ms. 2100 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ya comentado.

Pero lo que nos interesa es la firme defensa que hace a continuación el P. Carnoli de la autoría de San Ignacio, que copio y traduzco en una nota:

> «Non s'è mai recato in dubbio, che S. Ignatio fosse l'autore di questo Sonetto; mentre tale per più d'vn secolo n'è stata la traditione, corroborata dall'argomento, considerandolo sentimento, e massima così propria del Santo, e da lui sempre così felicemente insegnata; e dall'essersi applicato egli da giouinetto a verseggiare, com'è noto, in quell'idioma; la proprietà, e pulitezza del quale imparò per lo studio fattoui ex professso, giusto al quì detto in suo luogo; e per essere lungamente vissuto nella Real Corte di Castiglia, doue quello fiorisce. Tutto ciò, convien dire, fù ignoto a chi hà tradotto in latino, e stampato in Germania il medesimo Sonetto, con attribuirlo ad altro Santo; di cui però non si troua che mai dilettasse comporre versi; o che per educatione, o per istudio si procacciasse la fauella Castigliana; ma ben sì

> apprese, come apparisce dalle sue lettere, la Portoghese per lungo conuersare con huomini di quella natione; giache la materna in entrambi era molto diuersa»[19].

Los puntos esenciales de esta ardorosa defensa son los siguientes:

1) *Que nunca se ha puesto en duda que San Ignacio fuese el autor de este Soneto, y que ha sido una tradición durante más de un siglo*. O sea desde antes de 1587. Si San Ignacio murió en 1556, la tradición casi empalmaría con su vida. Pero la frase es inverosímil, pues la primera edición que se conoce del Soneto es de 1628, y la primera atribución al santo es la de Nádasi en 1657, el cual además se presenta dubitativo. Pero la afirmación del P. Carnoli sí nos indica que esa era la convicción en el ambiente en que se movía, ambiente en el que se tenía por una tradición muy antigua.

2) Añade Carnoli que el amor a Dios desinteresado del Soneto era muy propio de San Ignacio. En lo que tiene toda la razón, y lo veremos en la tercera parte de este estudio.

3) También dice que San Ignacio era poeta. Al menos escribió poesías, como también veremos.

4) Afirma que la lengua materna de San Ignacio y de San Francisco Javier era la vascongada. Sin embargo consta que el Apóstol de Oriente nació en el Castillo de Javier[20] y es sabido que la lengua que se hablaba entonces en el Castillo y en la Villa de Javier era el castellano[21]. A favor de San Ignacio, dice

---

[19] Traducción del texto italiano: «Nunca se ha puesto en duda que S. Ignacio fuese el autor de este Soneto, sino que tal ha sido la tradición durante más de un siglo, corroborada por el tema [del soneto], que ha sido considerado como un sentimiento y una máxima muy propios del Santo, que siempre lo enseñó así con mucho éxito. Además, como es bien sabido, se dedicó desde muy joven a componer versos en ese idioma [el castellano]. Pues lo aprendió con propiedad y pulcritud por medio de estudios hechos ex professo, como justamente aquí se dice en su lugar. Y también por haber vivido largo tiempo en la Corte Real de Castilla, donde florece esta lengua. Todo esto —conviene decirlo— lo ignoraba el que tradujo este mismo Soneto al latín, y lo imprimió en Alemania, atribuyéndoselo a otro santo [San Francisco Javier]. Del que no se sabe que nunca fuese aficionado a componer versos, o que por educación o por estudio llegara a adquirir la lengua castellana, mientras que sí aprendió bien, como aparece en sus cartas, la portuguesa, gracias a su trato prolongado con hombres de esa nación. Pues la lengua materna de ambos [de Ignacio y del otro santo, Javier] era muy distinta [de la castellana].» Sobre la lengua de uno y otro santo no estaba muy enterado el P. Carnoli, como vamos a ver en seguida.

[20] SCHURHAMMER 1992, I, p. 13.

[21] Está en prensa en la revista Príncipe de Viana un artículo del que esto escribe sobre este asunto: *El topónimo y la lengua del Castillo de Javier*. Pero el P. Georg Schurhammer, el máximo javierólogo de la historia, ya dice taxativamente: «El Castillo en que él creció [San Francisco Javier] caía en terreno de habla castellana, a pesar de su nombre vasco. Es cierto que se hablaba el castellano en toda la cuenca del Aragón hasta Tudela, y en las estaciones romanas de Liédena y Lumbier, y en los once pueblos más hacia el norte, avanzada extrema de esa lengua, cuyo recinto se llamaba por lo mismo *El Romanzado*» (SCHURHAMMER 1992, I, p. 37).

Carnoli que se esforzó en aprender el castellano y que vivió largo tiempo en la Corte Real de Castilla. Pero en las Vascongadas también se hablaba castellano y el joven Íñigo de Loyola ya conocía el castellano antes de ir de adolescente a Castilla[22]. Pues, aunque San Ignacio y su familia, al contrario que la de Javier, vivía en zona vascohablante (Azpeitia), sin embargo culturalmente y por sus relaciones exteriores eran plenamente hispanohablantes. Todos los Loyola se movían por toda España y sus posesiones[23].

Pero nos interesa sobre todo la defensa que hace Carnoli de la autoría ignaciana frente a la de San Francisco Javier. Lo curioso es que no nombra a este. Carnoli protesta contra «el que tradujo este mismo Soneto al latín, y lo imprimió en Alemania, atribuyéndoselo a otro santo». Este «otro santo» es claramente San Francisco Javier, pues nunca se había dado hasta entonces otra autoría. Y la traducción latina del Soneto, el conocido himno latino *O Deus, ego amo te, / Nec amo te ut salves me*[24], siempre sin excepción ha aparecido bajo el nombre de Javier. Esta versión hímnica latina quizás nació en Alemania[25], y desde 1667 conoció una gran difusión bajo el nombre del gran Apóstol de Oriente gracias a las innumerables ediciones de los devocionarios del jesuita

[22] Un estudio sobre ello, el de Verd 2011. Puede verse también Verd 2004, p. 124-128. Por otra parte, es un hecho reconocido por todos los especialistas que las Vascongadas nunca fueron monolingües. El bilingüismo no era una división horizontal (geográfica, zonal) sino vertical (social y cultural). La división lingüística se daba en las capas de la sociedad, entre una población mayoritaria rural, monolingüe, vascongada, ágrafa, y un estamento minoritario, dirigente, de nobleza y clerecía, notarios, militares y comerciantes, que conocía el castellano y era bilingüe.

[23] Se trata ampliamente en Verd 2011, p. 162-176. Limitándonos a sus padres y hermanos, se puede resumir así: su padre luchó por Isabel la Católica contra Portugal, su hermano mayor, Juan Pérez de Loyola, guerreó por España en Nápoles, donde parece que murió, su hermano segundo, Martín García de Oñaz, combatió por Castilla y contrajo matrimonio en Ocaña (Toledo), Beltrán de Loyola murió en las guerras de Nápoles como su hermano mayor, su hermano Ochoa militó por España en Flandes, Hernando de Loyola emigró a América y su hermano sacerdote, Pero López de Oñaz, hizo tres viajes a Roma, escribiéndose con su familia en castellano, que era la lengua de la documentación de la casa de Loyola en su propia tierra. Con solo el vascuence los Loyola no hubieran podido salir de su provincia. Íñigo, pues, ya conocía el castellano al marchar de adolescente a Castilla. También los antepasados de San Ignacio se movieron por Castilla. La madre de Íñigo vivió en Valladolid, donde su padre era auditor de la Real Chancillería. Su cuñada Magdalena de Araoz, la mujer de su hermano Martín, el heredero, fue dama de honor de Isabel la Católica y se casó en su palacio de Ocaña. Y el hijo mayor de Martín, Beltrán de Oñaz y Loyola, vivió unos años en Sevilla y se casó con una sevillana, por lo que su primogénito, Martín, nació en Lebrija. Etc.

[24] Aunque este himno latino, traducción del Soneto, está muy difundido, se puede leer también en el articulo citado Verd 2004, p. 129.

[25] Sin intentar hacer ahora una historia de este himno, sepamos que las dos primeras ediciones conocidas son germánicas. La primera edición que se conoce hasta hoy es la de Munich 1659 en la segunda edición de la obra de Adelaide de Saboya, Princesa Electora de Baviera (1636-1676): *Orationi divote raccolte da diversi libri spirituali. Dalla Serenissima Elettrice Adelaide Duchessa dell'vna è l'altra Bauiera Principessa Reale di Sauoya. In questa seconda impreßione accresciute e corrette dà ogni errore. Stampate per suo ordine in Monaco* [Munich]. *L'Anno M. DC. LIX*. (Esta obra aparece en italiano porque su autora nació en Turín, aunque desde 1652 vivía en Munich, casada con el Duque de Baviera). La segunda impresión

alemán Wilhelm Nakatenus (1617-1682)[26]. Casi seguro Carnoli, que escribe en 1687, conoció esta traducción latina con su atribución a San Francisco Javier en la obra de Nakatenus y probablemente se refiere a él, pues era mucho más conocido que los editores anteriores del himno latino.

La argumentación de Carnoli contra la atribución javeriana se resume en lo siguiente. San Ignacio conocía muy bien el castellano, porque tuvo interés en conocerlo y porque vivió en Castilla (desde su adolescencia), pero San Francisco Javier conocía bien el portugués y no el castellano. Luego, aunque el Soneto se atribuya a los dos, solo pudo ser de San Ignacio. Pero la conclusión está fundamentada en datos erróneos sobre la lengua de ambos santos. Javier conoció el castellano desde su infancia y el portugués solamente desde que fue destinado a la India.

Pero Carnoli nos interesa no por sus argumentos sino como testigo de una tradición. En 1657 Nádasi había oído ecos de esa tradición ignaciana. En 1687 Carnoli nos testifica que esa tradición seguía viva, que en su entorno se creía que el Soneto lo había escrito San Ignacio y que esa creencia tenía más de un siglo de antigüedad. Había una tradición. Y vamos a ver que se mantuvo hasta el siglo XVIII, con ecos que llegan al siglo XX.

Pietro Ansalone (1701)

El P. Pietro Ansalone nació en San Severino en 1633, entró en la Compañía de Jesús el 18 de junio de 1651, fue profesor de humanidades y de filosofía, rector en Lecce y en Capua, y predicador en Nápoles durante 40 años, hasta su muerte en la misma ciudad en 1713.

En 1701 publicó la siguiente obra sobre los Ejercicios Espirituales:

> *Esercitii Spirituali, Overo Sollievo all' esercitante, A cui si porgono utili discorsi sopra di alcune meditationi di S. Ignatio. Coll' aggiunta di otto Istruttioni per le Religiose Claustrali. Opera del P. Pietro Ansalone Della Compagnia di Giesù. In Napoli, M.DCCI. Nella nuova Stampa di Domenico-Antonio*

conocida de este himno es la que hizo en 1661 en la Imprenta Imperial de Viena el barón austríaco JOACHIM AB ET IN WINDHAG (= Johann Joachim Entzmüller, 1600-1678), *Medulla sacrarum precationum.*

[26] Wilhelm Nakatenus elaboró un devocionario en el que aparecía la traducción del Soneto como de San Francisco Javier, devocionario que hasta el siglo XX ha conocido cerca de 650 ediciones en distintas lenguas. Se trata del *Himmlisch Palm-Gärtlein*, aparecido por primera vez en 1662, aunque algunas de las primeras ediciones en alemán están perdidas. En todo caso, en la cuarta, de Colonia 1668, se traduce el himno al alemán bajo el nombre de Javier. Pero un año antes, en la primera edición latina, *Coeleste Palmetum* (Colonia 1667), ya aparecía el himno *O Deus, ego amo te* bajo el siguiente encabezamiento: «Affectus amantis animae in Deum hominem pro nobis crucifixum, S. P. Francisci Xaverii».

Parrino a Strada Toledo, all' Insegna del Salvatore.

Es una obra muy rara, pues, aunque la cita Sommervogel, hasta el presente solo la he encontrado en todo el mundo en el Seminario Diocesano de Orihuela. Además este ejemplar procede de los jesuitas de Alicante, según una nota manuscrita en la portada y en la anteportada: «Es del Colegio de la Comp.ª de Jhs de Alicante». En la p. 315 se ofrece una traducción al italiano del Soneto, que dice así (con una retraducción al español en una nota):

Sonetto

Signor non t'amo, perche in alto ergesti,
Il Ciel, per meta de' sospiri miei.
Non temo te, perche in perpetuo i rei
Condanni a luoghi tenebrosi e mesti.

T'amo, perche morir per me volesti:
T'amo, perche Dolcezza, e Bontà sei.
Temo te, perche temo i falli miei,
Temo quei, perche sono a te molesti.

Temo la Maestade, amo il tuo Amore:
T'amerei, gisse in nulla il Ciel promesso:
Gisse in nulla l'Inferno, aurei timore.

Non hai mercè, che darmi, onde da presso
Ti segua amando e riamando il Core?
Togli ogni speme, ei seguirà te stesso[27].

En 1721 esta obra reapareció incluida en la edición de las *Opere spirituali* de Ansalone, y, por consiguiente, también con el Soneto[28]. Las variaciones ortográficas son mínimas, como *avrei* por *aurei*.

[27] El texto tiene algunas formas arcaicas, como *gisse*, imperfecto de subjuntivo del verbo arcaico *gire* 'ir'. O *ei* en el último verso, que es *egli* 'él'. Propongo esta traducción literal: «Señor, no te amo porque has levantado en alto / el Cielo como meta de mis suspiros. / No te temo, porque perpetuamente a los reos / condenas a lugares tenebrosos y tristes. // Te amo porque quisiste morir por mí; / te amo porque eres Dulzura y Bondad. / Te temo porque temo mis culpas, / las temo porque te desagradan. // Temo la Majestad, amo tu Amor. / Te amaría aunque quedase en nada [aunque no existiera] el Cielo prometido; / aunque quedase en nada [aunque no existiera] el Infierno, te temería. // ¿No tienes que darme una recompensa, para que de cerca [íntimamente] / el [mi] corazón te siga amando y correspondiendo con mi amor? / Quita toda esperanza, que él [mi corazón] te seguirá a ti mismo». La frase interrogativa quedaría mejor sin la interrogación, como una oración asertiva, más conforme con el original, pero el texto impreso tiene una interrogación.

[28] *Opere spirituali del Padre Pietro Ansalone Della Compagnia di Gesù. Distribuite in due Tomi, come nella seguente pagina si dimostra. Con un breve ragguaglio della sua Vita.* [...]

Conozco más de veinte manuscritos y obras que tienen una traducción del *No me mueve* al italiano, pero ninguno de ellos tiene la presente. ¿Es su autor el mismo Padre Ansalone? Mi juicio sobre esta traducción no es positiva. Mantiene las ideas principales en el primer cuarteto y en los tercetos, aunque algo desmañadamente. Por ejemplo, el verso 9.º, «Temo la Majestad, amo tu Amor», es una contraposición que no entra en el original. Le faltan las anáforas tan eficaces como las repeticiones de *mueve*, que vertebran el original.

Pero el fallo principal está en el segundo cuarteto. Por ejemplo, se habla de temor, ausente en el original español, con un verso como el 12: «Las temo [mis faltas] porque te molestan». Pero el principal error es que se prescinde totalmente del elemento cristológico, de la compasión por los tremendos dolores y afrentas de Cristo. Compárese la traducción italiana de este cuarteto con el original:

Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme el ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

En la versión italiana no aparece nada de esta pasión tan intensa por los dolores de Cristo. Pero la calidad de la traducción no es lo que nos importa ahora. Lo que nos interesa es que el Padre Ansalone atribuye el Soneto a San Ignacio. Lo dice en la entradilla, que transcribo: *Per frutto pratico di questo Discorso dell'Amor di Dio, non dispiacerà al divoto Leggitore ricantar sovvente il Sonetto, que soggiungo; composto dal medesimo S. Ignatio Lojola in Idioma Spagnuolo, e trasportato in Italiano*, «Como fruto práctico de este discurso sobre el amor de Dios, no desagradará al devoto lector cantar a menudo el soneto que adjunto, compuesto por el mismo San Ignacio de Loyola en lengua española, y traducido al italiano». Es un testimonio de que la tradición de que el Soneto lo escribió San Ignacio, tan afirmada por Carnoli, continuaba vigente entre algunos jesuitas italianos.

Termino con un detalle, Pietro Ansalone anima a cantar frecuentemente el Soneto. Lo cual significa que tenía una melodía. Recordemos que el primero que atribuyó el Soneto a San Francisco Javier fue el músico Domenico Mazzocchi (1592-1665). El cual lo musicalizó, aunque no precisamente una traducción italiana sino el original español. O esa musicalización se adaptó

In Napoli MDCCXXI. Presso Domenico-Antonio, e Nicola Parrino. 2 vols. Se encuentra en la Curia Generalicia S.I. de Roma. En el segundo tomo, p. 422, dentro de su obra *Esercizii Spirituali*, se vuelve a publicar la traducción del Soneto al italiano, con la misma entradilla sobre la autoría de San Ignacio.

al texto italiano o hubo otras en la península alpina. Parecería que el Soneto tenía más éxito en Italia que en España.

José de los Reyes, O.F.M. (1711)

Fray José de los Reyes, franciscano, «Lector de Theologia en el Convento de las Llagas de N. S. P. San Francisco de la Ciudad de los Angeles» (o sea Puebla de los Ángeles), como reza en las portadas, publicó un devocionario, *Margarita Seraphica*, que tuvo multitud de ediciones. Veintitrés he llegado a localizar en Puebla y México, entre 1711 y 1856. La importancia de esta obra es que suele recoger el Soneto, atribuyéndoselo bien a San Ignacio de Loyola, bien a San Francisco Javier. Según las ediciones que he podido ver, parece que las más antiguas lo atribuyen al santo de Loyola y las posteriores al Apóstol de Oriente. No es posible consultar, ni necesario citar, todas las ediciones, pero las dos más antiguas que he compulsado, la de Puebla 1711 y la de México 1738, atribuyen el Soneto a San Ignacio. Ambas ediciones están en la Biblioteca José María Lafragua, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, que me ha mandado las fotocopias. Veamos la de 1711, que posiblemente es la más antigua, pues no se dice «reimpresa» en la portada, como es habitual. Además no está paginada, al revés que las otras. La portada dice lo siguiente:

> *Margarita Seraphica, con qve se adorna el alma para svbir a ver a sv esposo Iesvs a la civdad trivmphante de Jervsalen Dispvesta por el P. F. Ioseph de los Reyes, Lector de Sagrada Theologia en el Convento de las Llàgas de N. S. P. S. Francisco de la Ciudad de los Angeles. Que rendido consagra a Iesvs, Maria Ioseph, Ioachin, y Anna, D Ioseph Perez, impresor de libros en dicha Ciudad de la Puebla, en donde se imprimiô, â su côsta con licencia, y se vende en su casa, en la Calle de Cholula, año dt* [sic] *1711*. [301] p., 15 cm.

Contiene el Soneto, sin indicación de página. El texto dice así:

Acto de Contricion.
Del grande Patriarcha Sr S. Ignacio.

No me mueve mi Dios, para quererte
el Cielo, que me tienes prometido;
Ni me mueve el Infierno tan temido
para dexar por esso de ofenderte.

Tu me mueves Señor, mueveme el vérte
Clavado en essa Cruz, y escarnecido.

Mueveme el vèr tu Cuerpo tan herido,
***Mueveme** tus afrentas, y tu muerte.*

Mueveme al fin tu amor en tal manera,
que aunq[ue] *no huviera Cielo, yo te amâra,*
Y aunque no huviera Infierno te temiera

No me tienes, que dâr porque te quiera,
Porq[ue] *aunque lo que espero, no **esparara**,*
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

El texto es completamente moderno, por ejemplo en *lo que espero* (del verso 13) en lugar del *quanto espero* de los textos anteriores; incluso la ortografía está muy modernizada. Fuera del *esparara*, que es una simple errata, hay que notar el erróneo *Mueveme* en singular del verso 8.º. Que se repite en la que parece la 2.ª edición, de las conocidas, la de 1738. En otras posteriores, que he visto, se corrige. Como en las ediciones anteriores, nos encontramos con «essa Cruz», ya comentada.

En la edición de 1738 «reimpressa en Mexico», no en Puebla, la atribución al santo fundador se repite al comienzo del Soneto: *Acto de Contricion. Del grande Patriarcha Señor San Ignacio* (p. 236). Hay que notar que el autor de este devocionario era franciscano.

Antonio Arbiol, O.F.M. (1717)

Antonio Arbiol (1651-1726) fue otro religioso franciscano, aragonés de nacimiento, profesor de filosofía y teología, predicador y autor de tratados ascéticos muy difundidos. Felipe V lo presentó para el obispado de Ciudad Rodrigo, a lo que Arbiol rehusó humildemente. Sus escritos de espiritualidad se reeditaban con frecuencia, como *La religiosa instruida*, cuya primera edición es de Zaragoza 1717. Fue una obra de éxito, pues se imprimió unas siete veces, de las que cuatro están en esta Facultad de Teología de Granada. La portada de la primera edición dice así:

> *La religiosa instrvida, con doctrina de la Sagrada Escritvra, y Santos Padres de la Iglesia catolica, para todas las operaciones de sv vida regular, desde que recibe el Habito Santo hasta la hora de su muerte. Por el R. P. Fr. Antonio Arbiol, de la Regvlar Observancia de Nuestro Serafico Padre San Francisco* [...] *En Zaragoza: Por los Herederos de Manuel Roman, Impressor de la Vniversidad, en la Calle de el Sepulcro. Año 1717.*

En la primera edición el Soneto está al final, p. 658, antes del índice, y es el siguiente (sin división de estrofas):

ACTO DE CONTRICION DEL INSIGNE PATRIARCA
San Ignacio de Loyola

No me mueve, mi Dios, para quererte,
El Cielo que me tienes prometido;
Ni me mueve el Infierno tan temido,
***Para temblar, y temer al ofenderte**.*
Tú me mueves Señor; mueveme el verte
Clavado en una Cruz, y escarnecido.
Mueveme el vèr tu Cuerpo tan herido;
Muevenme tus afrentas, y tu muerte.
*Mueveme al fin tu **bondad**, en tal manera,*
Que aunque no huviera Cielo, yo te amara;
Y aunque no huviera Infierno, te temiera.
No me tienes que dàr, porque te quiera;
Porque si quanto espero, no esperara,
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

El texto presenta dos singularidades en los versos 4 y 9, que he marcado en negrita. Que se repiten en las ediciones consultadas, de Madrid, 1753, 1776 y 1791. Pero en el resto el texto es casi totalmente moderno. Está claro que las dos anomalías señaladas son claramente inferiores al original: *Para temblar, y temer al ofenderte* vale mucho menos que *Para dejar por eso de ofenderte*: no es el temblor y temor de ofender a Dios sino la resolución de *dejar* de ofenderle. El temblor y el temor están ausentes en nuestro Soneto. El otro cambio de *bondad* por *amor*, también tiene menos fuerza.

Como en la anterior obra mexicana, el Soneto está atribuido en el encabezamiento a San Ignacio por un franciscano, y es la única vez que he visto tal atribución en un impreso de España.

Roque Menchaca (1795, 1804)[29]

El P. Roque Menchaca (1743-1810), natural de Llodio (Álava), ingresó en la Compañía de Jesús en 1760. En 1767 salió de su patria con sus compañeros por la expulsión de la Compañía de España. Tras la supresión pontificia de la Compañía en 1773, fue readmitido en ella por San José de Pignatelli en 1804 en el reino de Nápoles, donde ya había sido restaurada.

[29] A Menchaca y el Soneto está dedicado el artículo de Verd 2004, por lo que aquí me limito a lo esencial.

Publicó en Bolonia en 1795, casi anónimamente (solo con sus iniciales), el epistolario de San Francisco Javier[30], traducido al latín. También preparó para la imprenta el epistolario de San Ignacio en su lengua original. Este estaba listo antes de 1795, pues quería publicarlo antes que el javeriano, y lo mandó a España para su impresión. Fue una ingenuidad, dada la persecución contra los jesuitas expulsos de su patria, por lo que al fin publicó las cartas de San Ignacio igualmente en latín en Bolonia en 1804[31], obra que conoció en 1837 una seudo segunda edición[32].

Afortunadamente el manuscrito para la edición en español del epistolario ignaciano se conserva en el Archivo Histórico de Loyola, y de él se ha publicado lo referente al soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[33].

En los tres epistolarios trata el P. Menchaca sobre la autoría del soneto *No me mueve*, y en los tres defiende lo mismo. Para comprenderlo hace falta conocer cómo estaba entonces la atribución a San Francisco Javier. Como sabemos, esa atribución era antigua, y se daba tanto en manuscritos como en libros, aunque el P. Menchaca no conocía sino una pequeñísima parte de las fuentes a favor de Javier que se conocen hoy.

Es obvio que la atribución javeriana se vería confirmada si se encontrara el Soneto entre sus escritos. Y resultó que el P. Pierre Poussines, S.J. (1609-1686), publicó en 1667 un epistolario del gran apóstol[34] que contenía una instrucción, o *Regla de vida cristiana*, aparentemente con el Soneto. Como el epistolario se publicaba en latín, la poesía estaba también traducida a la misma lengua. Empezaba así: *Vt Te colam Deus meus / non me movet terror tuae / manus vibrantis fulmina*[35]. Pero se veía claramente que procedía del *No*

---

[30] *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.

[31] *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*.

[32] *Epistolae S. Ignatii Lojolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae quibus accedit Liber Sententiarum. Bononiae MDCCCXXXVII*. La llamo seudoedición porque se trata de ejemplares sobrantes de la edición de 1804 con un cambio de portada y año, lo que en bibliología se llama una nueva «emisión». Como vemos, han suprimido sus iniciales de la portada.

[33] En VERD 2004.

[34] *S. Francisci Xaverii e Societate Iesv Indiarvm apostoli novarum epistolarum libri septem Nunc primùm ex autographis, partim Hispanicis, partim Lusitanicis, Latinitate & luce donati a Petro Possino eivsdem Soc. Romae, Ex Typographia Varesij. MDCLXVII*. Está en la Facultad de Teología S.J. de Granada.

[35] Ed. de POUSSINES 1667, p. 94.

me mueve. Era una traducción mejor estilísticamente que la muy difundida del *O Deus, ego amo te*. Ello parecía corroborar la autoría de San Francisco Javier, pues aparecía entre sus obras. Pero luego se ha podido saber que la poesía que había sido añadida —insertada— en la Instrucción era el *No me mueve* en español, pero eso no se pudo saber hasta las ediciones críticas de las cartas javerianas en el siglo XX. Y naturalmente Menchaca no lo podía saber. Además, con la Compañía de Jesús disuelta por la Santa Sede, no se podían consultar sus archivos.

Que la poesía estaba insertada —añadida— lo decía el mismo Poussines en un *Indiculus exegeticus* publicado al final del epistolario sobre las fuentes de su edición. Resumo lo que se explica detalladamente en el artículo citado de Verd 2004. El P. Poussines le había encargado al P. Filippucci que le mandara de la India todos los escritos que encontrara del santo con vistas a su publicación. Entre esos escritos estaba una instrucción que San Francisco Javier distribuía entre la gente. Como era un texto muy repartido, Filippucci dijo que se encontró con distintas versiones de él, unas más largas, otras más breves, y diferentes según el destinatario. Entonces el P. Filippucci de todas esas versiones compuso un único texto, como explica el P. Poussines:

> «Después de compararlos, Filippucci compuso este texto unificado, en el que insertó unos versos que enseñan el puro amor de Dios. Nosotros los hemos puesto en verso latino tan exactamente como hemos podido, a partir de una Cantinela que aún hoy en la India usa y recuerda la gente, y que, según la tradición, compuso el mismo San Francisco Javier en metros portugueses que allí son populares»[36].

Es decir, se trataba de una Cantinela (o Cantilena) que compuso el misionero en versos populares. No se habla de soneto, que es un genero poético mayor. Lo de la Cantinela ha sido algo a lo que le han dado muchas vueltas los autores hasta el siglo XX. Además Poussines no daba a conocer la Cantinela original, sino una versión latina de ella. Los versos originales de San Francisco Javier eran desconocidos y se suponía que estaban escritos en portugués.

Ahora bien, hoy sabemos (repito que Menchaca no lo podía saber) que el texto poético de esta Cantinela concreta, lo que tradujo Poussines, es el

[36] «Ex his comparatis Philippucius unum hoc exemplum contexuit; cui etiam inseruit versiculos affectum puri amoris in Deum informantes, quos nos ex Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, compositâ, Latino, ut proximè potuimus, metro expressimus.»

mismo Soneto *No me mueve* en español[37], no unos versillos en arte menor. Pero esto no destruye por completo la posibilidad de unos versos populares del santo sobre el puro amor de Dios. Pues que el santo rimaba oraciones y puntos del catecismo y que componía cantares de loor y alabaza a Dios, además en las lenguas indígenas, como el malayo, y que se los hacía cantar a los fieles, es algo de lo que hay constancia[38].

Volvemos a Menchaca. En sus tres epistolarios adjudica el Soneto a San Ignacio y la Cantinela en versos populares de arte menor a Javier[39]. Pero es en el epistolario ignaciano en español, que quedó inédito, donde intenta explicar la relación entre ambas obras poéticas, que se resume en lo siguiente:

1) Carnoli da fe de que era una tradición de más de un siglo de duración que el autor del soneto *No me mueve* era de San Ignacio. Luego hay que creerlo.

2) Consta que San Francisco Javier compuso unos versos populares en los que divulgaba las mismas ideas de puro amor de Dios del Soneto.

3) ¿Cómo conciliar estos dos hechos? Concluye Menchaca que San Francisco Javier conocía el soneto de San Ignacio y quiso divulgar el puro amor de Dios que se contenía en él, traspasándolo a cancioncillas populares.

Con los datos con que contaba entonces, era una solución. Sepamos que hasta en el siglo XX se dado una explicación parecida, aunque al revés, con la siguiente argumentación. La atribución del Soneto al santo misionero, tan constante a lo largo del tiempo, en algo se debe sustentar. Si él no fue el autor del Soneto, su anónimo autor se fundó en los versos o afectos de puro amor de Dios que difundía San Francisco Javier, y de ahí le vino indirectamente la atribución. Es parecido a lo que dice Menchaca, pero en sentido contrario. Mientras Menchaca dice que la Cantinela viene del Soneto (de San Ignacio), otros dicen que el Soneto (que no era de San Ignacio sino de un anónimo autor) se inspiró en la Cantinela[40].

---

[37] Pues el manuscrito se encuentra en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús. Se trata del ms. *Epp. NN. 72*, y resulta que la instrucción está en portugués y la poesía es el Soneto *No me mueve* en español.

[38] Que San Francisco Javier enseñaba y hacía cantar estas canciones catequéticas a la gente lo escribe el mismo santo (*Epp. Xav*., I, p. 377: carta 59; *Mon. Xav.* II, p. 425-426: carta 61), lo afirman el P. Polanco (véase el texto en *Epp. Xav.*, II, p. 592), el P. Teixeira (TEIXEIRA 1951, p. 51-52) y los testigos para el proceso de beatificación (*Mon. Xav.*, II, p. 176). Que él fuera el autor de estas canciones catequísticas lo supone el P. Daniello Bartoli (1608-1685) (*Epp. Xav.*, II, p. 593). Sobre todo ello, VERD, 2008a, p. 493-496.

[39] En el manuscrito inédito de las cartas de San Ignacio en español, en las p. 7-8 del Prólogo (reproducido en VERD 2004, p. 120-121). En el epistolario javeriano de 1795, en II, p. 507-509. En el epistolario ignaciano de 1804, en p. 230. En VERD 2004 se pueden ver al detalle.

[40] El gran bibliógrafo José Eugenio de Uriarte, S.J. (1842-1909), en un manuscrito que redactó hacia 1899, y que ha sido publicado (URIARTE 2005), dice que no cree que el Soneto sea de San Francisco Javier, pero la constancia secular en atribuirselo «produce en el ánimo

Una tradición italiana

En las páginas precedentes se pone de manifiesto que la tradición de atribuir el Soneto a San Ignacio es sobre todo italiana. El manuscrito 2100 de la Biblioteca Nacional es un cancionero napolitano. Janos Nádasi era húngaro pero vivió en Roma de estudiante de teología y después casi dos décadas (de 1651 a 1669) en la Casa Profesa o generalicia, con los archivos de la Orden a su disposición así como su biblioteca central. Aquí tuvo que oír sobre el Soneto y el fundador de la Compañía. De la nacionalidad del batallador Luigi Carnoli no hace falta hablar, como tampoco de la del P. Prieto Ansalone. Cierto es que el P. Roque Menchaca era español, pero, expulsado de España por la monarquía borbónica, pasó la mayor parte de su vida en Italia, donde escribió sus libros. Solo se encuentran al margen de Italia la extraña segunda edición de Ruremunda, publicada nominalmente en los Países Bajos, pero quizás realmente en España, el devocionario mexicano del franciscano fray José de los Reyes y el manual para religiosas del franciscano Antonio Arbiol. La vinculación del Soneto con Italia es, por otra parte, una relación bien conocida en manuscritos e impresos. Como dije al principio, hasta ahora se han localizado más manuscritos del Soneto en Italia que en España[41].

II. SAN IGNACIO Y LA POESÍA

La atribución del *No me mueve, mi Dios, para quererte* nos plantea la cuestión de si San Ignacio se interesaba por la poesía y estaba capacitado para ella. Lo cual presenta una pregunta previa, hasta donde dominaba la lengua castellana y si se le puede considerar un escritor, y, por tanto, si es verosímil que fuera el autor del célebre Soneto. Esta pregunta previa ya se ha estudiado en un artículo anterior[42], por lo que me limito a exponer los puntos que hacen al caso.

—dice— una fuerte impresión y casi convicción moral de que hubo de tener alguna parte en él». Y la solución que se le ocurre es que el autor del Soneto tomó la idea «de los versillos o los afectos» que el apóstol escribía y repartía en su evangelización. Uriarte insiste en que el metro del original javeriano sería de arte menor, «como cuartetas, quintillas y, aún más tal vez, romances», que era el propio para su intento, y no un soneto (Uriarte 2005, p. 142, 144). El P. Daniel Restrepo, S.J. (1871-1962), defendía en 1919 una teoría parecida: «la cantilena, pues, que a mediados del siglo XVII la tradición atribuía a Javier, no era el soneto, sino una oración rimada con más o menos arte, que contenía en substancia las ideas del soneto»; el soneto provendría «de una cantata compuesta por San Javier» (Restrepo 1919, p. 62-63).

[41] Ver una lista en Verd 2001, p. 3608. Después se ha descubierto más manuscritos, pero siguen la misma tendencia.

[42] Verd 2010.

Humanista, lírico y músico

Es sabido que San Ignacio se sentía sobre todo un hombre de armas: «Principalmente se deleitaba en ejercicio de armas» dice de sí mismo nada más empezar su *Autobiografía* (n. 1). Y, cuando pensaba durante su convalecencia en Loyola en la dama de sus sueños, imaginaba «los hechos de armas que haría en su servicio»[43], y así le veían los primeros jesuitas, algo que durante siglos ha parecido evidente[44], si bien últimamente ha sido discutido, pero ahora no voy a entrar a fondo en ello, limitándome a una nota[45]. Recordemos que él mismo se denomina a sí mismo después de su conversión como *soldado de Cristo*[46]. Ahora bien, ¿es incompatible el ejercicio militar con la poesía? Ni favorable ni desfavorable. Tanto puede ser un buen poeta como un negado para la poesía un militar como un abogado. Pero el Siglo de Oro nos enseña que el ejercicio de las armas no impedía el ejercicio de las

[43] *Autobiografía*, n. 6.

[44] La defensa de Pamplona, la vela de armas en Montserrat, el Rey temporal, las Dos banderas (Cristo es «el sumo capitán general de los buenos», EE, n. 138). El fin de la Compañía: *sub Crucis vexillo Deo militare*, «militar por Dios bajo el estandarte de la Cruz». La *Carta de la perfección*: «pues sois soldados suyos con título y sueldo en esta Compañía». Los testimonios de su secretario el P. POLANCO, *Sumario*, n. 3: «soldado hasta los 26 años, cuando hizo mutación en su vida»; n. 4: aficionado a las «cosas de armas», etc.

[45] El argumento de que no era un soldado profesional significa poco, pues los ejércitos de entonces no eran como los de ahora; la Corona de Castilla no disponía de un ejército permanente, y todos los ciudadanos tenían que estar dispuestos a tomar las armas. Y *la nobleza estaba ligada a la milicia*: un capitán general o un almirante era un noble. NADAL, *Adhortationes colonienses*, n. 4, p. 404, no lo puede decir más claro: «Erat igitur P. Ignatius *vir nobilis et militaris*». Y el P. POLANCO, *De vita*, p. 513, dice que, en Arévalo y Nájera Íñigo se dedicó, como todos los jóvenes, al «aulici et militari studio». Otra vez el mismo NADAL, *Dialogi*, p. 231, dice que, San Ignacio, educado ya en su casa conforme a su estado, se dedicó, *según la costumbre de la nobleza española*, a buscar la gloria militar: «e more nobilitatis hispanicae, totum se contulit […] ad militarem gloriam comparandam». Con lo que no hacía sino seguir los pasos de los Loyola, que lucharon al servicio de sus reyes castellanos. Unos de sus antepasados se distinguió en el asedio de Algeciras (1342-1344), su padre, don Beltrán, militó por Isabel la Católica, en guerra con Portugal, y defendió Fuenterrabía, asediada por los franceses, su primogénito, Juan Pérez de Loyola, sirvió como capitán de la marina, el segundogénito Martín acudió en 1512 con el Duque de Alba a la conquista de Navarra, su hermano Ochoa luchó en Flandes, su hermano Beltrán murió en las guerras de Nápoles (GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 33, 43-45, 50-54). ¿Es extraño que Íñigo quisiera seguir el camino de su padre y de sus hermanos hasta abocar a la defensa de Pamplona? Ya en la casa paterna, antes de ir a Castilla, «Íñigo, junto a sus padres y hermanos se había ejercitado en todo género de armas y había tomado parte en los alardes que el señor de Loyola estaba obligado a hacer, al frente de su hueste, todos los años por marzo, para estar listo al llamamiento real» (MEDINA 1997, p. 42). Los que hoy quieren convertir a San Ignacio en un burócrata o pendolista pueden leer a MEDINA 1992, p. 25-28; MEDINA 1997, p. 40-42. Prescindiendo de la liturgia antigua, muy explícita al respecto, en el *Propio de la Compañía de Jesús* para la Liturgia de las Horas (ed. de Roma 2000) se dice el 31 de julio: «Primero vivió en la corte y después siguió la milicia».

[46] *Autobiografía*, n. 21. «Soldado o Capitán de Cristo» son denominaciones que se le han dado muchas veces.

musas, como lo demuestran el mismo Cervantes, Garcilaso, Diego Hurtado de Mendoza, Hernando de Acuña, Gutierre de Cetina, Francisco de Aldana, Alonso de Ercilla, Baltasar del Alcázar, hasta Lope de Vega, etc., pues, como decía Baltasar de Castiglione, el caballero perfecto tenía que ser experto en las armas y en las letras.

Lo que sí hace falta es una cierta cultura literaria. Una persona sin formación puede tener una gran facilidad innata para versificar, pero, si no tiene formación, difícilmente saldrá de la mediocridad literaria. Y son varios los autores que han expuesto con detalle la relación de San Ignacio con las humanidades durante sus años mozos en Castilla, antes de sus estudios universitarios[47]. Me limito a unas pinceladas.

En Arévalo, como paje de don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor de los Reyes Católicos, vivió en un ambiente cortesano, en donde estaban presentes la poesía y la música. El gran poeta franciscano fray Ambrosio de Montesinos dedicó una poesía a la madre de la esposa del Contador y un libro de romances a la madre del Duque de Nájera, a cuyo servicio estuvo Íñigo, por lo que tuvo que conocer estas poesías. También leía Ignacio los libros de caballería, que tanto le gustaban[48]. En fin, cierta iniciación en ejercicios literarios y musicales formaban parte de la formación de un caballero[49]. Entonces ya era San Ignacio «muy buen escribano» y antes de sus estudios universitarios, tras su conversión, fue capaz de extractar la *Vita Christi Cartujano* y el *Flos Sanctorum* en un manuscrito de casi 300 páginas[50].

Su afición a la música es bien conocida[51]. Afición que le venía de sus tiempos de Loyola, pues Juan de Anchieta[52], maestro de la Capilla real y después párroco de Azpeitia, era tío segundo de San Ignacio (primo hermano de su padre)[53]. Incluso es probable que, puesto que los dos pertenecían a la Corte (Íñigo desde Arévalo, Anchieta como cantor y maestro de Capilla de Isabel la Católica y después de sus hijos), coincidieran y que la parte de la música que correspondía a la formación de los caballeros recayera en Juan de Anchieta. «Es grato imaginar estos encuentros entre los dos azpeitianos: el maestro Anchieta y su sobrino, el joven Iñigo de Loyola; y consecuentemente

[47] Sola 1956, p. 245-248; García-Villoslada 1956, p, 310-313; Díaz Plaja 1956, p. 12-14; García-Mateo 1991, p. 92-98.

[48] *Autobiografía*, n. 5.

[49] Explicado con muchos detalles, en Leturia 1940, p. 332; Leturia, 1941, p. 67-77 (Leturia 1949, p. 74-85); Arellano 1952, p. 100-103; García-Villoslada 1986, p. 88-94.

[50] *Autobiografía*, n. 11.

[51] Arellano 1952, p. 100-104.

[52] Su biografía, en Plazaola 1997, p. 15-100.

[53] Además de Plazaola, véanse Arellano 1952, p. 100; García-Villoslada 1986, p. 27-28.

pensar que aquellas lecciones de canto y de música instrumental contribuyeron al desarrollo de la extraordinaria sensibilidad musical que conservó el santo de Loyola y de la que nos han quedado testimonios tanto de la época de su conversión como de sus últimos años»[54].

Una anécdota nos ilustra su afición a la música, como su caridad. Pues muchos años después un enfermo grave le dijo que sentiría un gran alivio «si cantássedes aquí un poco y vaylásedes al uso de vuestra tierra, como se ussa en Vizcaya», y «venciendo la charidad a la authoridad y mesura de su persona» le dio gusto al enfermo[55]. Por otra parte, cuando se formaba como perfecto caballero en Arévalo, la música, como he dicho, entraba en la formación humanística: la danza, el canto y el toque de algún instrumento musical, como el laúd, la viola y la vihuela[56]. De la danza y el canto ya hemos visto un ejemplo, pero también nos consta que tocaba algún instrumento. El P. Araoz, pariente de San Ignacio, dice que «Músico, ni en viernes ni sábado tanió [tañó]»[57]. Sin duda por su devoción a la Pasión y a la Virgen. ¿A qué época se refiere Araoz? Araoz no da ninguna fecha, pero el P. Leturia lo sitúa en sus «mocedades» en Arévalo[58].

La música y el canto de las cosas divinas, cuando entraba en una iglesia, le transportaban fuera de sí mismo, según el P. Câmara[59]. Pero, a pesar de que con la música y el canto se enternecía su alma y hallaba a Dios, no puso coro en la Compañía, porque nunca tenía en cuenta su gusto ni inclinación sino la voluntad de Dios, y Dios le había mostrado que no era ese el fin de nuestra vocación[60]. La música y el canto también le hacían bien a la salud, y estando en Roma llamó cinco o seis veces al P. Frusio, cuando estaba enfermo en cama, para que le tocara el clavicordio, y un hermano coadjutor le cantaba cosas devotas, lo que le ayudaba a sanar, aunque todo esto lo pedía muy raramente[61]. Por otra parte, a diferencia de otros místicos, que hablan de «palabras» interiores y exteriores, las famosas *loquelas* de San Ignacio iban acompañadas de música o melodía, hasta el punto de que se deleitaba tanto en el tono de la loquela en cuanto al sonido que no advertía la significación

[54] PLAZAOLA 1997, p. 47-48.

[55] RIBADENEIRA, *Vida*, 1965, p. 761, nota 39. Es una anécdota que se había suprimido en la versión impresa de la *Vida* (lib. V, cap. II), pero que se ha rescatado del manuscrito en esta edición de *Monumenta*.

[56] GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 88-89.

[57] ARAOZ, *Censura* (B), p. 937. En *Censura* (A), p. 726, se añade una interrogación: «Músico [?]», pues difícilmente se puede leer y otros interpretan «Música».

[58] LETURIA 1940, p. 332: «el joven Loyola». LETURIA 1941, p. 71 (LETURIA 1949, p. 78): «las mocedades de Íñigo».

[59] CÂMARA, *Memorial*, n. 177

[60] RIBADENEIRA, *De actis*, p. 337; RIBADENEIRA, *Vida*, 1965, lib. V, cap. V, n. 73 (p. 801).

[61] CÂMARA, *Memorial*, n. 178.

de las palabras[62]. Aunque es un detalle menor, en una ilustración divina veía a la Santísima Trinidad en figura de tres teclas[63].

Por último, su sensibilidad hacia la naturaleza, las flores y el firmamento son bien conocidos. Esto último ya lo sentía desde el comienzo de su conversión: «la mayor consolación que recebía erar mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor»[64]. Lo que le duró toda la vida, pues siendo General de la Compañía se sentaba en la azotea y, mirando las estrellas, «allí se estava, la cabeça descubierta, derramando lágrimas hilo a hilo, con tanta suavidad y silencio, que no se le sentía ni sollozo, ni ruydo, ni movimiento alguno del cuerpo»[65]. Sobre su sensibilidad ante las flores, de lo que hay varios testimonios, dice el mismo Ribadeneira: «De ver una planta, una yervezita, una hoja, una flor, qualquier fruta, de la consideración de un gusanillo o de otro qualquiera animalejo, se levantava sobre los cielos y penetrava lo más interior y más remoto de los sentidos»[66].

Creo que está clara la sensibilidad de San Ignacio ante la música y la naturaleza. De ninguna manera era un hombre adusto o frío. Tampoco en el trato, según sus contemporáneos. Amaba a las personas y, fuera de todo límite, a Dios.

Sus poesías

Pasemos a la poesía. Pfandl dice del santo que «su psicología no es la del poeta»[67]. Esta frase me parece claramente errónea, pues San Ignacio, que mostró un gran sentimiento lírico pasivo[68], también intentó activamente escribir poesías. Otra cosa es que sus poesías, que se han perdido, tuvieran valor, pero está claro por los hechos que le gustaba componerlas y se sentía capaz de ello. Bueno o malo, su psicología era de poeta. Traigo un texto llamativo del poeta norteamericano no católico Robert Duncan (1919-1988). «Cita tres santos de la tradición católica occidental como verdaderos poetas: San Francisco de Asís por su cánticos; San Juan de la Cruz por sus poemas místicos; y, sorprendentemente, San Ignacio de Loyola por su libro de los Ejercicios Espirituales. Duncan mantiene que los Ejercicios son en realidad

[62] *Diario espiritual*, n. 234.

[63] *Autobiografía*, n. 28.

[64] Ib., n. 11.

[65] Ribadeneira, *Vida*, 1965, lib. V, cap. I, n. 15 (p. 747).

[66] Ib., n. 7 (p. 743).

[67] Pfandl 1933, p. 44.

[68] Sobre el sentimiento poético de San Ignacio hay un artículo del P. Arellano (1952). Véase también García Villoslada 1986, p. 92-94.

un gran poema dramático porque en ellos Ignacio ha escrito "para ayuda de otros" la odisea de su viaje espiritual, el camino por el que Dios le condujo en su vida»[69]. Es decir, Duncan cita una obra que no está versificada y que, sin embargo, le parece de un «verdadero poeta». San Ignacio sí tenía alma de poeta.

A algunos les sorprenderá el caso de San Francisco Javier. Nadie pensaría en él como poeta, y sin embargo escribió poesía. En la Universidad de París era obligatorio aprender a componer poesía en latín, y consta que en Goa (en portugués) y en las Molucas (en malayo) versificaba los textos catequísticos como modo de instrucción de los nativos, los cuales no solo los cantaban en la doctrina sino también en sus casas[70]. La poesía de Javier tenía un fin catequético, pero lo de San Ignacio era pura afición poética.

Poesías a San Pedro. Concretando, es un hecho conocido que antes de su conversión San Ignacio compuso varias poesías (*hispanicis carminibus*, en plural) en honor de San Pedro, según nos cuenta el P. Polanco[71]. Íñigo era muy devoto del Apóstol, al que tuvo que estarle agradecido, pues, cuando los médicos lo daban por muerto, se curó en las primeras horas de su fiesta, el 29 de junio de 1521[72].

El mote. Nos recuerda el P. García Mateo lo siguiente: «En el Cancionero General de Hernando del Castillo se enumeran las cualidades del perfecto galán: "Capelo, galochas, guantes, / el galán debe traer; / bien cantar y componer / en coplas y consonantes; / de caballeros andantes / leer historias y libros, / la silla y los estribos / a la gala concordantes… / A fiestas con amadores / no dexar punto ni honra, / y decir que es su señora / la mejor de las mejores". Todo caballero elegía a su dama, a la que rendía honores, le cantaba sus canciones y le ofrecía sus victorias»[73].

Aquí se nos retrata el San Ignacio cortesano antes de su conversión, el que leía las novelas de caballerías, pero además el que componía «coplas y [poesías en] consonantes», y que elegía una dama a la que le cantaba sus canciones, diciendo «que es su señora la mejor de las mejores». En esto último no se quedó corto San Ignacio.

Pues nos cuenta el santo que, en la convalecencia de su herida en Loyola, se embebía pensando en la dama de sus sueños que «no era de vulgar

---

[69] Texto tomado de la revista CIS, n. 54 (1987:1), p. 7. Sobre los Ejercicios Espirituales como obra dramática según diversos especialistas, véase VERD 2010.

[70] VERD 2008a, p. 493-496.

[71] POLANCO, *Chronicon*, p. 13.

[72] *Autobiografía*, n. 3.

[73] GARCÍA MATEO 1993, p. 100-101.

nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas». O sea, o princesa o reina[74]. «Imaginando lo que debía de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los *motes*, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio»[75]. Probablemente se emplea aquí la palabra *mote* en su acepción poética, como piensan importantes autores[76]. Pues, según el diccionario académico de 2001, este género literario «era frecuente entre damas y galanes de los siglos XVI y XVII […] con donaires y requiebros», lo que está en consonancia con el ambiente en que había vivido de joven. Desde el punto de vista métrico, el mote canónico se define así:

> «Texto de un solo verso que sirve de cabeza a una glosa. La glosa del mote constaba regularmente de tres partes: el mote, con un solo verso; una breve paráfrasis —una redondilla o una quintilla— que terminaba con el verso del mote; y, finalmente, una copla castellana o real que ampliaba el comentario y concluía con el mismo verso indicado. […] También se puede llamar *mote* a todo el poema.»[77]

Esta estructura corresponde a los motes primitivos, del siglo XV, con autores como Jorge Manrique, Pedro de Cartagena, Soria, Quirós, Alonso de Cardona, el Comendador Ávila, Serrano, Florencia Pinar, Puertocarrero, etc.[78] También se encuentran con ese título composiciones que no se ajustan exactamente a dicha descripción, seguramente porque la terminología métrica no estaba fijada y por la libertad del poeta. Pues había motes de dos versos y más, como los de Cristóbal de Castillejo[79]. Uno de los de Jorge Manrique (*Ni miento ni m'arrepiento*) tiene el mote solo al comienzo de la

[74] Se ha especulado mucho sobre a quién se refería Íñigo de Loyola. Llanos y Torrigia 1941 defiende que era doña Leonor de Austria (1498-1558), entonces reina de Portugal (1519-1521) y después de Francia (1530-1547). Pero Fita, Leturia (1936; Leturia 1949, p. 302-303, en un apéndice que falta en la edición de 1941) y García Villoslada (1986, p. 126-129) se inclinan por doña Catalina de Austria (1507-1578), que también llegaría a ser reina de Portugal (1525-1557). Hay que recordar que las dos eran hermanas de Carlos V.

[75] *Autobiografía*, n. 6.

[76] Llanos y Torriglia 1941, p. 62-66; Larrañaga 1947, p. 126-130; Leturia 1949, p. 79 (añadido a las primeras ediciones); Sola 1956, p. 247-248; García Villoslada 1986, p. 163, nota 11; García Mateo 1991, p. 94.

[77] Domínguez Caparrós 1999, s.v.

[78] Véanse sus motes y los de otros en *Cancionero general* 1511, fol. 99r, de 143v a 146v; *Cancionero general* 1882, I, p. 399, 583-596. Foulché-Delbosc 1915, p. 251, 269, 270, 307-309, 533-534, 577-578, 685-686, 755-756.

[79] Cristóbal de Castillejo (que llama al mote *letra*) los tiene de dos versos: Castro 1854, p. 127-129, 131-132; pero no se trata de una glosa sino de un mote, pues el dístico no se divide

glosa[80]. Camoens los escribió también en castellano de un modo distinto, quizás porque seguía modelos portugueses[81]. Pues, según Llanos y Torriglia, que situaba a la dama de san Ignacio en Portugal, como hemos visto en una nota anterior, los motes eran en el país vecino una verdadera fiebre que duró hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando en España se habían acabado, hasta el punto de que ni el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) conserva ya la palabra con esta acepción[82].

Los motes son una forma de glosa[83], que estuvo en auge hasta la muerte de Calderón de la Barca. Las glosas parten de una estrofa inicial, cuyos versos se van comentando en otras estrofas, cada una de las cuales termina con un verso consecutivo de la primera estrofa. El mote de un solo verso es, pues, la forma mínima de la glosa. La variedad de glosas es tanta como la inventiva del poeta (y de ahí las variaciones en el mote y la fluctuación de la terminología[84]). Así, del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* ha habido glosas en catorce sonetos y en catorce octavas reales[85].

El mote o cabeza (también llamado *letra*) era una sentencia concisa, ingeniosa, paradójica[86], cuyo autor podía ser (no siempre) distinto del versificador, como se puede ver en los ejemplos citados. El autor le proponía a un poeta un pie forzado para que lo desarrollara con un par de estrofas, cuyos últimos versos tenía que ser el del mote o cabeza. Puesto que el autor del mote podía ser distinto del glosador, puede haber distintas glosas de un

---

y reparte en dos estrofas distintas sino que se repite entero al final cada una de las dos partes. Caramuel llama motes a dísticos y trísticos, según PARAÍSO 2007, p. 382.

[80] *Cancionero general* 1511, fol. 99r; *Cancionero general* 1882, I, p. 399. FOULCHÉ-DELBOSC 1915, p. 240.

[81] LLANOS Y TORRIGLIA 1941, p. 62-64. Por ejemplo los famosos *Vos tenés/tenéis mi corazón* y *¿Qué veré que me contente?*, cuya glosa solo tiene una estrofa. O el mote de cuatro versos *Irme quiero, madre, / a aquella galera, / con el marinero / a ser marinera*, seguido de varias estrofas que solo repiten al final el último verso, «a ser marinera», con pequeños cambios. En portugués las glosas se llaman «voltas».

[82] Ib., p. 63.

[83] Un amplio estudio sobre la glosa, el de JANNER 1943, con su antología de 1946.

[84] LARRAÑAGA 1947, p. 127-129, reproduce un «mote» de cuatro versos con su glosa en cuatro estrofas de Pedro de Lemos (de un manuscrito de Palacio). Aunque se titule mote, es una glosa.

[85] El jesuita mexicano Juan José Arriola (1698-1768) escribió una glosa del *No me mueve* en catorce sonetos, cuyo paradero no se encuentra. SOMMERVOGEL 1890, VIII, col. 1335, menciona varias glosas del mismo Soneto en catorce octavas reales, de las que trata el autor de estas páginas en un artículo que ha entregado para su publicación: *«En tus penas el orbe sentimiento». Una glosa hispano-mexicana del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*.

[86] Como *Quien no te precia te aprecia* (Quirós), *Sin esperanza y con ella* (Soria). Pienso que era parecido a los lemas o motes que llevaban como empresa los caballeros en los torneos. De hecho hay glosas de motes de torneos (NAVARRO TOMÁS 1978, p.148). Eso no indica que del mote del caballero proceda el de la poesía, pero sí el parecido, que llevaba a elegir la misma palabra, así como el ambiente caballeresco y galante del que los dos han salido.

mismo mote, hechas por distintos poetas como ocurre con el mote *Yo sin vos, sin mi, sin Dios*[87]. Pongo como ejemplo una de estas versiones:

Yo sin vos, sin mí, sin Dios

Glosa de Cartagena

Ved qué puede hermosura
sin los favores de vos,
que por ella sin ventura
sin ventura estó [estoy] *en tristura*
yo sin vos, sin mí, sin Dios.

Sin vos, por nunca os vencer
con los servicios que muestro,
y sin mí porque soy vuestro
y sin Dios porque creer
quiero en vos por mi querer:
no diré mal de ventura,
mas a vos delante vos
quejarme he de hermosura,
pues por ella sin ventura,
sin ventura estó [estoy] *en tristura*
yo sin vos, sin mí, sin Dios.[88]

Es un mote de amor cortés. Y no me resisto a indicar la quintilla que le hizo Lope de Vega en *El castigo sin venganza*, que glosó a su vez con otra serie de quintillas:

En fin, señora, me veo
sin mí, sin vos y sin Dios:
sin Dios, por lo que os deseo;
sin mí, porque estoy sin vos;
sin vos, porque no os poseo.

Lo he reproducido para que se vea el ambiente amatorio en el que se movía el aspirante a poeta Ignacio de Loyola cuando se le pasaban las horas pensando en los motes para la dama de sus pensamientos. Pues el asunto de las glosas, hasta principios del siglo XVI (los años de San Ignacio) fue el

[87] Por ejemplo, por Pedro de Cartagena y Jorge Manrique (*Cancionero general* 1511, fol. 143v; *Cancionero general* 1882, I, p. 584); Foulché-Delbosc 1915, p. 251, 533.

[88] Ibidem.

amor cortesano, aunque después también tomara otros rumbos[89]. El mote glosado, dice Janner, era una «primorosa canción de amor»[90]. Los motes, «piropos galantes», «la quinta esencia del requiebro rimado», dice Llanos y Torriglia[91]. Y además un juego de sociedad (decía la Real Academia que «era frecuente entre damas y galanes de los siglos XVI y XVII […] con donaires y requiebros»), que tuvo que conocer Ignacio en sus años mozos de Castilla. «Si Íñigo conocía los motes, conocía, por tanto, no pocos versos de los cancioneros, que se compusieron, en gran parte, para entretener los ocios palaciegos, donde se competía también en juegos que ponían a prueba la habilidad cancioneril de los pajes, donceles, meninas y damas de la corte»[92].

Y si Íñigo los conoció en el palacio de Arévalo, seguramente entraría en el juego de componerlos, por lo que no de es extrañar que en su convalecencia se sintiera con capacidad de hacerlos. En fin, esta era la cosa vana que a Íñigo de Loyola, en su lecho de enfermo, antes de su conversión, le «tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo»[93].

¿Compuso canciones u oraciones en verso a Nuestra Señora? Hemos visto que el P. Araoz dice de San Ignacio que tocaba música (al parecer en su mocedad), pero que se abstenía de ello los viernes y los sábados en honor de la Pasión de Cristo y de la Virgen[94]. Ahora bien, en la línea anterior de esa frase dice Araoz, según los editores de *Monumenta* en 1904: «Quando se desafiaba componía * ante nuestra Señora»[95]. El asterisco corresponde a la llamada de una nota, que dice que esa palabra no se puede leer (*Sequitur verbum quod non legimus*). Lo que es admirable es que los editores pudieran leer algo de ese texto, pues la letra es ilegible y está llena de abreviaturas[96]. Años después, en 1938, el P. Leturia interpretó la palabra ilegible por

[89] JANNER 1943, p. 191-196; y en p. 203: «Hemos podido demostrar cómo la glosa, desde los primeros textos (desde 1450 aproximadamente) hasta las primeras décadas del siglo XVI fue principalmente una poesía amorosa». Después, como muestra el autor, se hicieron glosas filosóficas, religiosas, didácticas, jocosas, históricas, dramáticas.

[90] Ib., p. 194.

[91] LLANOS Y TORRIGLIA 1941, p. 62, 63.

[92] GARCÍA MATEO 1991, p. 94-95.

[93] *Autobiografía*, n. 6.

[94] Lo dice Araoz en una lista de sugerencias que hizo para enriquecer o corregir la *Vida de San Ignacio* escrita por el P. Ribadeneira.

[95] ARAOZ, *Censura* (A), p. 726.

[96] Según el P. Dalmases, en la edición de 1965, la letra de Araoz es aquí dificilísima, escrita a vuelapluma, de modo que algunas palabras no las pudo leer y otras quedaron dudosas: «Scriptura Araozii est perdifficilis in his punctis, currenti calamo exaratis, unde nonnulla verba legere non valuimus, alia incerta remanent» (ARAOZ, *Censura* (B), p. 935).

oración, después de examinar directamente el texto, según dice[97], en lo que fue seguido sin más por los siguiente editores de textos ignacianos, en concreto por el P. Dalmases cuando en 1965 volvió a publicar en *Monumenta* el texto de Araoz[98].

Ahora bien, la frase así no tiene mucho sentido, como me han reconocido las personas a las que he consultado: «Cuando se desafiaba componía oración ante Nuestra Señora». Primero es incorrecta por la falta de artículo indeterminado, estando el sustantivo en singular. Tendría que ser «componía *una* oración», o bien en plural «componía *oraciones* ante Nuestra Señora». Tampoco es correcto decir «componer oración *ante* Nuestra Señora», sería «*a* Nuestra Señora» Además componer una oración no es un desafío. Un desafío es componer algo difícil. Lo que se espera, según el contexto (en la línea siguiente habla de música), es algo así como «componía *canciones*, *versos*, *poesías*…».

Recibí del Archivum Romanum Societatis Iesu una fotografía del texto y lo traté con el entonces encargado del archivo. Parece que la palabra empieza por *o* y el resto es dudoso, pues, además de su dificultad, tiene al final una tilde de abreviatura. Pero, según el archivero, la *o* inicial podría ser una *c* cerrada sobre sí misma terminada por una pequeña *o*: ¿*conción, conciones*? ¿O una *a*: *canción*, *canciones*? Pues la frase siguiente en las dos ediciones de la *Censura* se transcribe por «*Músico* ni en viernes ni sábado tanió», pero el P. Leturia escribe *música* porque hace mejor sentido y ve posible esa lectura en el difícil manuscrito[99]. Luego, *a pari*, podría ser *ca* en lugar de *co*, aunque lo más fácil es leer una *o* inicial. Y el plural podría estar significado en la tilde final de la abreviatura[100].

Pero es de notar que, aun aceptando la palabra *oración*, se suele relacionar esta frase con la poesía de San Ignacio. Empezando por el mismo P. Leturia, ya en 1939, al presentar su edición del *Gentilhombre* del año anterior, cuando dice del santo: «si dedicò con passione alla *poesia*, componendo *orazioni* [ahora en plural] alla Madonna»[101]. Como vemos, interpreta las llamadas oraciones por poesías. También en 1940, pues, diciendo que «en la Corte de Fernando

[97] Afirma que completa con una lectura directa las palabras que no alcanzaron a leer los editores. Lo pone en plural porque se refiere a *oraciones* y *música* por *músico* (que veremos): Leturia 1938, p. 64, nota 67 (Leturia 1941, p. 71, con la nota 68 de la p. 72; Leturia 1949, p. 79 con su nota 68).

[98] Araoz, *Censura* (B), p. 937, nota 13. En la nota Dalmases remite al P. Leturia (en su segunda edición de *El gentilhombre*, 1949, p. 79), como si fuera el valedor de la resolución de la difícil lectura.

[99] Leturia 1938, p. 64, nota 67 (Leturia 1941, p. 72, nota 68; Leturia 1949, p. 79, nota 68).

[100] Araoz escribía *omnes* con una *o* y una *e*, o una *s*, más una tilde.

[101] Leturia 1957, II, p. 471. Se trata de una autopresentación anónima de su libro, que apareció en La Civiltà Cattolica, 90 (1939, I) 538-547. Las cursivas están añadidas.

el Católico los ejercicios de armas y de esgrima de los pajes alternaban con la lectura y aún composición de quintillas castellanas», añade a continuación: «del joven Loyola sabemos que tentó componer sus oraciones [otra vez en plural] a [sic, por *ante*] Nuestra Señora»[102], para seguir hablando de su afición a la música y su poesía a San Pedro, todo dentro del mismo párrafo. Y en 1941 dice como conjetura: «y aun en el caso de no referirse a oraciones en verso (el paralelo con el poema de San Pedro sugeriría más bien lo contrario) indican una composición literaria escrita»[103]. En esto el P. Sola en 1956 es inequívoco: «De todos modos el "componer oración a Nuestra Señora" parece que debería ser una oración en verso de las que tan en boga estaban en los siglos XV y XVI, al modo de las de F. [Fernán] Pérez de Guzmán, trovando el "Monstra te esse matrem", o el Avemaría […]»[104]. En fin, se trataba de canciones a la Virgen o de oraciones en verso a la misma, lo que viene a ser igual. En seguida vamos a ver una poesía en italiano que se titulaba *oratione*.

Pero lo que más me llamó la atención es que en 1949 escribiera el P. Leturia: «componía canciones a nuestra Señora»[105], él que había difundido la lectura de «oraciones». Pero, en fin, fueran canciones u oraciones en verso, como dice el P. Sola, el joven Íñigo ejerció de poeta a Nuestra Señora.

¿Compuso poesías en italiano? Cuando el P. Menchaca publicó en 1804 el epistolario de San Ignacio traducido al latín, además de atribuirle el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, dio cuenta al final (en *Addenda et Corrigenda*) de una poesía italiana al Nombre de Jesús que corría en Roma bajo el nombre de «San Ignacio» (*Oratione de S. Ignatio, al Santissimo Nome di Jesu*, en la segunda página)[106]. Según él, el título de la primera página era el siguiente:

> *Oratione devotissima de S. Ignatio, la quale chi devotamente la dirà cinque mattine con divotione haverà cinquecento dì de perdonanza. Et ancora se una Donna non potesse partorire, mettendogliela addosso, subito partorirà senza pericolo della vita. Et è contra i nemici & mali spiriti, & d'ogni trista adversità*.

Se dice San Ignacio sin añadir Loyola, pero está claro que el título de esta portada se refiere a nuestro santo, pues se recomienda esta oración a

[102] LETURIA 1940, p. 332; reeditado en LETURIA 1957, I, p. 327.

[103] LETURIA 1941, p. 72 (LETURIA 1949, p. 79).

[104] SOLA 1956, p. 247.

[105] LETURIA 1957, II, p. 81. Es un artículo (*Damas vascas en la formación y transformación de Iñigo de Loyola*) que se había publicado en un *Homenaje a D. Julio de Urquijo e Ybarra*, II (San Sebastián 1949), p. 7-24.

[106] MENCHACA 1804, p. 666-667.

las parturientas, y es sabido que San Ignacio fue un popular intercesor de las mujeres en parto en tiempos pasados[107]. El P. Menchaca se funda en este hecho al discutir la autoría. Dice que algunos italianos piensan que este poema parece de una época anterior a San Ignacio de Loyola, y que, por tanto, habría que atribuirlo a San Ignacio Mártir. Pero argumenta que no se encuentra entre los escritos de este último, y que tampoco nadie le ha atribuido nunca el patrocinio de las parturientas, mientras que tal patrocinio es conocidísimo respecto a San Ignacio de Loyola. Por lo que el poema se refiere a este último. Tiene razón el P. Menchaca respecto a quién se lo atribuye el autor del folleto, pero no en la atribución verdadera.

Cuando traté de esta poesía hace años[108], la consideré como apócrifa. Ningún contemporáneo del santo la cita, no se encuentra en los archivos de la Compañía de Jesús y consta que San Ignacio no dominaba el italiano como sus primeros compañeros. (Aunque Menchaca suponía que el original estaba en español, y si copió unos versos, decía, era con la intención de dar una pista por si alguien encontraba el original hispano. Hemos de tener en cuenta que en su tiempo no estaba publicada la gran mayoría de los escritos de San Ignacio y que los archivos de la Compañía, suprimida entonces, estaban totalmente cerrados). El P. José Eugenio de Uriarte, que también conoció esta poesía por Menchaca, dice que basta con los primeros elementos de la crítica mas rudimentaria para convencerse de que se trata de una superchería literaria[109]. Veremos que, aunque la poesía no sea del santo, la palabra superchería (que supone un engaño intencionado) es demasiado fuerte. Fue un error de atribución. La poesía se había atribuido antes, también erróneamente, a San Ignacio de Antioquía y de ahí vino la confusión con el de Loyola.

Esto está claro, pero quedaba el deseo de identificar esta poesía, y ese momento por fin ha llegado y parece que este es el lugar para darla a conocer. Según el P. Menchaca consta de 4 páginas, o sea, una hoja doblada. No tiene pie de imprenta, aunque le parece anterior a 1650 («cum sine nota temporis ac loci ante annum 1650 edita videatur»). Dice que consta de 26 tercetos. Pero, solo copia el encabezamiento de la primera página, transcrito arriba, y los tercetos 5.º, 6.º, 7.º y 8.º, además de los dos versos finales. He aquí el 5.º terceto y el final:

---

[107] Este patronazgo procede de que San Ignacio estaba orando en la capilla del palacio mientras daba a luz mellizos la hija de Carlos V, Margarita de Austria (la Duquesa de Parma), en Roma. Lo cuenta en una interesante carta, por encargo del santo, el P. Ribadeneira (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 315-317). El segundo de los niños, Alejandro Farnesio, gran general de los Tercios españoles y gobernador de los Países Bajos, fue bautizado ese mismo día por San Ignacio. Sobre este episodio, enmarcado en la dirección espiritual de San Ignacio respecto a la que sería regente de los Países Bajos, véase Rahner 1964, I, p. 135-158.

[108] Verd 2004, p. 138-141.

[109] Uriarte 2005, p. 135.

Caro dolce Giesu fa una fornace
Del foco del tuo amor, dentr al mio petto
Che eternamente sia nel ciel vivace
[…]
Si che l'anima mia sia collocata
Appresso a te Signor di buona voglia.

El gran error del P. Menchaca fue no copiar el primer verso, lo que hacía inútil la búsqueda de esta poesía en los numerosos incipitarios de poesía italiana. Parecía imposible localizarla, a pesar de las muchas pesquisas que se hicieron en 2004.

Sin embargo, al cabo de los años ha sido posible encontrarla gracias a que el P. Menchaca reprodujo el título de la portada, y que minúsculas ediciones sueltas de esta poesía, con una portada muy parecida, se catalogaron después de 2004 en algunas bibliotecas en Internet y hasta alguna se puso al público digitalizada, aunque el primer paso vino de una obra del Profesor de la Università La Sapienza de Roma, Italo Pantani, que señalaba una edición en la Biblioteca Apostólica Vaticana[110].

Cito primero una edición que se encuentra en la Biblioteca del Archiginnasio de Bolonia, cuyo título parece una versión hermana de la del P. Menchaca. Además está digitalizada y se puede leer entera en Internet. Dice en la portada sobre una viñeta de un Cristo crucificado: *Oratione deuotissima di Santo Ignatio Martire, al nome di Giesu, chi la dirà cinque mattine continue a honor delle cinque piaghe del nostro Signor Giesu Christo, intercederà ogni licita gratia, egli dimanderà*. Y en el colofón: *In Venetia appresso Dominico de' Franceschi, in Frezzaria alla Regina. 1566*[111]. Las palabras principales del título son las mismas del ejemplar que conoció el P. Menchaca y, aunque promete otras gracias, se presenta tan milagrosa como la suya, incluyendo la misma condición de que se rece *cinque mattine*. Ha resultado, pues, que la poesía u *Oratione devotissima* del P. Menchaca es la misma que la de 1566. En la segunda página viene la poesía con el mismo título: *Oratione de Santo Ignatio, al Santissimo Nome di Iesu*. Las cuatro estrofas y el final de Menchaca también coinciden (fuera de detalles ortográficos), y las estrofas son igualmente 26.

[110] PANTANI 1996, n. 3369.

[111] Consta de 8 páginas. La descripción completa añade: «Vignetta xilogr. (Crocifisso tra santi, in cornice con simboli degli evangelisti) sul front. Altra vignetta xilogr. (Sindone) a c. A3r. Contiene anche: Laude di Giesu e Sonetto di Giulio Bonuncio». En la página web del Archiginnasio de Bolonia se encabeza con estas palabras algo confusivas: *Gli opuscoli di Giulio Cesare Croce* (escritor italiano, contador de cuentos, que se ayudaba de un violín, y que vivió en 1550-1609). Pero me aclara la bibliotecaria que este opúsculo no es de Giulio Cesare Croce, pero que llegó a la Biblioteca del Archiginnasio dentro de una colección de sus obras, por lo que se digitalizó con todo el conjunto.

Además de esta edición veneciana, se conocen otras dos posteriores, de Ancona y Orvieto, en la Biblioteca Apostólica Vaticana[112]. A las que se puede añadir la edición que conoció el P. Menchaca, aunque esta careciera de lugar de edición, impresor y año.

Por fin veamos el *íncipit*. La primera estrofa dice:

> *Ogni cosa col tempo al mondo manca,*
> *E dissoluta vien caduca frale*
> *Et de rigida vien debile, e estanca.*

Tras cuatro tercetos empieza la oración al Señor, y eso nos explica que Menchaca hubiera empezado por el quinto terceto.

La poesía es anónima. No puede ser una traducción de San Ignacio de Antioquía porque no está en sus obras. Tampoco es de San Ignacio de Loyola por las razones dichas. El proceso está claro. Seguramente al principio fue una poesía anónima, después se atribuyó al santo de Antioquía y por último alguien se la asignó al de Loyola.

Ambas atribuciones se explican desde el punto de vista espiritual. Según una leyenda medieval, se descubrió, después de su martirio, que San Ignacio de Antioquía tenía escrito en su corazón el nombre de Jesús con letras de oro. Y el cristocentrismo es el punto central de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola, que quiso que su Compañía llevara el nombre de Jesús.

San Ignacio ¿compuso poesías en latín? Sabemos que San Francisco Javier las tuvo que componer en la Universidad de París, porque formaba parte de la formación académica[113]. Quizás se puede deducir lo mismo del santo de Loyola, pero no serían más que unos ejercicios de emborronamiento.

Valor de su poesía. ¿Qué se puede presumir sobre la calidad poética de San Ignacio? Como he dicho, a propósito de lo que piensan los jesuitas sobre su leguaje, la mayoría la ven con escepticismo. Por otra parte, el hecho de que no se hayan conservado sus poesías es un indicio de que no serían ninguna joya del Parnaso, según Boehmer, en cita del P. Leturia, quien añade: «Ni le falta razón al P. Astráin al añadir con su punta de ironía: "sería curioso ver cómo se explicaba en verso un hombre que tan trabajosamente escribió

[112] *Oratione devotissima di santo Ignatio martire al nome di Giesù...* (In Ancona, F. Salvioni, 1578). (También en Quondam 2005, p. 218, n. 105). La otra, con el mismo título (dado incompleto) es de Orvieto, Colaldi, 1606. Estas dos ediciones constan también de 8 p. sin numerar y contienen igualmente el soneto de Giulio Bonuncio.

[113] Verd 2008a, p. 493-494, citando a Elizalde 1961, p. 54.

siempre en prosa"»[114]. Pero no todos los autores son tan negativos como suele serlo en los aspectos del lenguaje ignaciano el P. Leturia[115].

El P. García-Villoslada dice que «si Ignacio en su madurez no se ruborizaba de decir que compuso poesías a San Pedro, quiere decir que no estaba muy descontento de ellas, no serían tan malas como piensa Astráin»[116]. Aunque conjetura que «serían indudablemente como aquellas de las que dice Don Quijote, "que las coplas de los pasados caballeros tienen más de espíritu que de primor" (I, 23)»[117]. Me parece un juicio equilibrado.

Más positivo es el juicio del P. González Olmedo, que algunos han copiado o extractado[118]. Leamos algunos párrafos:

> «Ríense algunos al oír que San Ignacio compuso un poema al apóstol San Pedro. […] En ese poema habría seguramente incorrecciones de lenguaje, versos ramplones, tal vez más cojos que el autor, pero habría también rasgos felices, comparaciones propias y un sentido amoroso de la naturaleza como el que se revela en la última contemplación de los Ejercicios, que parece un poemita prosificado, en el que hay una especie de redondilla que no parece enteramente casual, y puede dar alguna idea de lo que sería el poema de San Pedro. En el segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas:
>
> en los elementos dando el ser,
> en las plantas vegetando,
> en los animales sensando,
> en los hombres dando entender […].
>
> Él no hubiera podido escribir nunca una oda como las de Fray Luis; pero sentía como él la poesía de la noche serena, "y la mayor consolación que recibía en Loyola, era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí muy grande esfuerzo para servir a Nuestro Señor". Él no hubiera podido escribir nunca una canción como las de Rioja; pero sentía como el cantor de la *Rosa* y del *Jazmín* el encanto de las flores, y dándoles suavemente con el bastón, les decía "Callad, callad, que ya entiendo lo que me decís.» […] "Mil

[114] LETURIA 1941, p. 72 (LETURIA 1949, p. 79).
[115] Como se indica en VERD 2010, p. 148, 179.
[116] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 93, nota 33.
[117] Ib., p. 94.
[118] Ib., p. 93, nota 33; LARRAÑAGA 1947, p. 129-130.

gracias derramando […]" cantaba San Juan de la Cruz; y San Ignacio repetía: "Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia, de la suma e infinita de arriba; y así la justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc."»[119]

III. SAN IGNACIO Y EL PURO AMOR A DIOS

Lo que caracteriza al Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* es ante todo su puro amor a Dios. Ese amor incondicional, independiente del cielo y del infierno, de todo premio y castigo, es lo que impresiona profundamente a los lectores, también, naturalmente, por estar expresado con una gran pasión, serenidad y perfección poética. Y en segundo lugar por su cristocentrismo. Pues el amor puro suele estudiarse en la teología como referido a Dios. El primer mandamiento dice: «Amar a Dios sobre todas las cosas». Pero el orante del Soneto no se dirige a la Trinidad sino precisamente a Cristo clavado en la Cruz.

El cristocentrismo de San Ignacio no necesita una exposición pues es el centro de toda su espiritualidad. Basta con seguir los Ejercicios Espirituales, en los que, tras una etapa de purificación, no hay ojos más que para Cristo y su imitación hasta grados de gran heroísmo. Basta ver su peregrinación a Tierra Santa por seguir los pasos de Cristo, en la que quería pasar el resto de su vida. Basta mirar el nombre que le puso a la Compañía que fundó. No necesita demostración. Pero también muestra su puro amor a Dios trino, él que es el santo del *Ad maiorem Dei gloriam* y el de las revelaciones trinitarias desde su conversión[120] hasta el final de su vida, en que decía casi siempre Misa de la Trinidad, con percepción de la Trinidad y de las tres divinas Personas, como se lee en su *Diario espiritual*.

Por otra parte, grandes santos totalmente inflamados de amor divino y a las almas, no han escrito sobre el puro amor a Dios. No han tenido ocasión o no lo han manifestado por escrito, a pesar de haberlo vivido sin duda y hasta el mayor heroísmo. Lo han vivido, pero no lo han escrito. Pero veamos si San Ignacio lo ha expresado en sus textos.

Además hay que aclarar muy brevemente unos conceptos sobre la doctrina de la Iglesia sobre el amor puro de Dios. Muy brevemente, porque daría para un libro, y se podría tratar en otro momento solo en relación con el Soneto. Pues es sabido que la Iglesia se definió sobre el amor puro a propósito, por ejemplo,

[119] González Olmedo 1944, p. 117-119.

[120] *Autobigrafía*, n. 28: «Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente […] 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 vía [veía] la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer».

del quietismo y de Fénelon. Lo que condena la Iglesia es que se considere como una imperfección (que por tanto se ha de evitar) el temor al castigo (el infierno) y el amor al premio (la bienaventuranza o felicidad eterna). El Señor en el Evangelio nos mueve continuamente a las dos cosas. Además es algo racional. No desear el infierno, la ausencia de Dios por toda la eternidad, es simplemente de sentido común. Y renunciar al cielo iría contra la virtud de la esperanza, que es una virtud teologal que no puede ser anulada en esta tierra por la virtud de la caridad. Esperar ver y amar a Dios por toda la eternidad es, además de una cosa excelente, el fin por el que el Hijo de Dios se hizo hombre por nosotros. El amor y la esperanza no se oponen, porque el amor perfecto, inalcanzable en la tierra, es la meta de la esperanza. (Las condenaciones de la Iglesia hacen que algunos recelen de la expresión *amor puro*, admitiendo, en cambio, *amor desinteresado*. Pero la Iglesia no condena el término sino una interpretación de él y ambas expresiones vienen a significar lo mismo. San Ignacio dice «amor puro»).

Pero ocurre que tanto el deseo del cielo como el temor al infierno pueden quedar en segundo plano (sin excluirlos deliberadamente) en ciertos momentos de gran fervor espiritual y bajo una especial iluminación del indescriptible amor que Dios nos tiene, sintiendo el alma que, en correspondencia, no se debe mover por ningún interés. En ese límite se encuentra el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, pero sin excluir el temor del infierno ni el deseo del cielo, pues se expresa en condicional:

> *Muéveme, en fin, tu amor, de tal manera*
> *que, aunque no hubiera cielo, yo te amara,*
> *y, aunque no hubiera infierno, te temiera.*
>
> *No me tienes que dar porque te quiera,*
> *pues, aunque lo que espero no esperara,*
> *lo mismo que te quiero te quisiera*.

El poeta orante habla en hipótesis: «aunque no hubiera cielo o infierno…». Lo que queda más claro en las versiones antiguas, que dicen; «*si* no hubiera…». También eran más claros en el penúltimo verso, ahora con «aunque», en el que decían: «porque, *si* cuanto espero no esperara». Además se afirma: «espero». El poeta se pone en una situación hipotética, para decirle al Señor que aun así le amaría. Lo mismo ocurre en algunas expresiones de los santos, que se mueven en el límite. De San Ignacio solo voy a dar unos cuantos textos, pues el tema del amor a Dios en el santo daría para un libro, libro que, al parecer y sorprendentemente, está por escribir[121].

[121] Véase la bibliografía, tan escueta e indirecta (porque desgraciadamente no hay más), sobre la palabra *Amor* en San Ignacio en GARCÍA RODRÍGUEZ 2007, p. 157. IPARRAGUIRRE 1972,

Posición equilibrada de San Ignacio

En el último párrafo de los Ejercicios Espirituales, en la última de las *Reglas para sentir con la Iglesia* (n. 370), que pretenden advertir contra los errores de su tiempo, dice San Ignacio:

> «Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y sanctíssima, mas aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y salido fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino».

Dice que temor de Dios «es mucho de alabar». Comentando el P. Jerónimo Nadal el n. 288 de las Constituciones, tan importante sobre el amor puro, después de exponer este, señala que el temor de Dios ayuda a introducir el amor así como la virtud de la esperanza[122]. Sobre estos textos, recordemos que el temor de Dios es uno de los dones del Espíritu Santo. Y ayuda en los principios de la vida espiritual a subir al amor de Dios. Es lo que dice el santo en la meditación del infierno: «para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado» (EE, n. 65). El temor de las penas es el principio para llegar al amor del Señor.

Hasta en las altísimas alturas místicas del *Diario espiritual*, San Ignacio se atiene a esta práctica equilibrada. Uno de los sentimientos más sublimes

p. 11-27: «Amor». En Echarte 1996 sus entradas sobre la palabra *Amor* (y *Temor*, por lo del amor puro). Los dos primeros escritos son una buena (y breve) exposición articulada de lo que se dice bajo la palabra «amor» en los principales escritos ignacianos. El tercero es una concordancia del mismo término. Pero esos son (valiosos) estudios académicos, y el amor a Dios de San Ignacio se puede expresar sin esa palabra, como en *buscar a Dios en todas las cosas* (ver *Constituciones*, n. 288), su ininterrumpida búsqueda de la voluntad de Dios, su intención recta, su indiferencia, su despego de las consolaciones, su imitación de Cristo, el impresionante tercer grado de humildad, su *Diario espiritual*, algunos de los textos que salen en estas páginas, etc. Hay que rastrearlo «en vivo», en su propia vida: su amor a Dios, a Cristo, a la Iglesia, su Esposa, a las almas, a los miembros de la Compañía. No podemos olvidar, por ejemplo, su Epistolario con el saludo con que empiezan sus cartas: «La suma gracia y amor eterno de Cristo nuestro Señor os salude y visite con sus santísimos dones y gracias espirituales». Sus manifestaciones de amor a Dios sin que salga la palabra «amor». Es como si escribiéramos un libro sobre el amor a Dios y a las almas de San Francisco Javier a partir solo de esta palabra en sus cartas, cuando donde más reluce es en sus increíbles hechos. Creo que un libro sobre el amor de Dios en San Ignacio es una tarea pendiente.

[122] Nadal, *Scholia*, p. 78 (n. 288).

de Ignacio hacia la Trinidad es el *acatamiento*[123], tan propio de Cristo ante el Padre: *exauditus est pro sua reverentia* (Hebr 5,7). El «acatamiento reverencial» (n. 103), el «acatamiento y reverencia» (n. 128, 156, 158, 159, 163, 164-166), el «acatamiento» sin más, que tanto se repite, pasa a ser «acatamiento amoroso»: «me parecía que la humildad, reverencia y acatamiento no debía ser temeroso, mas amoroso […] decía "Dadme humildad amorosa"» (n. 178). Pero un día escribe después de la Misa: «No hallando reverencia o acatamiento amoroso, se debe buscar acatamiento temeroso, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso» (n. 187). No hacía sino aplicar lo que había expuesto en los Ejercicios.

Frases de amor puro o desinteresado

San Ignacio ha dado muestras orales y escritas de su amor desinteresado a Dios y a Jesucristo. Veamos algunas de sus frases, advirtiendo que son frases que me han venido a la memoria o que he tomado de lecturas al azar, no por una lectura sistemática de todas sus obras y de su epistolario, el cual ocupa doce volúmenes.

1) Entre los textos en que San Ignacio exhorta al amor puro o desinteresado, uno está en la famosa carta que escribió a los jesuitas de Coimbra el 7 de mayo de 1547 y que es conocida como *Carta de la perfección*[124]. Está en el *Thesaurus spiritualis Societatis Jesu* que recibían los jesuitas españoles el día de sus votos. En esa carta les exhortaba a los jesuitas de Coimbra: «Pero sobre todo querría os excitase *el amor puro de Jesucristo* y deseo de su honra, y de la salud de las ánimas que redimió, pues sois soldados suyos con título y sueldo en esta Compañía»[125].

2) Volviendo al *Diario espiritual*, dice: *«No buscar lágrimas, mas ese acatamiento y reverencia»* (n. 157). Las lágrimas de consolación eran un don místico peculiarísimo de la mística de San Ignacio, pero en su momento le pidió al Señor, y se lo otorgó, que no se las concediera, por consejo de los médicos, porque estaba perdiendo la vista. Estaba desprendido. Pero en esta frase concreta antepone al don de lágrimas el del acatamiento y reverencia a Dios nuestro Señor. Reverencia que está en el mismo *Principio y Fundamento* como fin del hombre (n. 23).

Las frases de San Ignacio en que manifiesta que no desea consolaciones de Dios, pues no se consideraba digno de ellas sino pecador, se encuentran en sus escritos. Por ejemplo: «Dezia que, conosciendo quánto faltava y quánto ofendía a nuestro Señor, desseava muchas vezes que su divina

[123] RUIZ JURADO 1963.
[124] *Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 495-510.
[125] Ib., p. 501.

Magestad le quitase aquella abundancia de consolación, como castigo por sus culpas»[126].

3) El P. Ribadeneira en su *Vida de San Ignacio* trae textos que muestran el amor desinteresado a Dios por parte del fundador. Por ejemplo, dice de este que «era ardentíssimo el desseo que tenía de salir desta cárcel y prisión del cuerpo, y sospirava su alma tanto por verse con su Dios que, pensando en su muerte, no podía detener las lágrimas que de pura alegría sus ojos distilavan, porque tenía por muy mejor (con el Apóstol) ser desatado y vivir con Christo, que vivir en la carne [Filp 1,23]». Y Ribadeneira añade a continuación:

> «Y en este desseo ardía, no solo por alcançar para sí aquel sumo bien y descansar él con aquella dichosa vista, sino mucho más por dessear ver la gloria felicíssima de la sacratíssima humanidad del mismo Señor, a quien tanto amava, assí como suele un amigo gozarse de ver en gloria y honra al que ama de coraçón».[127]

Es la misma preferencia por Cristo y amor desinteresado que muestra San Ignacio en la quinta semana de los Ejercicios. La Sagrada Liturgia, por ejemplo, nos presenta la Resurrección de Cristo como un beneficio nuestro: la resurrección de Cristo, además de su triunfo, es nuestra salvación y la del género humano. Un solo ejemplo, en la oración de la Misa del domingo de Pascua de Resurrección: «Señor, Dios, que en este día nos has abierto las puertas de la vida por medio de tu Hijo, vencedor de la muerte; concédenos, al celebrar la solemnidad de su resurrección, que, renovados por el Espíritu, vivamos en la esperanza de nuestra resurrección futura». La oración del mismo día de Pascua está centrada en nosotros.

Sin embargo, San Ignacio en los Ejercicios nos pone como petición en la quinta semana, de Cristo resucitado, «pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Christo nuestro Señor» (EE, n. 221). No piensa en sí sino en Cristo. Tras el dolor con Cristo doloroso de la tercera semana viene el gozo con Cristo gozoso de la cuarta. No se alegra tanto por su propia salvación como por la contemplación de que goza Cristo después de tantos padecimientos por mí desde su nacimiento: «para que el Señor sea nascido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí» (EE, n. 116).

Igual que en los Ejercicios, San Ignacio no busca su propia felicidad en el cielo, según el P. Ribadeneira, sino poder alegrarse por la felicidad sin límites de la humanidad gloriosa de Cristo nuestro Señor.

---

[126] Ribadeneira, *Dicta*, p. 477.

[127] Ribadeneira, *Vida,* 1965, lib. V, cap. I, n. 12 (p. 745).

Poner en peligro su salvación eterna por servir a Dios y a las almas
La controversia Amort-Sedlmayr

Otro texto del P. Ribadeneira. Cuenta que en el año 1541, recién aprobada la Compañía, estando él delante, San Ignacio le preguntó al P. Diego Laínez, el que sería su sucesor en el generalato, lo siguiente:

> «—Dezidme, maestro Laynez ¿qué os parece que haríades, si Dios nuestro Señor os propusiesse este caso y os dixesse: si tú quieres morir luego, yo te sacaré de la cárcel deste cuerpo y te daré la gloria eterna; pero si quisieres aún vivir, no te doy seguridad de lo que será de ti, sino que quedarás a tus aventuras; si vivieres y perseverares en la virtud, yo te daré el premio; si desfallecieres del bien, como te hallare assí te juzgaré—. Si esto os dixesse nuestro Señor, y vos entendiéssedes que, quedando por algún tiempo en esta vida podríades hazer algún grande y notable servicio a su divina Majestad ¿qué escogeríades? ¿qué responderíades?»[128]

El P. Laínez contestó: «Yo, padre, confiesso a Vuestra Reverencia que escogería el irme luego a gozar de Dios y assegurar mi salvación y librarme de peligros en cosa que tanto importa». A lo que respondió el santo:

> «Pues yo, cierto, no lo haría assí, sino que, si juzgasse que quedando aún en esta vida, podría hazer algún singular servicio a nuestro Señor, le suplicaría que me dexasse en ella hasta que le huviesse hecho aquel servicio, y pondría los ojos en Él y no en mí, sin tener respeto a mi peligro o a mi seguridad.»[129]

Estás palabras ignacianas son un magnífico ejercicio, mejor, un heroico ejercicio de amor puro, que recuerda a San Pablo haciéndose este mismo planteamiento:

> «Para mí vivir es Criso, y morir, una ganancia. Pero si vivir en el cuerpo supone para mí un trabajo fructífero, no sé qué escoger… Me siento apremiado de ambos lados. Por una parte deseo ser desatado [de este cuerpo] y estar con Cristo, que es con mucho lo mejor, pero quedarme en este cuerpo es más necesario para vosotros. Y, convencido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros, para provecho y

[128] Ib., lib. V, cap. II, n. 42 (p. 773-775) .
[129] Ib., p. 775.

> gozo de vuestra fe, a fin de que tengáis por mi causa un mayor motivo de gloriaros en Cristo Jesús cuando yo vuelva a estar con vosotros» (Filp 1,21-26).

A continuación San Ignacio le explica a Laínez que, siendo uno generoso con Dios, no tendría ningún peligro de condenación: «¿Cómo podríamos temer que nos desamparasse y dexasse caer, por aver nosotros dilatado nuestra bienaventurança y dexado de gozar dél por él? Piénsenlo otros, que yo no quiero pensarlo de tan buen Dios y de rey tan agradecido y soberano».[130]

Pero aun suponiendo razonablemente que uno se va a salvar, preferir retrasar el encuentro con Cristo, si esto va a ser para mayor gloria de Dios y de las almas, supone un gran sacrificio y un gran acto de amor. Pero es que San Ignacio lo aceptaba aun en la hipótesis de la condenación.

El P. Valentín de Céspedes escribió un intenso soneto, cuyos cuartetos expresan estos sentimientos de San Ignacio. Lo veremos después.

La controversia Amort-Sedlmayr. Es curioso que estas palabras de San Ignacio hayan sido motivo de controversia en el siglo XVIII, en medio de las polémicas sobre el amor puro de aquellos tiempos. Los protagonistas de esta colisión son el canónigo regular de San Agustín Eusebius Amort (1692-1775), fecundo teólogo con más de ochenta obras, más erudito que original y profundo, aunque, según Pastor y Scheeben, el más importante de la Alemania en su tiempo[131], y el benedictino bávaro Virgil Sedlmayr (1690-1772)[132].

Eusebius Amort publicó en 1739 un libro, *Idea divini amoris*[133], para exponer su concepción del primer mandamiento sobre el amor de Dios. En síntesis dice lo siguiente: no es un *actus purae benevolentiae ac desinteressatus* hacia Dios, sino un *actus amicitiae*, un amor de amistad, mixto de amor a Dios y de concupiscencia, porque también deseamos gozar de Dios. O sea, *un amor de amistad, que consiste en una mutua comunicación de bienes*[134].

Lo curioso es que entre los objetores a su tesis pone a San Ignacio, porque, según dice, solía repetir este versículo del Salmo 73/72,25: *Quid*

---

[130] Ibidem.

[131] Las valoraciones y las citas están en L. Hertling, s. v. «Amort», en el *Dict. Sp.*, I, col. 530-531. Una monografía sobre Amort, la de Schaffner 1963

[132] Heinrich Reusch, «Sedlmayr, Virgil», en *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 33, p. 528; Hurter ca. 1962, V/1, p. 18-19.

[133] *Idea divini amoris seu Expositio distincta primi maximi mandatis* […] *authore R. D. Eusebio Amort, Canonico Regulari Lateranensi* […] *Augustae Vind. & Ratisbonae, Sumptibus Strötter & Fesenmayr* […] *1739.* Esta obra la reeditó después dentro de otra: *Disquisitiones dogmaticae de controversiis in Theologia morali insignibus* […] *Venetiis* […] *1745*; en p. 121-226 (Schaffner 1963, p. 138).

[134] Ya lo sintetiza en el primer capítulo, Ib., p. 1-4. Una exposición académica, en Schaffner 1963, en el capítulo que le dedica a la *Idea divini amoris*, p. 104-120.

mihi est in coelo, & a te quid volui super terram, Deus cordis mei?[135], traducción imperfecta y oscura del hebreo, que queda así en la Neovulgata: *Quis enim mihi est in caelo? Et tecum nihil volui super terram*. Cantera lo traduce así literalmente: «¿Quién [sino Tú] hay para mí en los cielos?; y junto a ti no hallo gusto en la tierra»; y la Biblia de la Conferencia Episcopal Española, libremente pero con mayor claridad: «¿No te tengo a ti en el cielo? Y contigo, ¿qué me importa la tierra?». Pero Amort no da referencias[136], y en los escritos del santo no se encuentra este texto latino (según la base de datos consultada), lo cual es natural porque San Ignacio hablaba con Dios en español[137]. Pero creo que es posible la siguiente explicación. Según el P. Ribadeneira, San Ignacio «hablando *muchas vezes* con Dios de lo más íntimo del corazón dezía: "*Señor ¿qué quiero yo o qué puedo querer fuera de Vos*"»[138], y el editor de este texto de la *Vida*, el P. Cándido de Dalmases, pone en una nota como paralelo: «Ps. 72,25», que es el texto de Amort. Como ambas frases son de hechura distinta (aunque coincidentes en el fondo), Dalmases puede haber tomado de alguna edición antigua el versículo del salmo como equivalencia. De modo que en alguna obra en latín sobre San Ignacio, se traduciría esta frase libremente usando el texto del Salmo; frase que el santo decía «muchas veces» según Ribadeneira, lo que concuerda con Amort. Es una hipótesis. Pero en cualquier caso está clara la equivalencia de fondo entre el salmo y la frase del santo.

Por otra parte, es fácil mostrar que este sentimiento es muy propio de San Ignacio, aun con más aproximación literal, contraponiendo el cielo y la tierra: *¡Qué sucia me parece la tierra cuando miro el cielo!*[139]. San Ignacio se subía a la azotea de la casa y se pasaba las horas mirando el cielo mientras le resbalaban silenciosamente las lágrimas por la cara, como hemos visto

[135] SCHAFFNER 1963, p. 111.

[136] Se lo achaca SCHAFFNER 1963, p. 111, nota 284.

[137] VERD 2011, p. 198.

[138] RIBADENEIRA, *Vida*, lib. V, cap. I, n. 9 (p. 743). Cursivas añadidas. Esta frase la recoge en el 14 de junio HEVENESI 1919 [el original es de 1705], p. 166; HEVENESI 1881, p. 233.

[139] Esta frase solo se ha conservado en latín. HEVENESI 1919, p. 88 (Martius 28): *Heu, quam sordet mihi terra, dum caelum aspicio!*; que en HEVENESI 1881, p. 121 (Marzo, Día diez [i. e., veinte] y ocho), se traduce así: *¡Ay, cuán soez me parece la tierra, cuando levanto los ojos al cielo!* En Hevenesi es una traducción del español al latín y en Muñoz de Zárate es una retraducción del latín al español, por lo que San Ignacio la diría algo diferentemente en nuestra lengua. Según la brevísima referencia que dan ambas ediciones de Hevenesi, esta frase está tomada del historiador Daniello Bartoli, S.J. (1608-1685), probablemente de su obra *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio, fondatore della Compagnia di Giesù* (Roma, 1650). Hasta hace unos años esta frase estaba puesta junto a la ventana que daba a la terraza donde san Ignacio se sentaba a contemplar el cielo estrellado. Y en latín. Lo que indica que no se conocía en español, por lo que el manuscrito hispano del que la tomó Bartoli se ha perdido, a no ser que la frase le llegara por transmisión oral y él la pusiera en latín.

en Ribadenira[140]. No me resisto a copiar el soneto con el que expone este sentimiento San Ignacio, dirigiéndose al personaje alegórico de la Gloria de Dios, en la comedia *Las glorias del mejor siglo* del P. Valentín de Céspedes[141], en 1640, pues es una muestra del amor a Dios que le producía la vista del cielo estrellado que contemplaba por las noches, haciéndole comprender al mismo tiempo la vileza de todo lo terreno. Aunque solo es un balbuceo de lo que sentía el santo:

Divina Gloria, en cuya lumbre ardiente
Viven entretenidos mis cuidados,
¡Oh, qué mal se lograran empleados
En esta luz vistosa y aparente!

Mas, aunque con astucia el mundo intente
Acreditar sus gozos afeitados,
Con mirar esos globos estrellados,
Al punto se conoce lo que miente.

¡Ay, Dios, qué poco gusto hay en lo humano!
¡Ay, qué atractivo es todo lo divino!
Uno, ¡qué pena! Y otro, ¡qué consuelo!

¡Qué sólido es aquello! Esto, ¡qué vano!
¡Qué asquerosa, qué inmunda que imagino
Toda la tierra cuando miro al cielo!

(También pone Amort entre las objeciones a su tesis, o sea las manifestaciones de amor desinteresado, el conocido himno latino *O Deus, ego amo te*, atribuido a San Francisco Javier[142]; pero ahora me ocupo solo de San Ignacio).

No intento tratar sobre la teología del amor puro ni de dilucidar sobre la teoría de Amort, sino seguir la controversia que se produjo a propósito de San Ignacio durante el año 1749. Pues el P. Sedlmayr le contestó ese año con una *Reflexio critica in Ideam Divini Amoris*[143]. Ya en las Aprobaciones se dice que su doctrina es ortodoxa y que no se puede excluir el amor de pura benevolencia hacia Dios. En el capítulo VII se plantea *Utrùm amor,*

[140] Ribadeneira, *Vida*, lib. V, cap. I, n. 15 (p. 747).

[141] Véase en Mesonero Romanos 1858, II (1859), p. 153, y en Elizalde 1983, p. 202-203, el cual precisamente lo pone en relación con la frase *Quam sordet*…

[142] *Idea divini amoris*, p. 2-3; Schaffner 1963, p. 269, nota 32.

[143] *Reflexio critica in Ideam Divini Amoris propositam a (salvo pleno titulo) A. R. D. Eusebio Amort* […] *authore P. Virgilio Sedlmayr* […] *Salisburgi, & Graecii* [Graz]. *Sumptibus Philip. Jacob Veith, & Wolff, Anno 1749*.

quem habuerunt sancti, fuerit tantùm amor interessatus, seu mixtus. Aduce el himno *O Deus, ego amo te*, atribuido a San Francisco Javier, del que prescindo, pues lo que nos interesa es que trae a colación varias veces a San Ignacio, pero no con la frase que le atribuía Amort sino con la de Ribadeneira, en la que decía el santo que prefería vivir más tiempo en la tierra con peligro de su salvación, si así podía servir a Dios y a las almas[144]. Dice que este texto estaba en el Breviario de su tiempo. Y deduce: *Hic inclytus Fundator amorem purae benevolentiae habuit sine respectu ad interesse proprium*[145].

En seguida le respondió Amort con unas *Hallucinationes A. R. P. Virgilii Sedlmayr*[146], en un tono no muy urbano, empezando por el título alucinatorio[147]. Prescindiendo de lo que dice de Javier; según él el dicho de San Ignacio que aduce Sedlmayr no prueba, pues se trataba solamente de una dilación en ir a la bienaventuranza del cielo, lo que muestra que la deseaba (confirmando su tesis de que el amor a Dios es mixto por la concupiscencia)[148]. Pero no tiene razón, pues, aunque San Ignacio le mostró al final al P. Laínez que Dios no podía dejar sin recompensa al que lo arriesgaba todo por él, de suyo estaba dispuesto a arriesgarlo, y ya la dilación de la felicidad inconmensurable del cielo por seguir sirviendo a Dios y las almas era un acto de amor purísimo.

En el mismo 1749 nos encontramos con la tercera parte de la controversia, la *Responsio apologetica* contra Amort de Virgilio Sedlmayr[149], defendiendo el amor desinteresado de Ignacio y Javier. Dice que la respuesta de San Ignacio estaba desligada de cualquier amor interesado y del pensamiento de retrasar o desear su felicidad, y que lo que le espoleaba era su heroica sed de la mayor gloria de Dios y la salvación del prójimo, aunque pusiera en peligro su propia salvación.

Controversia que retomó Amort en diciembre de ese año con una *Responsio ad Responsionem Apologeticam*[150]. Le dedica mucho espacio a San Francisco Javier. De San Ignacio dice que si en aquel momento no ardiera en un deseo vehementísimo de su salvación, no habría sido un acto muy heroico

---

[144] Ib., p. 11-12, 53, 83, 95.

[145] Ib., p. 53.

[146] *Hallucinationes A. R. P. Virgilii Sedlmayr* […] *circa Mandatum primum & maximum ad solem expensae ab A. R. D. Eusebio Amort* […] *Augustae Vind. & Herbipoli. Typis & sumptibus Martini Veith, Bibliopolae. 1749*.

[147] Así piensa Westermayr en el artículo dedicado a «Amort. Eusebius» en *Kirchenlexikon*, t. 1, cols. 754-757; en col. 755.

[148] *Hallucinationes*, p. 43.

[149] *Responsio apologetica ad Animadversiones A. R. D. Eusebii Amort* […] *contra Reflexionem Criticam in Ideam Divini amoris circa mandatum primum & maximum de diligendo Deo* […]*, ab A. R. P. Virgilio Sedlmayr* [...] *Friburgi Brisgojae* [sic]*, Sumptibus Joann. Ignatii Wagner, Bibliop. Acad. 1749*. Sobre San Ignacio, ver p. 36-37, 53, 56-57, 191, 281, 296.

[150] *Responsio ad Responsionem Apologeticam A. R. P. Virgilii Sedlmayr Benedictini Wessofontani circa praeceptum diligendi Deum. Authore R. D. Eusebio Amort, Canonico*

la renuncia a la certeza de su salvación a cambio de una esperanza incierta[151]. Ya no habla de dilación, sino que toma otro camino para confirmar su tesis de que San Ignacio tenía un deseo vehementísimo de su salvación. Como vemos, ha tomado otro camino para llegar a lo mismo: confirmar su teoría del primer mandamiento como una mixtura de amor a Dios y de concupiscencia, puesto que también deseamos gozar de Dios; o sea, como una mutua comunicación de bienes. No entro en la teoría. San Ignacio naturalmente deseaba salvarse y ver eternamente a Dios. Pero en aquel momento estaba mostrando su disposición a poner en peligro su salvación si con ello quedaban beneficiadas la gloria de Dios y la salvación de las almas. Son dos actos distintos. En este momento prescinde del primero (sin negarlo) como en el Soneto: *Aunque no hubiera cielo, yo te amara*.

Sedlmayr no volvió a responder, pero Amort siguió defendiendo su teoría del primer mandamiento sin olvidarse de la objeción ignacio-javeriana. El mismo año publicó un tratado titulado *Systema doctrinae circa duo praecepta spei et charitatis*[152]. Se publicó antes que el anterior porque contiene el argumento de la dilación de su salvación, que, dice, realmente solo estaba amenazada remotamente. «Hoc votum D. Ignatii non fuisse desinteressatum *quoad substantiam* [su deseo de felicidad], sed tantum *quoad modum* [el modo, el momento]»[153]. En 1753 repite el mismo argumento a la letra en su *Theologia eclectica, moralis et scholastica*[154]. Prescindo de otros tratados posteriores en que se limita al himno latino javeriano, omitiendo a San Ignacio al defender su tesis.

La Regla 17 del Sumario de las Constituciones

Muy conocido es el texto de la Regla 17 del antiguo *Sumario de las Constituciones*, tomado de estas mismas:

> «Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas las cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por sí misma, y por el amor y

Regulari Lateranensi Pollingae [...] *Augustae & Herbipoli. Sumptibus Martini Veith, Bibliopolae. Anno M DCC XLIX.*

[151] Ib., p. 63.

[152] *Systema doctrinae circa duo praecepta spei et charitatis. Authore R. D. Eusebio Amort* [...]. *Augustae & Herbipoli. Sumptibus Martini Veith, Bibliopolae. Anno M DCC XLIX.*

[153] Ib., p. 237-238. Las cursivas son suyas (p. 238).

[154] *Theologia eclectica, moralis et scholastica* [...] *Augustae Vindelicorum et Wircerburgi, Sumptibus Martini Veith, Bibliopolae. Anno MDCCLII*, 4 vols; en I, p. 443. También en la siguiente edición de *Bononiae, MDCCLIII. Prostat Venetiis Apud Joannem Tyberninum*, 4 vols; en I, p. 443

> beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad.»[155]

Se habrá observado que, con el equilibrio teológico ya mencionado, San Ignacio no excluye el temor y la esperanza, pero como una ayuda. Pues su aspiración es otra, estimular al amor perfecto hacia Dios, que sintetiza en dos rasgos. 1) Desinteresado: «siempre pretendiendo en ellas *puramente* el servir y complacer a la divina Bondad *por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios*». 2) Amor total y, en su raíz, exclusivo, puesto que los demás amores se canalizan a través del amor a Dios: «apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador de ellas, *a Él en todas amando y a todas en Él*, conforme a la su santísima y divina voluntad».

Pero la originalidad de este texto fue discutido, cuando en las primeras décadas del siglo XX se produjeron muchas propuestas y polémicas sobre el autor del Soneto, que después se fueron apagando. Resulta que, en estos debates, el jesuita Daniel Restrepo, adujo el texto anterior, porque «enuncia en las Constituciones de la Compañía las dos ideas fundamentales del pequeño poema». Cree además, con evidente exageración, que «este sistema grandioso de conceptos nadie lo formuló antes que el patriarca de Loyola». Pero no trae este texto para defender la autoría de San Ignacio, sino la de San Francisco Javier, dada la identidad de sentimientos que se daba entre uno y otro[156].

Al P. Restrepo le contestó el agustino Eusebio Negrete al año siguiente. Le parecía, creo que sin razón, que las palabras de San Ignacio no tienen relación con las ideas del Soneto y que más bien nos alejan de él[157]. A las exagerada suposición del P. Restrepo de que quizás nadie formuló estos conceptos tan elevados antes de San Ignacio, responde justamente el P. Negrete con textos de San Pablo y de San Agustín sobre el amor desinteresado. Y opina respecto a las frases ignacianas: «Cuanto más las medito, menos *originales*, por no decir más

---

[155] *Constituciones de la Compañía de Jesús*, p. III, c. 1, n. 26 [n. 288]. He actualizado la ortografía.

[156] RESTREPO 1919, p. 63.

[157] NEGRETE 1920, p. 179: «Hay en las palabras del glorioso Fundador un "*mas* que" y un "*aunque desto*", que, bien aquilatadas las cosas, más parecen alejarnos que aproximarnos al amor puro, desinteresado y *compasivo* del soneto». (Las cursivas son del P. Negrete). Pero ya hemos visto el sentido completo que ha de tener el amor puro en la doctrina ortodoxa de la

triviales, me parecen, pues téngolas por el abecé de la ascética cristiana»[158]. Me parece impropio decir que exhortar al amor puro de Dios sea *trivial*. Quizás el P. Negrete no escogió bien el adjetivo. Pero lo que más me llamó la atención fue que dijera que el texto ignaciano está copiado de las Constituciones de San Agustín, que datan del siglo XIII. Veamos sus palabras:

> «Más aún. No sólo no es original San Ignacio en los conceptos expresados por la cláusula de las Constituciones de la Compañía que cita, sino que carece de originalidad hasta en las palabras, las cuales, en su mayor parte, podría decirse que están copiadas y traducidas de otras Constituciones, de las Constituciones de la Orden de San Agustín, que datan de últimos del siglo XIII. En efecto, al tratar de los deberes del Maestro de Novicios con respecto a la instrucción y educación de éstos, dícese en ellas: *Ante todo, enséñelos el amor de Dios y el temor, y a que en todas las cosas busquen a Dios, despojándose del amor de sí mismos y de todas las criaturas, a fin de que pongan todo su afecto en el Creador de ellas, a él en todas amando y a todas en él según su santísima voluntad*.»[159]

El texto anterior me interesó mucho, aparte de la cuestión del Soneto, porque es igual al texto ignaciano, cuya fuente me pareció encontrar. Pues es sabido que el secretario de San Ignacio y de la Compañía de Jesús, Juan Alfonso de Polanco, recogió algunos textos de las constituciones de otras órdenes religiosas, por si podían aprovecharse para las de la Compañía. Y pensé que este sería uno de ellos. Preguntado un padre agustino, entonces bibliotecario del Monasterio del Escorial, me proporcionó muy amablemente los datos, los materiales y las fotocopias que me sirvieron para esclarecer este punto. El resultado fue contrario al que esperaba.

Un artículo del P. José Rodríguez Díez nos sirve de pauta sobre las distintas Constituciones agustinianas[160]. De las ocho principales veamos las primeras:

Iglesia. San Ignacio explicita esta doctrina, que está implícita en los condicionales del Soneto: «si no hubiera cielo... si no hubiera infierno...». El sonetista sabe que hay cielo e infierno, y que tenemos que desear el primero y temer el segundo. Habla en condicional y en su sano juicio. El P. Negrete añade que San Ignacio no dice nada de la pasión y muerte de Cristo, fundamentales en el Soneto. Pero ya conocemos su cristocentrismo y que el presente texto es legislativo. Se trata del amor desinteresado a Dios.

[158] Ib., p. 180. Las cursivas de esta nota y de la siguiente son del P. Negrete.

[159] Ib., p. 183-184.

[160] José Rodríguez Díez 1994; particularmente en las p. 448-461, sobre las constituciones principales.

1) *Constitución de Ratisbona (1290)*. Tengo delante fotocopias del Codex Transpontinus (primera mitad del siglo XIV), de su primera impresión de Venecia 1508[161], así como de la reedición de 1966[162]. En ellas, en el capítulo XVII se trata del Maestro de Novicios y de sus enseñanzas, y el texto es completamente distinto del de San Ignacio y del que aduce el P. Negrete.

2) *Constituciones de Seripando (1551)*. El Prior General (1539-1551) Girolamo Seripando, después arzobispo y cardenal, no quiso cambiar mucho la legislación medieval, conservó su estructura, pero modificó algunas cláusulas y añadió otras. En su edición de Roma 1551[163], el capítulo del Maestro de novicios pasa a ser el XVIII, pero el texto es el mismo de Ratisbona.

3) *Constituciones de Tadeo Perusino (1581)*. El Concilio de Trento obligó a reformar las constituciones de los religiosos, para acomodarlas a los decretos tridentinos. Lo hizo el Prior General (1570-1581) Taddeo Guidelli, o de Perugia. A diferencia de Seripando, tuvo que cambiar mucho. Su estructura es distinta. Dice el P. Rodríguez Díez: «Las nuevas Constituciones difieren notablemente de las anteriores [...] y difieren también en su estructura, porque Guidelli y sus consejeros, *siguiendo el modelo de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, introdujeron por primera vez en las nuestras la división en seis partes»[164]. La cursiva está añadida. Y en estas Constituciones, que se inspiran en las de la Compañía de Jesús, encontramos el texto ignaciano sobre el amor puro, ahora en la segunda parte, capítulo III, «De educatione nouitiorum»:

> «Ante omnia doceat eos legem Dei, eiusque amorem ac timorem, & quod in omnibus quaerant Deum, exuentes se amore sui atq; omnium creaturarum, vt affectum totum in ipsarum creatorem conferant, eum in omnibus amando, & omnes in eo iuxta sanctissimam eius voluntatem.»[165]

Observemos que enseñan el temor de Dios junto al amor de Dios. Ahora bien, las Constituciones de la Compañía de Jesús estaban terminadas en español a la muerte de San Ignacio en 1556, y fueron aprobadas en la primera Congregación General, de 1558. El texto ignaciano, en traducción

---

[161] *Regula beati Augustini vna cum expositione Hugonis de Sancto Victore*. Al final: *Datum in urbe. M.D.VIII. calend. Nouembris*.

[162] ARAMBURU 1966. Ver p. 59.

[163] *Constitvtiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Avgvstini nvper recognitae, et non nvlla alia, quavrum seriem seqvens pagina indicabit. Romae apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem. Anno Dñi. M. D. LI.*

[164] RODRÍGUEZ DÍEZ 1994, p. 454.

[165] *Constitvtiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Avgvstini Nuper recognitae, & in ampliorem formam ac ordinem redactae. Romae, Apud Haeredes Antonij Bladii, M. D. LXXXI.* En p. 22.

del P. Polanco, después de decir que hay que amar a Dios por sí mismo más que por el temor o la esperanza, dice así:

> «Et crebro admoneantur ut in omnibus quaerant Deum exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum Creatorem conferant, Eum in omnibus creaturis amando, et omnes in Eo, iuxta sanctissimam ac divinam Ipsius voluntatem.» (n. 288).

El paralelismo de los dos textos está bastante claro, así como la precedencia cronológica. Las siguientes constituciones agustinianas son las de Fulgenzio Travalloni (Romae 1686) y repiten el texto anterior[166].

El Diario Espiritual de San Ignacio

En su *Diario espiritual* San Ignacio tiene un texto de amor a Dios, supremo y desinteresado, que es impresionante:

> «Veniéndome en pensamiento, y si Dios me pusiese en el infierno, se me representaban dos partes: la una, la pena que padecería allí; la otra cómo su nombre se blasfema allí; cerca la primera no podía sentir ni ver pena, y así me parecía y se me representaba serme más molesto en oír blasfemar su santísimo nombre.»[167]

Hay que tener en cuenta que este pensamiento le vino a San Ignacio en la Misa y lo consignó en su *Diario* junto con los otros que le vinieron ese día durante el santo sacrificio. En este texto se dan dos ideas. 1) Es un pensamiento, dice, que le vino, pues San Ignacio no deseaba el infierno naturalmente. Pero, en el supuesto de verse allí, sintió en la Misa que no sentiría pena. Nos podemos preguntar por qué; y se puede responder que simplemente porque amaba inmensamente a Dios y no le podía reprochar nada[168]. Su amor tan inconmensurable a Dios sobrepujaría sus tormentos. Parece superar la generosidad del Soneto: *Aunque no hubiera infierno, te*

---

[166] *Constitvtiones Ordinis F.F. Eremitarum Sancti Avgustini Recognitae, & in ampliorem formam, ac ordinem redactae. Romae, Typis Haeredum Corbelletti. 1686*. En p. 54.

[167] Anotación del 7 de marzo de 1544 [n. 132]. La ortografía está actualizada.

[168] Por ejemplo, en 1525 (en los primeros años de su conversión) estuvo en Barcelona en casa de Inés Pascual, y, según el testimonio de su hijo Juan Pascual en el proceso de canonización del santo, Íñigo se pasaba la noche en oración diciendo de rodillas, suspirando y llorando: «Dios mio, y cuan infinitamente sois bueno, pues lo sois para sufrir a quien es tan malo y perverso como yo» (*Mon. Ign. Scripta*, II, p. 90). O bien: «O, Señor, si los hombres os conociesen, no os ofenderían, sino que os amarían» (*Mon. Ign. Exercitia* 1969, p. 23). En los dos casos modernizo la ortografía.

quisiera. Él se sitúa en el supuesto de estar en el infierno, y allí le querría. 2) Además, oír a los condenados blasfemando contra Dios le dolería más que todos los tormentos que padecería.

Como hemos visto, el P. Valentín de Céspedes (1595-1668)[169] escribió una comedia religiosa titulada *Las glorias del mejor siglo* bajo el seudónimo de don Pedro del Peso. De las ediciones que se conservan en la BN la que me pareció más antigua tiene el siguiente título: *Las glorias del mejor siglo. Comedia famosa, escriviola Don Pedro del Peso, en las fiestas del Año Ciento de la Fundación de la Compañia de JESUS*[170]. Como esta se fundó en 1540, la obra se representó en 1640.

Como en otros ejemplares localizados de esta edición, después de la comedia hay una página impresa añadida, pero antigua, con letra mayor, que dice:

> «Se previene, que aunque ha corrido algunos años impressa esta Comedia con el nombre de Don Pedro del Peso; la escriviò el Reverendissimo Padre Valentin de Zespedes, Religioso de la Compañia de Jesvs, en la Provincia de Castilla, bien conocido en toda España por uno de los primeros Oradores: y la hizo para celebrar el primer Siglo de la Fundacion de su Religion; y se representò en Madrid en el Colegio Imperial à los Señores Reyes Catholicos el año 1640.»

Se representó ante el Rey Felipe IV. En el párrafo anterior se da a conocer que hubo impresiones anteriores (al parecer, perdidas). En cuanto al autor, todas las bibliografías atribuyen esta comedia al P. Céspedes[171]. Pues bien, al final al llegar la muerte de San Ignacio, este pronuncia el soneto siguiente:

> *Si aora Dios seguridad me diera,*
> *y desde aqui a su vista me llevàra;*
> *pero al partirme allà me asseguràra*
> *que con quedarme acà más le sirviera:*
>
> *si la Gloria de Dios se prometiera*
> *algún aumento en mi, que la ensalzàra,*

[169] Sobre él véase GRANJA 1979, que, en p. 146, nota 5, aclara que se ha encontrado su partida de bautismo en Valladolid, por lo que no era peruano, como dicen Sommervogel y otros; ELIZALDE, 1983, p. 189-208:«Valentín de Céspedes», y la reseña del mismo Elizalde en el *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 742.

[170] Signatura T/19429. Tiene 50 páginas. Como era normal en la época, las comedias se publicaban sueltas sin portada ni pie de imprenta. La primera edición no se conserva (GRANJA 1979, p. 156). También la editó MESONERO ROMANOS 1858, II (1859), p. 139-156.

[171] Tomó como seudónimo el apellido de su madre, Antonia del Peso. SOMMERVOGEL 1890, II, cols. 1012-1013; URIARTE 1904, III, n. 4179 (p. 299-300); SIMÓN DÍAZ 1950, VIII, p. 460-462.

mi eterna salvación aventuràra
porque ella más gloriosa se estendiera.

Y si para evitarse acá en el suelo
las ofensas de Dios, fuera importante,
me entràra yo à penar en el Infierno;

Y aun me causàra allí más desconsuelo
vèr blasfemando à Dios, solo un instante,
que padecer aquel incendio eterno.

En este impresionante soneto se exponen dos sentimientos de San Ignacio que hemos visto en estas páginas. En los dos cuartetos, su deseo de quedarse en la tierra por servir a Dios y a las almas, aunque pusiera en peligro su propia salvación. En el último terceto, lo que hemos visto en este apartado: que, si estuviera en el infierno, sentiría más oír que los condenados blasfeman de Dios que sus propios tormentos. En el primer terceto va más allá de los textos que hemos visto del santo: incluso se metería en el infierno, si con ello evitara que se ofendiera a Dios. Este último pensamiento no lo he encontrado en San Ignacio, pero entraba en su inmenso amor a Dios. Recordemos lo que decía por la noches a Dios, estando en Barcelona: «Dios mio, y cuan infinitamente sois bueno, pues lo sois para sufrir a quien es tan malo y perverso como yo»[172]. Se consideraba tan vil con Dios y a Dios tan infinitamente bueno con él, veía tanta desproporción entre uno y otro, que hubiera sufrido cualquier cosa por Él.

Rudolf Grossmann además empareja este soneto con el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que traduce (*Dein Himmel, Gott, vermag mich nicht zu zwingen*), como dos máximos representantes de la lírica religiosa barroca, en los que brilla el ascua del sentimiento religioso, llevado casi hasta la herejía. Y añade que el soneto del P. Céspedes (que también traduce al alemán: *Wenn mir der Herrgott die Gewißheit gäbe*) expresa la quintaesencia de la actitud interna de San Ignacio[173].

Esta frase también tuvo mucha repercusión en el extranjero. Pero antes de seguir adelante hay que saber, respecto a los autores que voy a citar, que el *Diario espiritual* solo se publicó (no íntegro) en 1892 y en su totalidad en 1934. Antes solo se conocieron pequeños fragmentos copiados de los manuscritos del Archivo de Roma por Ribadeneira y Bartoli[174] en sus biografías del santo y por Lancicio en sus escritos. Por tanto, los autores posteriores a esos años dependen de los mencionados. Son los que siguen:

[172] *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 90.

[173] Grossmann 1947, p. 450-453.

[174] Como he dicho, probablemente de la obra de Daniello Bartoli, *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio, fondatore della Compagnia di Giesù* (Roma, 1650).

En 1705 incluyó la frase del *Diario espiritual* de San Ignacio el jesuita húngaro Gábor (Gabriel) Hevenesi (1656-1715) en sus conocidas *Scintillae ignatianae* (o *Centellas ignacianas*)[175]. La frase ignaciana del día 21 de enero dice así: «Si fieri posset, ut amans Deum absque sua culpa damnaretur, facilius poenas omnes inferni toleraret, quam blasphemias, quibus dammnati Deus exsecrantur, audiret»[176]. En la traducción española de 1881 se lee: «Si pudiese ser que uno, que ama á Dios, se condenase sin culpa suya; este con más facilidad sufriría todas las penas del Infierno, que oiría las blasfemias, con que los condenados abominan de Dios»[177]. Como vemos, falta la primera parte de la frase ignaciana, la de que San Ignacio no sentiría ninguna pena de estar en el infierno, porque el texto está puesto en tercera persona. También se puede deber a la fuente de donde tomó el texto Hevenesi[178], o a que lo retocó para convertirlo en una máxima.

Dos años después, en 1707, el P. Domenico Stanislao Alberti publicó un *Mese di luglio* consagrado a San Ignacio[179]. Las preces de cada día terminan con unos dichos de San Ignacio, «Detti di S. Ignazio», y el día de la fiesta del santo, el 31 de julio, pone como primer dicho la frase del santo redactada de esta manera: «Se Iddio mettesse nell'inferno un suo servo innocente; questi non dovrebbe ivi sentire maggior molestia, che dall'udire ivi bestemmiato il SS. Nome di Dio»[180]. También lo pone en tercera persona, pero no es igual: el siervo de Dios inocente «no debería» sentir mayor molestia por su pena que por oír las blasfemias contra Dios. No lo dice asertivamente, como San Ignacio y Hevenesi. También se suprime la primera parte de la frase ignaciana.

He localizado más de una docena de ediciones en español de esta obra entre los siglos XVIII y XX[181]. También se incluyó en devocionarios dedicados a San Ignacio, que no se limitan al *Mes de julio*, pero que tomaban

[175] GABRIEL HEVENESI, *Scintillae Ignatianae sive S. Ignatii de Loyola Apophtegmata sacra per singulos anni dies distributa. Viennae Austriae, tipys Joannis Georgii Schlegel, 1705*. Uso la edición de 1919, que tiene un pequeño cambio de título (verlo en la bibliografía).

[176] HEVENESI 1919, p. 21.

[177] HEVENESI 1881, p. 28.

[178] En la edición de 1881 se remite a Bartoli.

[179] Su descripción, en la bibliografía: ALBERTI 1707. De está edición hay en España tres ejemplares: en esta Facultad de Teología de Granada, en el Santuario de Loyola y en la biblioteca Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense (con un exlibris en la hoja de guarda que dice: «De la libreria de la Casa del noviciado de la Comp.a de Jesus de Madrid»). Se hicieron más ediciones en italiano, pero parece que menos que de su traducción española.

[180] Ib., p. 134.

[181] Con el título *El mes de julio consagrado a la gloria de San Ignacio de Loyola…*, o bien *Mes de San Ignacio…* La primera traducción que he localizado es la quinta de México 1746. En SOMMERVOGEL 1890, col. 123, se señala una de Barcelona sin año de hacia 1750. El traductor, según URIARTE 1905, I, p. 256, fue el P. Juan Francisco López (1699-1783) nacido en

este de Alberti[182]. Copio de estos devocionarios el dicho del santo en nuestra lengua, que en todas las ediciones de España que conozco no es el original (recuerdo que el *Diario* no se había publicado) sino una misma traducción del italiano: «Si Dios pusiese en el infierno un siervo suyo inocente, no debiera sentir mayor pena que la de oír blasfemar el nombre santísimo de Dios».

Otros textos de amor extremo en San Ignacio

Sin que se mencione el amor puro expresamente, hay textos de San Ignacio que suponen un amor a Dios tan heroico y extraordinario, tan extremo, que aparece completamente limpio de toda sombra de amor propio. Se podrían espigar muchos de esos textos, pero me limito a dos muestras tomadas de los Ejercicios y a una jaculatoria indulgenciada de León XIII.

1) Respecto al amor *a Dios,* tenemos la oración *Tomad, Señor, y recibid*, que se ha hecho una oración universal en la Iglesia, de modo que, como *Suscipe, Domine*, es de las pocas que se han conservado en el Misal Romano de después del Concilio Vaticano II para la acción de gracias después de la Misa. Tiene un gran mérito haber compuesto una oración que ha llegado tan lejos. Aunque es tan conocida, la transcribo: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo disteis, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad, dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta» (EE, n. 234)[183]. Es de una entrega a Dios totalmente heroica. Y, aunque la palabra «amor» no se refiera al del fiel que recita esta oración, sino al de Dios, supone una pureza y un desinterés propio tan grandes que entra en el amor puro.

2) Respecto al amor *a Cristo*, escojo el tercer grado de humildad: «Siendo igual alabanza y gloria de la divina Majestad, por imitar y parescer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo

Venezuela pero que entró en la provincia jesuítica de México. Sin embargo la traducción de las ediciones hechas en España parece que son diferentes de las mexicanas, según Sommervogel, ibidem, que dice que ha comparado una edición mexicana y otra española. También señala una traducción al polaco.

[182] Devocionarios titulados *El devoto de San Ignacio* (368 p.) y *El devoto de San Ignacio de Loyola, que contiene la Vida del Santo, el Mes, Novena, Octava, Septenario, Triduo y último dia de cada mes* (344 p), los dos en Madrid, Imp. de la V. de Aguado, 1876. Ambos están en la Facultad de Teología de Granada, así como la edición de Madrid, El Apostolado de la Prensa, 1950 (243 p.). Consta otra edición de La Bañeza (León), 1936 (220 p.). Pero hay que advertir que el P. Giovanni Saverio Contino publicó con un título parecido *Il devoto del gran Patriarca S. Ignazio di Loyola*, 3 vols. (Messina 1748-1749), reeditado y traducido al español, pero, tras examinar varias ediciones italianas y españolas, se ha visto que no contienen los «Detti di S. Ignazio».

[183] No es una oración de una sola interpretación posible, como se pretende mostrar en Verd 1986 y 2007b.

pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» (EE, n. 166). La palabra «amor» no aparece, pero es un ejercicio de amor heroico y total a Cristo, completamente puro y desinteresado.

3) En 1890 el Papa León XIII indulgenció la siguiente jaculatoria, diciendo que San Ignacio la solía repetir: *Domine mi, fac ut amem te, et ut praemium amoris mei sit amare te magis in dies*[184]. Es una frase de amor desinteresado, pues el premio que se pide por amar a Dios es solamente amarle cada día más.

¿Es de San Ignacio?, ¿cuál es su tenor original? En una colección de indulgencias en español se traduce así: *Oh Señor mío, haced que os ame, y que el premio de mi amor sea el amaros cada vez más*[185].

Preguntado un especialista de San Ignacio y editor de sus obras, me contesta que la frase corresponde al pensamiento ignaciano, pero que, tal como aparece citada, no le suena en los textos de o sobre San Ignacio, y que debe de estar tomada de algún repertorio de frases ignacianas. Además de los dos repertorios citados del húngaro Hevenesi y del italiano Alberti, hubo otros, como el del francés Bouhours[186]. Hemos visto que las frases citadas por estos autores están traducidas (al latín, al italiano, al francés) y además retocadas para convertirlas en sentencias, por lo que nos falta su literalidad original para poder buscarlas en las obras del santo. En la concesión de la indulgencia por el Papa se dice que la ha pedido un círculo católico de Roma, por tanto a partir de un texto en italiano.

IV. NOTAS FINALES

Esquema ignaciano del Soneto

Varios críticos extranjeros de la literatura española han defendido que tras la fundación de la Compañía de Jesús se produjo en España, y a partir de España en el extranjero, un tipo de poesía que sigue el formato

[184] Se encuentra en un *Rescriptum* de la *S. Congr. Indulgentiarum* de 15 de marzo de 1890, publicado en Acta Sanctae Sedis, 22 (1889-1890) 565.

[185] SANTIAGO LÓPEZ DE REGO, S.J., *Indulgencias auténticas y su calendario, tomadas de la «Raccolta» oficial, obra del R. P. Beringuer, S.J. y otros documentos declarados como auténticos por la S. Congregación de Indulgencias*, 2 vols. (Jerez de la Frontera 1905), I, p. 165. En FRANZ BERINGER, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, quinzième édition, approuvée para la S. Pénitencerie […] Traduction par l'abbé Ph. Mazoyer, quatrième édition française, 2 vols. (Paris, Lethielleux, 1925), en I, p. 132, viene en traducción francesa. Lo extraño es que esta jaculatoria, aprobada en latín, solo viene en italiano en el *Enchiridion indulgentiarum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), p. 4.

[186] DOMINIQUE BOUHOURS (1628-1702), *Maximes de Saint Ignace*, de la que he visto la edición de París 1860, publicada anónimamente y preparada por el P. Auguste Carayon (1813-1874). (Véase sobre ella SOMERVOGEL 1890, I, col. 1907, n. 211; II, col. 714, n. 4).

meditativo de San Ignacio. Según ellos estas poesías siguen el esquema de la meditación ignaciana, con composición de lugar y actos de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, poniendo numerosos ejemplos. La existencia de este tipo de poesía es prácticamente desconocida en la crítica española, pero se encuentra, por ejemplo, en varios estudios del gran hispanista inglés Edward M. Wilson (1906-1977). El profesor de la Universidad de Yale Louis L. Martz (1913-2001) dedicó un libro a la traslación de este esquema desde España a la poesía religiosa inglesa del siglo XVII[187].

Leo Spitzer lo aplica al Soneto[188]. Lo sintetizo. En cuanto al estilo, el autor del soneto le habría dado «el sobrio y riguroso carácter de un ejercicio espiritual en el sentido de San Ignacio de Loyola»[189]. Y, en cuanto a su estructura, piensa que se ajusta al «cuádruple desarrollo psicológico a que ha de someterse el espíritu de los discípulos de San Ignacio»: la memoria, que recibe el material que se le da; la imaginación que lo cerca, lo penetra, y le da vida y fuego; la emoción, que concentra en el individuo la experiencia espiritual que hasta entonces ha sido impersonal; y el acto de la voluntad que resuelve aplicar la enseñanza de ese aprendizaje al dominio de sí mismo. Para concluir: «A nadie se ocultará el paralelismo que hay entre nuestro soneto y el cuádruple ejercicio espiritual de San Ignacio»[190]. La memoria del premio y del castigo estaría en el primer cuarteto (*no me mueve*); la imaginación, o la representación sensorial de los sufrimientos de Cristo, estaría en el segundo cuarteto (*tú me mueves*); el verso 9 (*muéveme tu amor en tal manera*) está destinado a producir la emoción, el amor a Cristo; mientras que la última parte contiene el acto cumbre de la voluntad: persistir en el amor a Cristo hasta en un caso extremo e inimaginable: aun cuando no hubiera cielo ni infierno. Por eso, «nuestro poeta, probablemente un jesuita [...] realizó genialmente la hazaña de combinar el tema del Puro amor en el sentido aviliano con la técnica psicológica ignaciana»[191]. Spitzer termina así: «Y, justamente porque el "ejercicio" ignaciano está destinado a abarcar toda la experiencia religiosa en sus diversas etapas, el soneto No me mueve, mi Dios..., que parafrasea todas esas etapas en sólo catorce versos, ha logrado llegar a esa totalidad o "exhaustividad" que caracteriza a los grandes poemas de la literatura universal»[192].

---

[187] Louis L. Martz, *The Poetry of Meditation. A Study in English religious literature of the Seventeenth Century*, Revised edition, Sixth printing (New Haven and London, Yale University Press, 1971), [1.ª ed., con el mismo título, en New Haven, Yale University Press, 1954].

[188] Spitzer 1953. El siguiente resumen de Spitzer lo he tomado de Verd 2001, p. 3609.

[189] Spitzer 1953, p. 611.

[190] Ibidem.

[191] Ib., p. 611-612.

[192] Ib., p. 617.

Dije que la existencia de este tipo de poesía es prácticamente desconocida en la crítica española. Pero Francisco Rico, en su antología de la poesía española, se muestra en consonancia con Spitzer cuando antepone este comentario al *No me mueve, mi Dios, para quererte*:

> «El más famoso soneto anónimo del Siglo de Oro responde a la técnica devocional expuesta por San Ignacio. El texto puede dividirse sin dificultad en tres proposiciones que siguen de cerca la tradicional división de las tres potencias del alma: en el primer cuarteto manda la memoria, la doctrina ('ni el cielo ni el infierno son la causa de mi amor por Ti'); en el segundo, el entendimiento recrea la imagen de Cristo en la Cruz, trance fundamental en la concepción ignaciana de la meditación («Tú me mueves, Señor»); los tercetos, en fin, manifiestan un acto de voluntad (el incombustible amor a Dios).»[193]

¿Prueba esto que San Ignacio pudiera ser el autor del Soneto? No. Pues, si el tipo de poesía meditativa de tipo ignaciano estuvo tan extendido, como dicen estos autores, cualquier poeta de la época y de cualquier orden religiosa pudo haber seguido este esquema poético. Es un tema, que, como he dicho, es casi desconocido en la crítica literaria española (aunque el anterior texto de Rico parece acomodarse a él) y que necesitaría su confirmación con nuevas investigaciones. Pero no me ha parecido inoportuno traerlo a este estudio sobre San Ignacio y el Soneto.

Últimas atribuciones a San Ignacio

En la primera parte de este recorrido hemos visto las atribuciones a San Ignacio del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* hasta fines del siglo XVIII. Lo que viene después no tiene valor probativo, pues se apoya en los testimonios anteriores, en Carnoli, Nádasi y Menchaca, pues todavía no había ediciones críticas de las obras de San Ignacio y San Francisco Javier, y los autores se apoyaban en los anteriores. Pero nos sirve para terminar esta historia viendo los ecos de esta atribución. Veámoslos.

— *1828, 1838*. Antoine Faivre, no jesuita[194], publicó en 1828 las *Lettres de S. François Xavier*. Del mismo año conozco dos ediciones (o mejor, dos «emisiones»). Ambas tienen[195], dentro de una instrucción de San Francisco Javier (bajo el título *La journée du chrétien sanctifiée*), y con idéntica tipografía, el

[193] RICO 1997, p. 394.

[194] Y. DESTIANGES, *Faivre (Antoine)*, en *Dictionnaire de biographie française,* XIII (Paris 1975), 490.

[195] FAIVRE 1828, II, p. 468

himno *Ut te colam, Deus meus*, que es la traducción latina del *No me mueve* de Poussines (1609-1686), ya mencionada. Faivre no lo traduce, pero añade en una nota: «C'est l'imitation d'un sonnet, en lague castillane, qu'on a attribué à saint Ignace»[196]. Al final reproduce el himno latino *O Deus! ego amo te* bajo el epígrafe «Élans d'amour de Dieu que Xavier répétoit souvent», con una nota final en la que dice que se trata de la traducción (antes dijo imitación) «d'un sonnet en castillan que la tradition a constamment attribué à Saint Ignace», remitiendo a la vida de este por Carnoli, que ya conocemos[197]. Como vemos, insiste en la atribución ignaciana. Esta obra se reeditó diez años después con las mismas frases[198].

— *1848, 1857, 1894*. En su biografía de San Ignacio, el P. Christoph Genelli, después de señalar que San Ignacio fue poeta, ofrece el Soneto en verso alemán (*Nicht kann der Himmel mich, nicht dein Versprechen*), diciendo que Menchaca se lo atribuía al santo, aunque añade que cree que es posterior a San Ignacio[199]. Y lo reproduce en español en los Suplementos (*Beilagen*)[200]. Es un testimonio de que la adscripción a San Ignacio seguía oyéndose. En 1894 se reeditó esta biografía en Viena con los mismos datos[201].

Genelli publicó su vida de San Ignacio también en francés con la traducción del Soneto a la misma lengua, ahora en prosa, y con la misma atribución: «Un sonnet que l'on attribue en Espagne à saint Ignace et que Menchaca dit également être de lui, est probablemente d'une époque plus rapprochée»[202].

— *1872, 1886*. El jesuita Henry James Coleridge, publicó la vida y las cartas de San Francisco Javier en 1872 y 1886. En ellas reproduce el Soneto en español y su traducción latina *O Deus, ego amo te*. Antes de los textos aduce la opinión del P. Menchaca: «Here follows the rhythm commonly known as the Act of Love or Contrition of St. Francis Xavier. There is a question whether is was not originally the composition of St. Ignatius; indeed, the Spanish sonnet is attributed to him by Father Menchacha [sic], who thinks St. Francis made a shorter and more popular form of the same, perhaps in Portuguese»[203]. Además añade la traducción de la versión latina hecha por John Dryden (1631-1799) (*O God, Thou art the object of my love*),

[196] Ib., II, p. 469.

[197] Ib., II, p. 474-475.

[198] Faivre 1838, II, p. 522-523, 529.

[199] 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».

[200] Ib., p. 423.

[201] 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.

[202] Genelli 1857, en I, p. 6-7, nota 1.

[203] Coleridge 1872 y 1886, I, p. 315-316.

y la traducción latina de Poussines *Ut te colam, Deus meus*.

— *1914*. El P Giovanni Saverio Contino publicó un devocionario de San Ignacio en 1748[204], reeditado y traducido al español. En alguna traducción española se le añadió el Soneto *No me mueve*, atribuido a San Francisco Javier (Sevilla, ca. 1760), pero en la edición italiana de Napoli 1914, p. 83, viene el Soneto en italiano, atribuyéndoselo a San Ignacio: «Sonetto al SS. Crocefisso. Composto in lingua Castigliana da s. Ignazio, secondo vogliono alcuni presso il Nadasi in Pretios. Occup. cap. 41, n. 12»[205]. La versión italiana es la que publicó en 1680 el P. Silvio Tornamira (1615-1681): *Non mi spinge al tuo amor, mio Redentore*[206].

— *1966*. En 1959 se descubrió en Checoslovaquia una comedia titulada *El gran duque de Gandía*, sobre San Francisco de Borja, que se ha aceptado como de Calderón de la Barca y se recoge en sus obras completas. En 1966 se representó en el Festival de Viena bajo el título *Die Welt ist Trug* («El mundo es un engaño»). Para la representación, dirigida por Ulrich Baumgartner, este buscó material suplementario, y en el texto alemán (de Anton M. Rothbauer) San Ignacio recita el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[207]. Es un añadido espúreo, pero que indica que todavía se conocía la tradición de que tal Soneto era suyo.

Conclusión

Para terminar, ¿pudo ser San Ignacio el autor del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*? Creo ciertamente que no[208]. Pero es interesante el dato histórico de que hubo una corriente interna minoritaria entre los jesuitas de los siglos XVII y XVIII que se decantaba por San Ignacio, frente a San Francisco Javier. También sabemos que ejerció de poeta, sí, pero no se conserva ninguna poesía suya, a diferencia de Santa Teresa, fray Pedro de los Reyes y otros tantos religiosos. Además las atribuciones del Soneto son muy tardías, de un siglo después de su muerte, más tardías que las de

[204] GIOVANNI SAVERIO CONTINO, *Il divoto del gran Patriarca S. Ignazio di Loyola*, 3 vols. (Messina 1748-1749).

[205] CONTINO 1914, p. 83.

[206] SILVIO TORNAMIRA, S.J., *La Compagnia di Giesv da Dio illvstrata Con singulari gratie concedute a' suoi Figliuoli per la diuotione alla passione del Redentore ... In Palermo, Per Prieto dell'Isola. 1680*. En p. 25-26.

[207] SULLIVAN 1983, p. 393; SULLIVAN 1998, p. 408.

[208] Aprovecho para citar el artículo, publicado humildemente en una revista misional popular, por RAMÓN GAVIÑA, S.I., *No me mueve, mi Dios, para quererte*: El Siglo de las Misiones, 30 (1943) 78-84. En una página y media, 82-83, sintetiza la atribución del Soneto a San Ignacio: la califica de falsa, pero totalmente conforme con su espiritualidad y la de la Compañía de Jesús, aduciendo algunos textos de los que hemos visto en estas páginas. Señala la perfecta sintonía de conceptos entre el Soneto y el santo y da en tan pocas páginas una buena bibliografía comentada.

San Francisco Javier, que además fueron mucho más numerosas. Aunque sabemos que Íñigo de Loyola era aficionado a la poesía y que escribió algunas, conociendo el estilo de sus obras y cartas, no parece verosímil que pudiera escribir una pieza tan perfecta como el Soneto a Cristo crucificado. El cual parece pertenecer al siglo siguiente, o, al menos, en él apareció por primera vez. La afinidad de los sentimientos religiosos del santo con los del Soneto es indudable, pero *una cosa es el alma y otra la pluma*.

Con todo, pienso que este estudio nos ha ayudado a conocer mejor al santo y la historiografía del soneto religioso más importante de la lengua española. Así como la relación tan estrecha que tuvo el Soneto con la Compañía de Jesús, de modo que muchos estuvieron convencidos en los primeros siglos de que su autor fue uno u otro de dos de sus fundadores.

Referencias bibliográficas

Alberti 1707 = Domenico Stanislao Alberti, S.I., *Il mese di luglio consagrato alle glorie di S. Ignazio, Fondatore della Compagnia di Giesù, proposto a' divoti del Santo, dal Padre Domenico Stanislao Alberti della medesima Compagnia. In Palermo, per Tomaso Pignataro, 1707*.

Allgemeine Deutsche Biographie = Allgemeine Deutsche Biographie, 56 vols. (Leipzig, Duncker & Humblot, 1875-1912).

Aramburu 1966 = Ignacio Aramburu Cendoya, O.S.A., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290)* (Valladolid, Archivo Agustiniano, 1966).

Araoz, *Censura* (A) = Antonio Araoz, *Censura ignatianae Vitae Patris Ribadeneirae, auctore P. Araozio. Lo que falta en este libro de la Vida de N. P. de santa memoria,* en *Monumenta Ignatiana. Series quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, Societatis Jesu Fundatore*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. [25] (Matriti 1904), p. 725-730.

Araoz, *Censura* (B) = Antonio Araoz, *Censura Patris Antonii de Araoz. Lo que falta en este libro de la Vida de N. P. de santa memoria,* nueva edición publicada en *Fontes narr.*, cit., IV (1965), p. 935-941. Como la letra de Araoz es *superdifficilis* (ib., p. 935), el texto no es exactamente igual al de la transcripción de 1904.

Arellano 1952 = Tirso Arellano, S.J., *El sentimiento poético en San Ignacio de Loyola*: Manresa, 24 (1952) 99-109.

Câmara, *Memorial* = Luís Gonçalves da Câmara, S.J., *Memoriale*. Lo cito por *Fontes narr.*, cit., I, p. 508-572. Existe una buena edición, realizada por Benigno Hernández Montes, S.J., en Colección Manresa, t. 7 (Bilbao, Mensajero – Santander, Sal Terrae, 1992).

Cancionero general 1511 = *Cancionero general de muchos y diversos autores* [recopilado por Hernando del Castillo] (Valencia 1511), muy reeditado, del que hay ediciones modernas, como la facsímil de Madrid 1958. Existe una edición crítica en cinco volúmenes (Madrid, Castalia, 2004).

Cancionero general 1882 = *Cancionero general de Hernando del Castillo, según la edición de 1511, con un apéndice de lo añadido en las de 1527, 1540 y 1557*. Publícale la Sociedad de Bibliófilos Españoles, 2 vols. (Madrid 1882).

CASTRO 1854 = PEDRO DE CASTRO, *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*: col. Biblioteca de Autores Españoles, t. 32 (Madrid, Rivadeneyra, 1854).

Cat. mss. BN = Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional con poesía en castellano de los siglos XVI y XVII, Director: Pablo Jauralde Pou, 7 vols., en curso de publicación (Madrid, Arco/Libros, 1998-2008). Estos siete tomos corresponden a los doce mil primeros manuscritos de la Biblioteca Nacional.

COLERIDGE 1872 = HENRY JAMES COLERIDGE, S.J., *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, 2 vols. (London, Burns and Oates, 1872).

COLERIDGE 1886 = HENRY JAMES COLERIDGE, S.J., *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, 2 vols. (London, Burns and Oates, 1886).

CONTINO 1914 = GIO. [GIOVANNI] SAVERIO CONTINO, S.J., *Il divoto del gran patriarca S. Ignazio di Lojola* (Napoli, Francesco Giannini & Figli, 1914).

DÍAZ-PLAJA 1956 = GUILLERMO DÍAZ-PLAJA, *El estilo de San Ignacio y otras páginas* (Barcelona, Noguer, 1956).

Dicc. esp. ign. = Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. Director, José García de Castro, 2 vols.: col. Manresa, t. 37-38 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007).

Dict. Sp. = Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, 17 vols. (Paris, Beauchesne, 1937-1995).

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999 = JOSÉ DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Diccionario de métrica del español* (Madrid, Alianza, 1999).

ECHARTE 1996 = IGNACIO ECHARTE, S.I. (ed.), *Concordancia ignaciana*: col. Manresa, t. 16 (Bilbao, Mensajero – Santander, Sal Terrae, 1996).

ELIZALDE 1961 = IGNACIO ELIZALDE, S.J., *San Francisco Xavier en la literatura española* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961).

ELIZALDE 1983 = IGNACIO ELIZALDE, [S.J.], *San Ignacio en la literatura* (Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca – Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983).

Epp. Xav. = Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt GEORG SCHURHAMMER S.I. et IOSEPHUS WICKI S.I., 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. 67-68 (Romae 1944-1945).

FAIVRE 1828 = ANTOINE FAIVRE, *Lettres de S. François Xavier, Apôtre des Indes et du Japon, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, suivies des Lettres de ses Collaborateurs dans l'Apostolat au Japon; para A. M. F***, traducteur et éditeur,* 2 vols. (A Lyon. Chez Sauvignet et C[ie], 1828). Del mismo año conozco dos ediciones (o mejor, dos «emisiones») de la misma obra. La que he descrito, que está en el Institutum Historicum S.I., de Roma, y otra con dos ciudades y el año en números romanos, aparte de variaciones en el título, que está en el Centre Sèvres S.J. de París: *Lettres de S. François Xavier, Apôtre des Indes*

*et du Japon, traduites sur l'édition latine de Bologne de 1795, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, et sur l'établissement de la Compagnie de Jésus, par A. M. F***, éditeur*, 2 vols. (A Lyon, chez Perisse Frères, A Paris, chez les mêmes, M DCCC XXVIII).

Faivre 1838= Antoine Faivre, *Lettres de S. François Xavier, Apôtre des Indes et du Japon, traduites sur l'édition latine de Bologne de 1795, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, et sur l'établissement de la Compagnie de Jésus, par A. M. F****, 2 vols. (Bruxelles, Publié par la Société Nationale pour la propagation des bons livres, 1838). Está en la Société des Bollandistes S.J., de Bruselas.

Fontes narr. = Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, 4 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. 66, 73, 85, 93 (Romae 1943-1965).

Foulché-Delbosc 1915 = R. [Raymond] Foulché-Delbosc, *Cancionero castellano del siglo XV*: col. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 22 (Madrid 1915).

García Mateo 1991 = Rogelio García Mateo, S.J., *Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano*: Letras de Deusto, n. 50 (mayo-agosto 1991) 91-110.

García Mateo 1993 = R. García Mateo [S.J.], *La semiótica teatral en los "Ejercicios Espirituales"*: Letras de Deusto, n. 60 (septiembre-octubre 1993) 99-116.

García Rodríguez 2007 = J. [José] Antonio García Rodríguez, SJ, *Amor*, en *Dicc. esp. ign.*, cit., I, p. 148-157.

García-Villoslada 1956 = R. García Villoslada, S.I., *Ignacio de Loyola, un español al servicio del Pontificado* (Zaragoza, Hechos y Dichos, 1956).

García-Villoslada 1986 = R. García Villoslada, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*: col. BAC Maior, t. 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986).

Gaviña 1943 = Ramón Gaviña, S.I., *No me mueve, mi Dios, para quererte*: El Siglo de las Misiones, 30 (1943) 78-84.

Genelli 1848 = Christoph Genelli, S.J., *Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu. Mit Benutzung der authentischen Acten, besonders seiner eigenen Briefe* (Innsbruck 1848).

Genelli 1857 = *La vie de saint Ignace de Loyola*, par le Père Genelli, de la Compagnie de Jésus, traduite de l'allemand par M. Charles Sainte-Foi, 2 vols. (Paris 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 1894).

Gerardo de San Juan de la Cruz 1914 = *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy, con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, carmelita descalzo, 3 vols. (Toledo 1912-1914).

González Olmedo 1944 = Félix G. Olmedo [S.I.], *Introducción a la vida de San Ignacio de Loyola* (Madrid, Espasa-Calpe, 1944).

Granja 1979 = Agustín de la Granja, *Hacia una revalorización del teatro jesuítico*

en la Edad de Oro: Notas sobre el P. Valentín de Céspedes, en *Estudios sobre literatura y arte dedicados al Profesor Emilio Orozco Díaz*, 3 vols. (Universidad de Granada, 1979); en II, p. 145-159.

GROSSMANN 1947 = RUDOLF GROSSMANN, *Gedichte der Spanier. Zweisprachig*, 2 vols.: col. Sammlung Dieterich, t. 110-111 (Leipzig, Dieterich, 1947-1948).

HEVENESI 1881 = GABRIEL HEVENESI, S. J., *Centellas ignacianas. Sentencias sagradas de San Ignacio de Loyola* […] *traducidas de las latinas del P. G. Henevesi* [sic]*, S. J.*, y publicadas por el Dr. D. Pedro Muñoz de Zárate, cura que fue de S. Pedro y del Sagrario (Sevilla 1881).

HEVENESI 1919 = GABRIEL HEVENESI, S. J., *Scintillae ignatianae sive S. Ignatii de Loyola sententiae et effata sacra* (Ratisbonae, Romae et Vindobonae 1919). La primera edición de esta obra aparecio en «Viennae Austriae, typis Joannis Georgii Schlegel, 1705».

HURTER, ca. 1962 = H. [HUGO] HURTER S.J., *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae, theologos exhibens, aetate, natione, disciplinis distinctos*, 5 t. en 6 v. (New York, Burt Franklin, ca. 1962-1963). Reproducción facsímil de las últimas ediciones de los distintos tomos publicados en Oeniponte [Innsbruck] a principios del siglo XX.

Inventario mss. BN = Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional, en curso de publicación (Madrid 1953ss).

IPARRAGUIRRE 1972 = IGNACIO IPARRAGUIRRE S.I., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*: col. Ejercicios, t. 7 (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1972).

JANNER 1943 = HANS JANNER, *La glosa española. Estudio histórico de su métrica y de sus temas*: Revista de Filología Española, 27 (1943) 181-232. El mismo autor publicó una antología de las glosas: *La glosa en el Siglo de Oro. Una antología* (Madrid, Nueva Época, 1946).

Kirchenlexikon = Kirchenlexikon, 2. Auflage, 13 vols. (Freiburg in Breisgau, Herder, 1882-1903).

LARRAÑAGA 1947 = *Obras completas de San Ignacio, Tomo I* [único publicado]. *Autobiografía, Diario espiritual*, introducciones y comentarios del R. P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S.I. : col. Biblioteca de Autores Cristianos, t. 24 (Madrid, La Editorial Católica, 1947).

LETURIA 1936 = PEDRO DE LETURIA, S.I., *Notas críticas sobre la dama del capitán Loyola*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 5 (1936) 84-92. Reeditado en LETURIA 1957, I, p. 87-96.

LETURIA 1938 = PEDRO DE LETURIA, S.I., *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo. Estudio histórico* (Montevideo, Editorial Mosca Hermanos, 1938). (Con una autopresentación anónima en La Civiltà Cattolica, 90 [1939, I] 538-547), reproducida en LETURIA 1957, II, p. 468-475). Con reediciones revisadas en LETURIA 1941 y 1949.

LETURIA 1940 = PEDRO DE LETURIA [S.I.], *La pedagogía humanista de San Ignacio y la España Imperial de su época*: Razón y Fe, 121 (1940) 329-340; 122 (1941)

55-70. Reproducido en Leturia 1957, I, p. 323-354.

Leturia 1941 = Pedro de Leturia [S.I.], *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*: col. Pro Ecclesia et Patria, t. 20 (Barcelona, Labor, 1941). Reedición retocada de la de Montevideo 1938.

Leturia 1949 = Pedro de Leturia S.I., *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, 2.ª ed. corregida: col. Pro Ecclesia et Patria, t. 20 (Barcelona, Labor, 1949). Es una reedición, revisada de nuevo y con dos nuevos apéndices.

Leturia 1957 = Pedro de Leturia, S.I., *Estudios ignacianos*, 2 vols.: col. Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu, t. 10-11 (Roma 1957). Es una recolección póstuma de sus artículos.

Llanos y Torriglia 1941 = Félix de Llanos y Torriglia, *El Capitán Iñigo de Loyola y la dama de sus pensamientos*: Razón y Fe, 124 (1941) 33-69.

Mazzocchi 1640 = Domenico Mazzocchi, *Musiche sacre e morali. A una, due, e tre voci. Di Domenico Mazzocchi. In Roma Nella Stamperia di Lodouico Grignani. MDCXL.* De esta obra se hizo una edición facsímil, en Firenze, S.P.E.S. [Studio per Edizioni Scelte], 1988, en la colección *Archivum Musicum. La Cantata barocca*, 26.

Medina 1992 = Francisco de Borja Medina, S.J., *Cuando servía en la corte del Rey Católico. ¿Estuvo Íñigo de Loyola en Sevilla?*: Boletín de la Real Academia de Buenas Letras [Sevilla], 20 (1992) 19-56.

Medina 1997 = Francisco de Borja Medina, S.J., *Ignacio de Loyola y los judíos*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 4 (1997) 37-63.

Menchaca 1804 = *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.*

Mesonero Romanos 1858 = Ramón de Mesonero Romanos, *Dramáticos posteriores a Lope de Vega*, 2 vols.: col. Biblioteca de Autores Españoles, t. 47, 49 (Madrid, Rivadeneyra, 1858-1859).

Mon. Ign., Epistolae, I = *Monumenta Ignatiana. Series Prima, Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones*, vol. I: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. [22] (Matriti 1903).

Mon. Ign. Exercitia 1969 = *Monumenta Ignatiana. Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio, Lexicon textus hispani. Opus inchoavit Iosephus Calveras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. 100 (Romae 1969).

Mon. Ign. Scripta = Monumenta Ignatiana. Series Quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. [25, 56] (Matriti 1904-1918).

Mon. Xav. = Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. [16], [43] (Matriti 1899-1900 y 1912).

Nadal, *Adhortationes colonienses* = Jerónimo Nadal, *Adhortationes colonienses,*

anno 1587, mense martio, en *Fontes narr*., cit., II, p. 400-407.

NADAL, *Dialogi* = JERÓNIMO NADAL, *Dialogi pro Societate contra haereticos*, en *Fontes narr*., cit., II, p. 219-280.

NADAL, *Scholia* = JERÓNIMO NADAL S.I., *Scholia in Constitutiones S. I.* Edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado S.I. (Granada, Facultad de Teología, 1976).

NAVARRO TOMÁS 1978 = T. NAVARRO TOMÁS, *Métrica española. Reseña histórica y descriptiva*, 5.ª ed. (Madrid, Guadarrama, 1978).

NEGRETE 1920 = EUSEBIO NEGRETE, [O.S.A.], *Rectificando, pero insistiendo*: España y América, Año 18 (1920), Tomo 4, p. 81-86, 174-185.

PANTANI 1996 = *Biblia. Biblioteca del libro italiano antico* (a cura di A. Quondam). *[1] La biblioteca volgare: 1. Libri di poesia*, a cura di Italo Pantani (Milano, Editrice Bibliografica, 1996).

PARAÍSO 2007 = ISABEL PARAÍSO, *La teoría de la glosa (o «Carmen regium») en Rengifo y Caramuel*, en Miguel Ángel Garrido Gallardo y Emilio Frechilla Díaz (eds.), *Teoría/Crítica. Homenaje a la profesora Carmen Bobes Naves* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007).

PFANDL 1933 = LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1933).

PLAZAOLA 1997 = JUAN PLAZAOLA, [S.I.], *Los Anchieta. El músico, el escultor, el santo* (Bilbao, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, 1997).

POLANCO, *Chronicon* = JOANNES ALPHONSUS DE POLANCO, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, Tomus primus: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, t. [1] (Matriti 1894).

POLANCO, *De vita* = JOANNES DE POLANCO, *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, en *Fontes narr*, cit., II, p. 506-597.

POLANCO, *Sumario* = JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, en *Fontes narr*., cit., I, p. 146-156.

QUONDAM 2005 = AMEDEO QUONDAM, *Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (parte prima)*: Studi e testi italiani, 16 (2005) 127-211; seguido en p. 213-282 por: *Saggio di bibliografia della poesia religiosa (1471-1600)*, del mismo autor.

RAHNER 1964 = HUGO RAHNER, S.J., *Ignace de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps*, 2 vols.: col. Christus, t. 13-14 (Paris, Desclée de Brouwer, 1964).

RESTREPO 1919 = D. [DANIEL] RESTREPO, S.J., *Una palabra más sobre un célebre soneto*: Raza Española, n. 3 (marzo 1919) 58-64.

RESTREPO 1933 = DANIEL RESTREPO, S.J., *Algo de crítica literaria*: Juventud Claveriana, Año IV, n. 18 (Agosto y Spbre. de 1933), 181-185. La revista pertenecía al Colegio San Pedro Claver de Bucaramanga, Colombia. Se conserva en el Archivo de la Provincia S.J. de Colombia.

RIBADENEIRA, *De actis* = PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *De actis Patris nostri Ignatii*, en

Fontes narr., cit., II, p. 317-394.

Ribadeneira, *Dicta* = Pedro de Ribadeneira, S.J., *Dicta et facta Sancti Ignatii*, en *Fontes narr*., cit., II, p. 465-499.

Ribadeneira, *Vida*, 1965 = Pedro de Ribadeneira, S.J., *Vida del P. Ignacio de Loyola, Fundador de la Religion de la Compañía de Iesus*, editada por el P. Candido de Dalmases S.I. en *Fontes narr*., cit., IV (Romae 1965). La primera edición en español salió en Madrid en 1583.

Rico 1997 = Francisco Rico, *Mil años de poesía española. Antología comentada*. Con la colaboración de José María Micó, Guillermo Serés y Juan Rodríguez, 3.ª ed. (Barcelona, Planeta, 1997).

Rodríguez Díez 1994 = José Rodríguez Díez, *Espiritualidad y constitucionalidad agustinianas (Ensayo sobre estructura y carisma)*: Revista Agustiniana, 35 (1994) 427-467.

Ruiz Jurado 1963 = *En torno a la gracia de acatamiento amoroso*: Manresa, 35 (1963) 145-154.

Sanz Hermida 1997 = Jacobo Sanz Hermida, *Libros y lecturas en el Convento de las Madres Agustinas Recoletas de Salamanca (XVI-XVIII)*: Via Spiritus [Universidade do Porto], 4 (1997) 133-232.

Schaffner 1963 = Otto Schaffner, *Eusebius Amort (1692-1775) als Moraltheologe* (Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1963).

Schurhammer 1992 = Georg Schurhammer, S.J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols. (Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992). El original alemán se publicó en 1955-1973.

Simón Díaz 1950 = José Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, obra inacabada con 16 t. en 19 vols. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950-1994).

Sola 1956 = Sabino Sola, S.I., *En torno al castellano de San Ignacio*: Razón y Fe, 153 (1956) 243-274.

Sommervogel 1890 = Carlos Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruxelles 1890-1932).

Spitzer 1953 = Leo Spitzer, *«No me mueve, mi Dios...»*: Nueva Revista de Filología Hispánica, 7 (1953) 608-617.

Sullivan 1983 = Henry W. Sullivan, *Calderón in the German lands and the Low Countries: his reception and influence, 1654-1980* (Cambridge University Press, 1983).

Sullivan 1998 = Henry W. Sullivan, *El Calderón alemán. Recepción e influencia de un genio hispano (1654-1980)* (Frankfurt, Vervuert – Madrid, Iberoamericana, 1998).

Teixeira 1951= Manuel Teixeira, *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier, religioso de la Compañía de Jesús*. Edición preparada por el P. Ramón Gaviña, S.I. (Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1951).

The National Union Catalog = The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints, 754 vols. (London 1968-1981).

URIARTE 1904 = J. [JOSÉ] EUG. [EUGENIO] DE URIARTE, S.J., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua Asistencia española*, 5 vols. (Madrid 1904-1916).

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.

VERD 1986 = G. M. VERD, *«Tomad, Señor, y recibid», una oración polivalente*: Manresa, 58 (1986) 77-88. Resumido y puntualizado en VERD 2007.

VERD 2001 = G. M. VERD, *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.

VERD 2007a = G. M. VERD, S.J., *János Nádasi S.J. (1614-1679), su difusión en Europa del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte» y su bibliografía hispánica*: Archivo Teológico Granadino, 70 (2007) 5-35.

VERD 2007b = G. M. VERD, *Tomad, Señor*, en *Dicc. esp. ign.*, cit., II, p. 1708-1715.

VERD 2008a = 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 2008b = G. M. VERD, S.J., *El «Epítome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola» (Ruremunda 1656, 1662). (Philippe-Balthazar de Gand-Vilain, Príncipe de Isenghien, 1616-1680). El libro, su autor y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 71 (2008) 123-145.

VERD 2010 = G. M. VERD, *Ignacio de Loyola, hablante y escritor*: Archivo Teológico Granadino, 73 (2010) 147-184.

VERD 2011 = G. M. VERD, S.J., *Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola*: Archivo Teológico Granadino, 74 (2011) 151-204.

WHITNEY 1879 = JAMES LYMAN WHITNEY, *Catalogue of the Spanish library and of the Portuguese books bequeathed by George Ticknor to the Boston Public Library* (Boston 1879).

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 167-190

Simbología inmaculista, letanías lauretanas e iconografía

José A. Peinado Guzmán

"Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te"[1]**.**

Al abordar el asunto de la simbología inmaculista y de las denominadas letanías lauretanas, hemos de tener en cuenta que tienen su fundamento, principalmente, en el libro del *Cantar de los Cantares*. La interpretación tipológica y alegórica que los Santos Padres hicieron de estos textos, han sido primordiales para la fijación de esta iconografía. Todos estos símbolos se terminarían plasmando en un prototipo iconográfico inmaculista denominado la *"Tota pulchra"*. Si bien, en los comienzos, este modelo, a modo narrativo, colocaba estas alegorías alrededor de la imagen de la Virgen, conforme se fue consolidando el prototipo de la Inmaculada Concepción que terminó estableciéndose, estos elementos pasaron a formar parte del paisaje y del fondo de las obras.

Las palabras del *Cantar de los Cantares*, en su origen un pasaje poético amoroso y erótico, fueron reinterpretadas por la patrística y aplicadas a María de modo figurado. En los primeros siglos del cristianismo, los Santos Padres, en un clima de devoción creciente, fueron plasmando todas estas imágenes y alegorías en himnos litúrgicos, homilías y cartas. Ese fervor se fue incrementando conforme fueron apareciendo las diferentes fiestas relacionadas con la Virgen: Nacimiento, Presentación en el Templo, Anunciación, Visitación, Dormición… Todas estas festividades no pretendían enaltecer la figura de la Madre de Dios de modo aislado, sino que se insertaban

[1] Cant. 4, 7.

en la teología del momento, que enraizaba fuertemente en la cristología y la eclesiología. Muestra de esta centralidad de la figura de Cristo, que evitaba caer en la divinización de la persona de María, la encontramos en las palabras de Germán de Constantinopla, autor de comienzos del siglo VIII:

> *"Si nosotros reverenciamos y besamos los iconos de nuestro Señor y Salvador y los de su purísima Madre, verdadera madre de Dios, y los de los santos, no tenemos, sin embargo, respecto de ellos, una idéntica fe y una misma disposición de ánimo. Reconocemos a Dios, que no tiene principio ni fin, que con su mano sostiene todas las cosas, que es creador nuestro y de todos los seres y verdaderamente Dios Salvador que tiene poder en el cielo y sobre la tierra y se ha hecho verdadero hombre en beneficio del género humano. Reconocemos a la que, con toda propiedad y verdad, es sierva y Madre del Señor y poderosísima intercesora nuestra. Sabemos, en efecto, que Dios, como Señor, es el que concede lo que hace referencia a nuestra salvación, y que María, por su condición de Madre, intercede por nosotros"*[2].

Las metáforas que aparecen en la Biblia, al igual que son vistas por la patrística como prefiguraciones de Cristo, son también contempladas en sentido mariano. Y es que para estos escritores, la Sagrada Escritura posee una unidad. Del mismo modo que el Nuevo Testamento habla del Antiguo, éste anticipaba en sus profecías al Salvador. Cabe aquí recordar la famosa sentencia de San Agustín *"In veteri testamento novum latet, in novo vetus patet"*. Esta frase que alude a la unión de ambos testamentos, se refleja asimismo en las palabras de San Pablo: *"Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos"*[3]. De ahí que en su literatura se prodiguen tantos símiles, metáforas y alegorías basadas en el Antiguo Testamento aplicadas tanto a Cristo como a la Virgen[4].

Este tipo de comparación que en el mundo actual resulta extraño, se denomina interpretación tipológica[5]. Para realizar este tipo de exégesis bíblica, alejada de los actuales métodos histórico-críticos, se combinan analogías que mezclan estos recursos literarios anteriormente mencionados.

---

[2] GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, SAN. "Carta I del Beatísimo Germán, que fue Patriarca de Constantinopla, a Juan, obispo de Sinada". En: *Homilías mariológicas.* Madrid: Ciudad Nueva, 2001, p. 169.

[3] 1Co. 10, 11.

[4] ELIZONDO, F. "Símbolos bíblicos aplicados a María". *Efhemerides Mariologicae* (Madrid), XLV (1995), pp. 389ss.

[5] Sobre las distintas formas de interpretar los textos bíblicos, ver: BASTERO DE ELEIZALDE, J. L. *María, Madre del Redentor.* Pamplona: Eunsa, 1995, pp. 80s.

Así pues, según esta manera de escrutar la Sagrada Escritura, *"si la ley y los profetas miran al que ha de venir, aquella por la que se abre camino el Salvador está implícitamente señalada por múltiples tipos y figuras. No en el mismo grado de aplicación que la simbología del Antiguo Testamento tiene respecto del Señor que es el centro, sino de un modo derivado"*[6].

Este tipo de interpretación y explicación de la Biblia, es considerado como una doble revelación divina y, a la vez, como demostración de la verdad de las Sagradas Escrituras. En eso se basa la doctrina de la concordancia de ambos testamentos: sendos son la expresión de un mismo pensamiento de Dios. Siguiendo una clásica sentencia que afirma que *Vetus Testamentum velatum; Novum Testamentum revelatum*, para los clásicos teólogos, *el Antiguo y el Nuevo Testamento nos trasmiten el mismo mensaje divino, pero lo que aparece velado en la Antigua Ley, se desvela en los Evangelios*[7].

Estas alegorías fueron recogidas, posteriormente en letanías. La letanía es en sí un modo antiguo de oración, basado en la repetición constante de unas determinadas fórmulas. Ya el pueblo de Israel utilizaba este tipo de rezos en sus sinagogas, en concreto, en las dieciocho bendiciones que diariamente recitaban. San Pablo, en sus escritos, hace referencia a esta costumbre[8]. Asimismo, tanto la cultura pagana como los Santos Padres, siguieron usando este tipo de plegaria. Poseemos testimonios tanto de San Clemente Romano, como en la Carta de San Policarpo o las actas de su martirio. San Gregorio Magno compuso en el año 592 las llamadas *Letanías Mayores*. Aplicadas ya a la Virgen María, el testimonio más antiguo que conocemos lo encontramos en un Misal de Maguncia del siglo XII. La letanía mariana que actualmente se usa, la conocida como *Letanía Lauretana*, recibe su denominación del santuario de Loreto, en Italia, de donde procede[9]. Fue aprobada por Sixto V para toda la Iglesia en 1587. En 1597, el cardenal Francisco de Toledo las introdujo en Santa María la Mayor de Roma, siendo cantadas en dicho templo en las fiestas de la Virgen y los sábados desde 1613. La característica principal de esta oración es su función intercesora o de súplica[10].

---

[6] Elizondo, F. "Símbolos bíblicos aplicados a María". *Ephemerides Mariologicae…,* p. 390.

[7] Réau, L. *Iconografía del arte cristiano. Introducción general.* Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000, p. 231.

[8] *"Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad"*. 1Tim. 2, 1s.

[9] Aunque las letanías que terminaron imponiéndose fueron las lauretanas, existían otros tres tipos más: las venecianas, las deprecatorias y las de Maguncia. Besutti, G. "Letanías". En: *Nuevo Diccionario de Mariología.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1988, p. 1054.

[10] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2004, p. 74.

Todas estas imágenes plasmadas en letanías, tras la patrística, tuvieron un especial desarrollo en el Medievo. Esta figuración tipológica fue muy representada en libros al uso como la conocida *Biblia pauperum*, del siglo XIV, quizás el primer gran escrito de este modelo[11]. Otro texto de referencia es el *Speculum humanae salvationis*, de origen dominicano, escrito en torno a 1324. Pero quizás, los libros más importantes en el desarrollo de estas metáforas, sean el *Concordantiae caritatis*, escrita por el Abad Ulrico a mediados del siglo XIV, y el famoso *Defensorium inviolatae virginitatis Mariae*, del dominico Francisco de Retz, escrito en torno a 1400 (según Réau, publicado en 1417). Sendas obras profundizan en esta concordancia e interpretación tipológica, mostrándose muy prolíficas y abundantes en imágenes[12]. En siglos posteriores alcanzarían mucha popularidad gracias a las ilustraciones de los hermanos Joseph Sebastian y Johann Baptist Klauber en la obra de Francisco Xavier Dornn en 1742. Igualmente estos símbolos marianos irán apareciendo en las llamadas *mariologías*, esto es, textos que defendían tanto la virginidad como la concepción inmaculada de la Virgen. En ellas, la figura de María aparece rodeada de estas alegorías. Ejemplo de esto es el libro del cartujo Fray Nicolás de la Iglesia, *Flores de Miraflores, hieroglíficos sagrados, verdades figuradas, sombras verdaderas del Mysterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen y Madre de Dios María Señora nuestra*, escrito entre 1653 y 1654. Esta obra está dedicada exclusivamente a los símbolos de la Inmaculada[13].

La Fuente

> *"Fuente de los huertos, pozo de aguas vivas, corrientes que del Líbano fluyen"*[14].

Según la tradición, en el paraíso terrenal existían cuatro ríos que partían de un centro, esto es, del mismo pie del Árbol de la Vida. Esta fuente u origen de todo es considerada la *fons iuventutis*, imagen de la fuerza vital del

[11] La Biblia de los pobres, llamada así por haber sido escrita para los "pobres clérigos" que no podían permitirse el lujo comprar una Biblia completa, fue escrita en su origen en torno al siglo XI, datándose los manuscritos más antiguos en torno al 1300. Se destacan de esta obra su cantidad de concordancias. RÉAU, L. *Iconografía del arte cristiano. Introducción general…,* p. 234.

[12] TRENS, M. *María. Iconografía de la Virgen en el arte español.* Madrid: Editorial Plus Ultra, 1946, pp. 150s. y RÉAU, L. *Iconografía del arte cristiano. Introducción general…,* pp. 234ss.

[13] ESCALERA PÉREZ, R. "La evolución iconográfica de la Inmaculada Concepción. Del concepto abstracto a la concreción plástica". En: *Tota Pulchra. El arte de la Iglesia de Málaga.* Málaga: Junta de Andalucía. Obispado de Málaga. Unicaja, 2005, p. 44.

[14] Cant. 4, 15.

hombre y de todas las sustancias[15]. Asimismo, la fuente tiene connotaciones de tipo sexual, ya que es alegoría de la fecundidad femenina, además de asemejarse a la sabiduría[16].

Este símbolo aplicado a María es interpretado como un elemento vivificador y purificador[17]. El agua es madre y matriz en la tradición judía. Es el origen de la creación. De igual modo, la Virgen es fuente de una nueva vida[18]. De su maternidad divina ha brotado para la humanidad la verdadera vida: Jesucristo.

De este modo, Teodoto de Ancira, escritor del siglo V, dirá de María lo siguiente:

> *"Salve, limpísima fuente del agua que da la vida"*[19].

La Puerta

> *"Y asustado dijo: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!»"*[20].

De esta imagen podemos sacar dos interpretaciones. Por un lado, María sería la puerta del Cielo por donde ha venido a nosotros el Salvador, a la vez que también es la puerta que nos conduce a Él. En el profeta Ezequiel encontramos la referencia de *"puerta cerrada del templo"*[21] que, la patrística, interpretó como símbolo de su maternidad virginal[22]. De hecho, San Jerónimo, en su obra *Apologético a Pammaquio,* afirmará de la Virgen: *"Esta es la puerta oriental de Ezequiel, que oculta en sí o saca fuera al santo de los santos, por la que entra y sale el Sol de Justicia"*[23].

Hesiquio de Jerusalén, en el siglo V, es de los primeros autores que compara a María con la imagen de la puerta:

---

[15] Cirlot, J. E. *Diccionario de símbolos.* Madrid: Ediciones Siruela, 2002, p. 216.

[16] Revilla, F. *Diccionario de iconografía y simbología.* Madrid: Cátedra, 2007, p. 257. Idénticos paralelismos encontramos en: Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos.* Barcelona: Herder, 1999, pp. 515ss.

[17] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 74.

[18] López Pérez, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae* (Madrid), XLV (1995), p. 381.

[19] Teodoto De Ancira. "Homilia IV In S. Deiparam et Simeonem". En: *Patrología Griega 77.* París: J. P. Migne, 1859, col. 1394.

[20] Gen. 28, 17.

[21] *"Me volvió después hacia el pórtico exterior del santuario, que miraba a oriente. Estaba cerrado. Y Yahvé me dijo: Este pórtico permanecerá cerrado. No se le abrirá, y nadie pasará por él, porque por él ha pasado Yahvé, el Dios de Israel. Quedará, pues, cerrado"*. Ez. 44, 1s.

[22] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 74.

[23] Jerónimo, San. *Cartas de San Jerónimo (tomo I).* Madrid: B.A.C., 1962, p. 375.

> *"Otro [profeta] te llamó Puerta cerrada, pero además puerta que da hacia el Oriente. En efecto, tú hiciste que entrara el Rey de las puertas cerradas y también lo hiciste salir. Por esta razón te llamó Puerta, porque fuiste la puerta de la presente vida para el Unigénito de Dios. Puerta además situada hacia el Oriente, puesto que desde tu seno, como de un tálamo real, apareció la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo. Tú llevaste dentro de ti al Rey de las puertas cerradas y lo condujiste hacia fuera: el Rey de la gloria no abrió las puertas de tu seno ni aflojó los vínculos de tu virginidad, ni al ser concebido ni al ser dado a luz"*[24].

También San Ambrosio, a finales del siglo IV, cita claramente esta idea:

> *"¿Qué puerta es ésta, sino María, que permanece cerrada por ser Virgen? Por tanto esta puerta fue María, a través de la cual Cristo vino a este mundo"*[25].

La puerta es también símbolo de lo femenino según algunos autores[26]. Es igualmente imagen del tránsito, del paso de un lugar a otro, de un estado a otro, de la muerte a la vida, del pecado a la virtud[27]. Pero no sólo es un simple acceso, sino que también evoca el espacio que esconde tras ella, por tanto, es una alusión al poder misterioso, al secreto que esconde[28].

El Espejo

> *"Es un espejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad"*[29].

Uno de los títulos de la Letanía Lauretana es el de *"Espejo de Justicia"*. Ello quiere expresar que María refleja la santidad divina, es decir, la perfección. En María *"se reflejó y se reprodujo Dios por medio de su fiel trasunto Jesús sin herir y alterar el espejo mismo"*[30]. Asimismo, este elemento se le suele relacionar con el alma y el reflejo que ésta produce. Por tanto, vendría a ser una de las caras de la verdad. Otros significados que se

---

[24] HESIQUIO DE JERUSALÉN. "Sermones". En: *Patrología Griega 93.* París: J. P. Migne, 1860, col. 1463.

[25] AMBROSIO, SAN. "De Institutione Virginis". En: *Patrología Latina 16*. París: J. P. Migne, 1845, lib. I, col. 320.

[26] CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos…,* p. 379.

[27] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 497.

[28] BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos.* Barcelona: Paidós, 1993, p. 384. Más en: CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 855-858.

[29] Sab. 7, 26.

[30] BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 179.

le asocian es el de la armonía; en la adivinación es un medio para preguntar a los espíritus. Igualmente, por su complejidad, aludiría a la conciencia, la verdad, la claridad y la inteligencia divina[31]. Finalmente, en la mística musulmana también se lo asocia con el alma[32].

San Andrés de Creta, escritor del siglo VIII, en una de sus homilías ensalza a la Virgen haciendo uso de dicha metáfora:

> *"¡Salve, espejo de un conocimiento profundo y anticipado, a través del cual los insignes profetas, iluminados por el Espíritu Santo, vieron místicamente el acercamiento a nosotros de la ilimitada fuerza de Dios!"*[33].

En otra homilía, también afirmará lo siguiente:

> *"Ella es el espejo espiritual del resplandor del Padre"*[34].

La Palmera

> *"Como palmera me he elevado en Engadí"*[35]. *"Florece el justo como la palmera"*[36].

En líneas generales, los árboles, por su verdor y su vida, suelen tener un significado relacionado con la esperanza de salvación. Igualmente, recordando los sucesos de la Pasión de Cristo, los habitantes de Jerusalén aclamaron a Jesús a la entrada de la ciudad con palmas, en señal de triunfo y de victoria. En ese sentido, evocan la ascensión, regeneración e inmortalidad[37]. Asimismo, no podemos olvidar que la palmera era uno de los árboles que existían en el paraíso. Iconográficamente, en la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, suele aparecer este elemento. Viene a interpretarse como una alegoría de la justicia. De hecho, en la obra mística escrita en griego en el siglo XI *Jardín Simbólico*, la palmera viene también asociada con la justicia.

---

[31] Becker, U. *Enciclopedia de los símbolos.* Barcelona: Horizontes del Espíritu, 2003, p. 128. Más sobre el tema en: Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 474-477.

[32] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, pp. 75s. Similar idea encontramos en: Pons, G. *Puerta del cielo. Las letanías de la Virgen.* Madrid: Ciudad Nueva, 2001, pp. 86ss.

[33] Andrés De Creta, San. "Homilía V en la Anunciación de la Santísima Madre de Dios y Señora Nuestra". En: *Biblioteca Patrística (29)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, p. 107.

[34] Andrés De Creta, San. "Homilía VI en la Dormición de Nuestra Señora la Santísima Madre de Dios". En: *Biblioteca Patrística (29)*..., p. 140.

[35] Ecclo. 24, 14.

[36] Sal. 92, 13.

[37] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 796. Por analogía, es símbolo de la resurrección. Becker, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 247.

Con el tiempo, la Iglesia adoptó la Justicia como una de las siete virtudes. De igual modo que el hombre recto se eleva hacia el cielo, la palmera, con su tronco derecho, se levanta sobre el suelo recta y a gran altura. Sus frutos, tardíos en nacer, son imagen de la tardanza de los premios de la justicia en llegar al virtuoso. La aspereza de su tronco evoca a la justicia en su función de aplicar un castigo. La palmera, al igual que la justicia, no puede perder su follaje, pues perdería su perfección. Finalmente, si la Justicia necesita beber de la fuente de la Sagrada Escritura, la palmera ha de estar cercana al agua para subsistir[38].

Otras alegorías sobre la palmera hacen referencia a la fecundidad. Esta significación procede del sufismo, de donde parece ser que se extrapoló al cristianismo[39]. La Virgen es simbolizada por la palmera ya que ella es imagen del triunfo de la salvación de Dios, de su esperanza y de su justicia. María, de forma anticipada a todo cristiano, goza de esos frutos de salvación.

Siguiendo esa línea, San Germán de Constantinopla, en el siglo VIII, escribe estas palabras con motivo de la fiesta de la Dormición de la Virgen:

> *"Con gozo prepara [María] lo que se relaciona con su partida, divulga la noticia de su traspaso, manifiesta lo que le ha anunciado un ángel y enseña el trofeo que se le ha entregado. Se trata de una palma, símbolo de la victoria sobre la muerte y figura de la vida inmarcesible"*[40].

El Pozo

> *"...pozo de aguas vivas"*[41].

Encontramos aquí una nueva metáfora del agua con sus ricos matices: agua de vida, vivificadora, que concede a la humanidad la salvación[42]. No olvidemos la importancia que para aquella cultura semita nómada tenía la posibilidad de tener cerca un pozo, en el entorno desértico en que habitaban. Por su importancia era un lugar de encuentro[43]. La trascendencia del agua y de su significado vital, en este contexto se incrementa aún más.

---

[38] PÉREZ PÉREZ, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, pp. 76ss.

[39] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 457.

[40] GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, SAN. "Homilía VI sobre la Dormición". En: *Biblioteca Patrística (13)*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001, p. 137s.

[41] Cant. 4, 15.

[42] PÉREZ PÉREZ, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 79. También en: CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos…,* p. 375.

[43] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 489.

Era pues símbolo de la abundancia y de la fuente de vida[44]. María sería ese pozo, en el sentido en que ella contuvo en su seno a la verdadera agua que da la vida.

De este modo, Crísipo de Jerusalén, autor del siglo V, retomando la cita del *Cantar de los Cantares*, exalta a la Virgen de este modo:

> *"Alégrate, pozo del agua siempre viva"*[45].

La Torre

> *"Tu cuello, la torre de David, erigida para trofeos"*[46].

Como algún autor señala, "*la torre del alcázar en el que se instaló el rey David cuando conquistó Jerusalén, fue símbolo de su poder y expresión de singular dignidad y hermosura. La invocación a María como torre de David alude a su belleza espiritual, a su firmeza en la fe y a su dignidad de Madre del Mesías"*[47]. Asimismo, la Virgen vendría a ser la torre que el Rey se escogió para mostrar en ella todos sus trofeos. Algún autor afirma que María es *"Torre de David"*, porque es el vaso incorrupto que ha continuado el linaje de aquel rey[48]. Ella, al igual que el cuello, es el nexo entre la cabeza y el cuerpo, esto es, entre Cristo y los hombres[49]. Aplicado a María, es también imagen de la ascensión[50].

Germán de Constantinopla llamará a la Virgen *"sólida muralla"*, *"fortaleza inexpugnable"*, *"trinchera protegida"* y *"fuerte torre de defensa"*[51]. Además de estos calificativos, en una de sus homilías pronuncia la siguiente oración:

> *"Concede la corona triunfal de la victoria y rodea con la fuerza de tu protección a esta ciudad tuya, que te considera como su torre y fundamento"*[52].

---

[44] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 849.

[45] Crísipo De Jerusalén. "Oratio in Sanctam Mariam Deiparam". En: *Patrologia Orientalis 19,* París: R. Graffin-F. Nau, 1925, p. 337.

[46] Cant. 4, 4.

[47] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 80.

[48] Becker, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 318.

[49] Rey Ballesteros, J. F. *Figuras de la Virgen en el Antiguo Testamento.* Madrid: Ediciones Palabra, 2003, p. 118. Semejante idea en: Pons, G. *Puerta del cielo…,* pp. 107ss.

[50] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 1006.

[51] Germán de Constantinopla, San. "Homilía V sobre la Dormición". En: *Biblioteca Patrística (13)*…, p. 126.

[52] Germán de Constantinopla, San. "Homilía I sobre la Entrada de la Santísima Madre de Dios". En: *Biblioteca Patrística (13)*…, p. 64.

El Lirio

"Como lirio entre los cardos, así es mi amada entre las mozas"[53].

Tanto los lirios como las azucenas, vienen a significar su ser virginal y su concepción sin mancha de pecado. El lirio entre cardos es una metáfora de la pureza de María, que sobresale entre un mundo inundado por el pecado[54]. Esa blancura es imagen de la belleza espiritual de la Virgen. De este modo, los pétalos abiertos hacia lo alto son una referencia a su apertura a Dios Padre. Los que abren a los costados aluden a su *"maternidad generosa y esencialmente misionera"*. Todos los pétalos forman una sola flor, imagen de la fraternidad.[55] Según el pensamiento de San Bernardo, el lirio de María no es el lirio cultivado y mimado de los jardines, sino el lirio de los valles, silvestre, que brota y florece sin intervención de la mano del hombre[56].

Asimismo, el lirio en la tradición bíblica es símbolo de elección; la elección del ser amado. De igual modo, la azucena vendría a simbolizar el abandono a la voluntad de Dios, a la Providencia, que cuida de las necesidades de sus escogidos[57]. Este ejemplo viene a ser muy apropiado para asociarlo a la Virgen. Finalmente, también sería una evocación del Árbol de la Vida[58].

El Himno *Akathistos,* un texto a caballo entre los siglos IV y V, es uno de los primeros escritos en los que aparece la imagen de la azucena:

"Salve, azucena de intacta belleza"[59].

De igual modo, Venancio Fortunato, autor del siglo VI, compara la belleza de María con la de las flores del siguiente modo:

> *"Eres la más hermosa de las rosas y tu candor es muy superior al de los lirios. Tú eres la nueva flor de la tierra que el cielo cultiva desde lo alto"*[60].

---

[53] Cant. 2, 2.

[54] REY BALLESTEROS, J. F. *Figuras de la Virgen…,* p. 117.

[55] PÉREZ PÉREZ, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 80.

[56] Citado en: TRENS, M. *María. Iconografía de la Virgen…,* p. 555.

[57] LÓPEZ PÉREZ, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae*…, p. 379.

[58] CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 652.

[59] "Himno Akathistos". En: *Patrología Griega 92.* París: J. P. Migne, 1860, col. 1342.

[60] VENANCIO FORTUNATO. "Miscellanea, lib. VIII". En: *Patrología Latina 88.* París: J. P. Migne, 1862, col. 281.

La Rosa

"...como plantel de rosas en Jericó"[61].

San Buenaventura, allá por el tercer cuarto del siglo XIII, en su obra *La vid mística*, relaciona la rosa con la caridad, dándole un tinte de Pasión:

> *"Para explicar esta palabra es necesario entretejer la rosa de la pasión y la rosa de la caridad, a fin de que la rosa de la caridad arda en la pasión, y la rosa de la pasión se inflame en el fuego de la caridad. Tanto nos amó nuestro Amante que, forzado del ardor de la caridad, dio consigo en las llamas de la pasión y entregó su alma a la muerte y muerte de cruz (...) Pues cuanto padeció Jesús en su vida mortal, todo pertenece a la púrpura encendida de la rosa de la pasión; si bien esta rosa se coloreó señaladamente con las frecuentes efusiones de sangre sacratísima"* [62].

Sedulio, autor del siglo V, nos ofrece una imagen bellísima aplicada a la Virgen María en este contexto:

> *"Y así como la tierna rosa que brota entre punzantes espinas no tiene nada que pueda causar una herida y su belleza oscurece el tallo del que brotó, así, Santa María, nacida de la estirpe de Eva, como nueva virgen, elimina la culpa de la virgen antigua"*[63].

Dante, en la *Divina Comedia*, también asocia esta flor con la Virgen:

> *"La rosa en que encarnó el Verbo divino*
> *aquí está, con los lirios que, fragantes,*
> *marcaron con su olor el buen camino"*[64].

Considerada la reina de las flores, es símbolo de caridad porque ésta es la reina de las virtudes[65]. Asimismo, la rosa desnuda de hojas, únicamente con las espinas, suele ser considerada un símbolo de Pasión, de dolor: es el rosal despojado por la pena[66]. De igual modo, es imagen de la copa que recoge la

---

[61] Ecclo. 24, 14.

[62] Buenaventura, San. *Obras de San Buenaventura.* Madrid: B.A.C., 1967, pp. 494s.

[63] Sedulio. "Carmen Paschale". En: *Patrología Latina 19.* París: J. P. Migne, 1846, II, col. 596.

[64] Alighieri, D. *Divina Comedia.* Barcelona: Editorial Planeta, 1983, Paraíso, Canto XXIII, p. 569.

[65] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 81.

[66] Trens, M. *María. Iconografía de la Virgen…,* pp. 310s.

sangre de Cristo. Por tanto, aplicado a María, viene a asociar la figura de la Virgen al sufrimiento de su Hijo[67]. También es símbolo de la discreción[68].

La Estrella / Estrella de la Mañana / Estrella del Mar

> *"Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel"*[69].

La estrella, en términos generales, viene a ser una metáfora de la esperanza, aquella que tiene el que en las tinieblas ansía que llegue el día. Asimismo, es un elemento que guía a las personas. Al igual que una estrella guió a los Magos de Oriente para adorar al Niño, la Virgen es el astro que conduce a Cristo. Por analogía, este significado se puede aplicar a la "Estrella del Mar". Del mismo modo que los navegantes antiguamente se orientaban fiándose de las estrellas, María, cual astro, lleva a puerto seguro al creyente.

La patrística usó abundantemente esta metáfora. Rábano Mauro, a mediados del siglo IX, afirma que el nombre de María significa *"Estrella del Mar"*, porque puso en el mundo, sumergido en las tinieblas, a Jesús, la verdadera Luz. Más elocuentes son las palabras del San Bernardo, autor de mediados del siglo XII, quien dice lo siguiente:

> *"Al fin del verso dice el evangelista [Lucas]: «Y el nombre de la Virgen era María». Digamos también, acerca de este nombre, que significa estrella de la mar y se adapta a la Virgen Madre con la mayor proporción. Se compara María oportunísimamente a la estrella; porque, así como la estrella despide el rayo de su luz sin corrupción de sí misma, así, sin lesión suya, dio a luz la Virgen a su Hijo. Ni el rayo disminuye a la estrella su claridad, ni el Hijo a la Virgen su integridad. Ella, pues, es aquella noble estrella nacida de Jacob, cuyos rayos iluminan todo el orbe, cuyo esplendor brilla en las alturas y penetra los abismos; y alumbrando también a la tierra y calentando más bien los corazones que los cuerpos, fomenta las virtudes y consume los vicios. Esta misma, repito, es la esclarecida y singular estrella, elevada por necesarias causas sobre este mar grande y espacioso, brillando en méritos, ilustrando en ejemplos"*[70].

---

[67] LÓPEZ PÉREZ, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae…,* p. 379.

[68] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 521.

[69] Num. 24, 17.

[70] BERNARDO, SAN. "Homilías sobre la Virgen Madre II". En: *Obras completas de San Bernardo (vol. I)*. Madrid: B.A.C., 1953, p. 205.

Como "Estrella de la Mañana", vendría a evocar al astro que, antes de salir el Sol, permanece durante el alba y viene anunciando el día. Asimismo, la Virgen anuncia la llegada del Señor, el Sol que viene[71]. Paralelamente, las estrellas, mensajeros de Dios en la tradición bíblica, como *"stella matutina"*, evoca el símbolo del renacimiento perpetuo del día, el principio mismo de la vida[72]. Es por ello que San Agustín afirmará:

> *"Pero en medio de aquel pueblo, cual si fuera en aquella noche, la Virgen María no fue noche, sino, en cierto modo, una estrella en la noche; por eso, su parto lo señaló una estrella, que condujo a una larga noche, es decir, a los magos de oriente, a adorar la luz, para que también en ellos se cumpliera lo dicho: Brille la luz entre las tinieblas"*[73].

Igualmente, San Isidoro de Sevilla, escritor de los siglos VI-VII, utiliza la imagen de la "estrella del mar":

> *"María es «la que ilumina» o «estrella del mar»; pues engendró la luz del mundo"*[74].

La representación más antigua en la que aparece una imagen de la Virgen con una estrella se encuentra en el cementerio de Priscila, datándose aproximadamente a finales del siglo II[75].

La Luna / la Media Luna

> *"¿Quién es ésta que surge cual aurora, bella como la luna, refulgente como el sol, imponente como batallones?"*[76].

La luna es símbolo de la Madre-Mediadora-Escalón o puente entre la tierra y el cielo, entre la divinidad y la humanidad. Igualmente, tiene un cariz femenino, en contraposición a la masculinidad del Sol. Esta dependencia que la luna tiene de la luz solar es imagen de la relación de María con Dios: *"María no tiene valor por ella misma, todo su valor, toda su grandeza le vienen de*

---

[71] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 82.

[72] López Pérez, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae…,* p. 380.

[73] Agustín, San. "Sermón 223 D". En: *Obras completas de San Agustín (vol. XXIV).* Madrid: B.A.C., 1983, pp. 257s.

[74] Isidoro De Sevilla, San. *Etimologías.* Madrid: B.A.C., 1982, 7, 10, p. 677.

[75] Pons, G. *Puerta del cielo. Las letanías de la Virgen.* Madrid: Ciudad Nueva, 2001, p. 122.

[76] Cant. 6, 9.

Dios"[77]. Es símil de la fecundidad, se la asocia mitológicamente con la Materia Primordial, las Vírgenes Madres, los Dioses del amor e incluso con la sabiduría. La luna, en sus ciclos, marca también el ritmo de la vida. En las lunaciones que se prolongan a lo largo del año, la luna nueva de cada mes se encuentra en un signo distinto, pasando por todos mes a mes[78]. Asimismo, la luna adquiere también otros matices. Según los autores místicos, cuando se relaciona con el episodio del *Apocalipsis* de la "mujer vestida de sol", aludiría a San Juan Bautista, que mengua en cuanto aparece el Sol de Justicia, Cristo[79]. Igualmente, otra evocación que tiene la luna en forma de creciente, es la castidad de Diana[80]. Y es que la media luna, tradicionalmente, se ha relacionado con las deidades femeninas[81]. De este modo, al referirnos a María, la aplicación del simbolismo de la luna a su ser, tendría como punto clave las alusiones a lo femenino que hemos visto. Desde un punto de vista meramente cristiano, la Virgen es la luna puesto que está en función del Sol, esto es, su Hijo. Ella es el vivo reflejo de Dios y, en ese sentido, un modelo para todo creyente, puesto que irradia al *"hombre nuevo"* que Cristo instaura.

De este modo, el teólogo parisino del siglo XII, Adán de San Víctor, en una oración a la Virgen, utiliza la imagen de la luna:

> *"El sol brilla más que la luna, y la luna más que las estrellas: así María brilla entre todas las criaturas"*[82].

Finalmente, mencionar que tras la batalla de Lepanto, el cristianismo usó el creciente de la luna bajo los pies de la Virgen Inmaculada, como un símbolo de la victoria de la *Cruz* sobre la *Media Luna* turca[83].

El Sol

> *"¿Quién es ésta que surge cual aurora, bella como la luna, refulgente como el sol, imponente como batallones?"*[84].

---

[77] LÓPEZ PÉREZ, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae…,* p. 380.

[78] PÉREZ PÉREZ, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 84.

[79] TRENS, M. *María. Iconografía de la Virgen…,* p. 64.

[80] RÉAU, L. *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento (tomo 1, vol. 2).* Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000, p. 87.

[81] BECKER, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 208.

[82] ADÁN DE SAN VÍCTOR. "In Assumptione Beatae Virginis". En: *Patrología Latina 196.* París: J. P. Migne, 1880, XXV, col. 1503.

[83] RÉAU, L. *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento (tomo 1, vol. 2)…,* p. 87.

[84] Cant. 6, 9.

El Sol, tradicionalmente aplicado a los dioses clásicos como Apolo, posteriormente fue símbolo de Dios Padre y de Cristo. Es representación de la Justicia, de lo que nos ilumina tras la muerte, del intelecto, de la fuerza, del poder, el principio y origen de todo[85]. En María, esta imagen del sol es meramente derivada. El verdadero sol es su Hijo. Ella lo es en el sentido que, mediante sus virtudes, irradia luz como el astro solar.

San Juan Damasceno, de este modo, destinará estas palabras a la Virgen:

> *"¿Quién es esta que sube toda pura, surgiendo como la aurora, hermosa como la luna y escogida como el sol?"*[86].

De igual manera, San Bernardo usa el símil del sol para hablarnos de la Madre de Dios:

> *"Con razón, pues, se nos representa a María vestida de sol, por cuanto penetró el abismo profundísimo de la divina sabiduría más allá de lo que creer se puede; por donde, en cuanto lo permite la condición de simple criatura, sin llegar a la unión personal, parece estar sumergida totalmente en aquella inaccesible luz, en aquel fuego que purificó los labios del profeta Isaías, y en el que se abrasan los querubines"*[87].

Las Doce estrellas

> *"Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza"*[88].

Son una metáfora de las Doce Tribus de Israel[89]. Asimismo, la devoción popular, relacionó las doce estrellas con el rezo del *Stellarium*, una oración similar al rezo del rosario, donde se reflexiona sobre los privilegios y gozos de la Virgen[90].

---

[85] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, pp. 84s. La compleja simbología del Sol en las diferentes culturas es tratada en: Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 949-955.

[86] Juan Damasceno, San. "Homilia I In Dormitionem B. V. Mariae". En: *Patrología Griega 96.* París: J. P. Migne, 1860, 11, col. 715.

[87] Bernardo, San. "Sobre las doce prerrogativas de la Bienaventurada Virgen María. En el domingo infraoctavo de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María". En: *San Bernardo. Obras selectas.* Madrid: B.A.C., 1947, p. 625.

[88] Ap. 12, 1.

[89] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, p. 85.

[90] Stratton, S. La *Inmaculada Concepción en el arte español.* (Tirada aparte de *Cuadernos de Arte e Iconografía*). Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988*,* pp. 97-107.

El Manto azul

El manto es imagen de la madre que acoge y cobija al hijo. María no sólo envuelve a Cristo como hogar del Verbo encarnado, sino a toda la humanidad. Ella es la Sede de la Sabiduría, símil de la eternidad. El color azul del mismo, emparentado en la Antigüedad con el número seis, es símbolo de la virginidad y también de la balanza. Esta última comparación, muestra una de las funciones de la Virgen: ser Mediadora entre Dios y los hombres[91]. De igual modo, el azul es el color más inmaterial y profundo, lo que vendría a simbolizar *"el despego frente a los valores de este mundo y el vuelo del alma liberada hacia Dios"*[92]. En este sentido, los autores que han trabajado el tema del simbolismo de los colores, vienen a coincidir en que el azul evoca la pureza, el desprendimiento de lo humano que permite remontarse a lo divino, lo trascendental y, en definitiva, lo espiritual y lo profundo[93].

Al igual que analizamos el color azul, no podemos obviar que en la mayoría de las representaciones de la Inmaculada Concepción anteriores a la segunda mitad del siglo XVII, previas al tratado de Pacheco, era usual contemplar la túnica de la Virgen en color rojo. La simbología del mismo, suele relacionarse en el cristianismo, principalmente con el amor. Al igual que es el color de la sangre derramada por Cristo y también por los mártires, acostumbra, por derivación, a conectarse con el amor triunfante e incluso con la justicia divina[94].

El Unicornio

Una de las más curiosas alegorías sobre la pureza de María tiene como protagonista a este animal mitológico. Esta escena es también llamada la *Caza del Unicornio.* Dicha metáfora fue utilizada principalmente en la Edad Media, desapareciendo por completo en el siglo XVI. Este prototipo fue representado mayoritariamente en ménsulas, miniaturas y *misericordias* de coro, pero rara vez en pinturas o esculturas.

El unicornio venía a simbolizar la imagen del ser fuerte, del poderoso, ya fuera bueno o malo. Según la antigua leyenda, sólo podía ser amansado y vencido ante una doncella virgen. Puestos estos puntales, la mística medieval se encargó de desarrollar la fábula de la *Caza del Unicornio*: la doncella se

[91] *Ibidem,* p. 85.

[92] LÓPEZ PÉREZ, Mª J. "Símbolos naturales asociados a la figura de María". *Ephemerides Mariologicae…,* p. 381.

[93] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 72, CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 165, BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 55, BECKER, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 45.

[94] REVILLA, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 518, CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 890, BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 401, BECKER, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* pp. 274s.

correspondería con la Virgen, sentada en el *huerto cerrado*. El cazador sería el Arcángel San Gabriel, que hace sonar el cuerno de caza y azuza a sus perros, símbolos de la Verdad, la Justicia, la Misericordia y la Paz. Cristo, víctima de este símil, pasa a ser figurado por el unicornio, que, atraído por la pureza virginal de María, cae sobre el seno de la doncella.

San Jerónimo será el primero que relacione esta fábula con la Anunciación. Posteriormente también usaría esta alegoría San Bernardo. Asimismo, también se ha vinculado con el episodio de la Visitación. Iconográficamente, en esta escenografía pueden aparecer variados elementos que complementen la historia, como la vara de Aarón florida, la fuente sellada o la personificación de los perros, representando la Caridad, la Verdad y la Bondad[95].

El Cedro

"Como cedro me he elevado en el Líbano"[96].

Es el símbolo de la perennidad, la permanencia, el vigor, la nobleza y la inmortalidad[97]. Asimismo, es imagen de la incorruptibilidad, puesto que no se pudre[98]. Al contemplar las virtudes evangélicas de la Virgen, todas estas características que del cedro se citan, pueden ser asociadas a María.

Venancio Fortunato aplicará este símil a la Virgen:

"Sublime sobre los cedros, y sobre las extensas cumbres"[99].

El Árbol

"Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará"[100].

Dentro de los innumerables significados que se le pueden aplicar al árbol, nos quedaremos con el que se le suele aplicar a la cita bíblica que origina este simbolismo mariano. De este modo, algún autor lo ha resumido con estos términos:

"El árbol de Jesé es por sí solo todo un haz de símbolos en la mística cristiana. Significa a la Virgen María, la nueva Eva, que

---

[95] Trens, M. *María. Iconografía de la Virgen…,* pp. 147ss.

[96] Ecclo. 24, 13.

[97] Revilla, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* p. 125, Becker, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 70, Biedermann, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 96.

[98] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 269.

[99] Venancio Fortunato. "Miscellanea, lib. VIII". En: *Patrología Latina 88.* París: J. P. Migne, 1862*,* col. 281.

[100] Is. 11, 1.

ha concebido por mediación de la gracia, el Cristo y todos los pueblos cristianos; significa la Iglesia universal, descendiente de María y Cristo; significa el Paraíso donde se reúne la familia de los elegidos; entronca también con el Cristo crucificado, con la Cruz, con esta muerte de donde deriva una raza nueva, una descendencia indefinida; recuerda también la escala de Jacob, así como la escala de fuego de San Juan"[101].

Aunque será San Justino, en el siglo II, el primer autor que utilice esta imagen aplicándola a María:

"...Se levantará una estrella de Jacob y una flor subirá de la raíz de Jesé y en su brazo pondrán su esperanza los pueblos. Y, en efecto, una estrella brillante se levantó y una flor subió de la raíz de Jesé, que es Cristo. Porque Él fue concebido, con virtud de Dios, por una virgen, descendencia ella de Jacob, que fue padre de Judá, antepasado, como ya se ha dicho, de los judíos"[102].

El que más claramente use esta alegoría, sin duda, será San Jerónimo, en el siglo V:

"La vara [de Jesé] es la Madre del Señor, sencilla, pura, sincera"[103].

San Bernardo utilizará esta imagen para realizar un símil con las palabras virgo y virga, esto es, virgen y vástago, al comentar el texto del profeta Isaías[104].

El Huerto cerrado

"Huerto eres cerrado, hermana mía, novia, huerto cerrado, fuente sellada"[105].

La imagen del huerto cerrado, así como la de la fuente sellada aluden a la virginidad de María y también de la ausencia de pecado en su ser. El seno

[101] CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos...,* p. 126.

[102] JUSTINO, SAN. "Apologia I Pro Christianis". En: *Patrología Griega 6.* París: J. P. Migne, 1857, col. 379.

[103] JERÓNIMO, SAN. "Epistola XXII". En: *Patrología Latina 22.* París: J. P. Migne, 1877, col. 406.

[104] BERNARDO, SAN. "Super Missus Est Homiliae". En: *Patrología Latina 183.* París: J. P. Migne, 1879, II, cols. 61-71.

[105] Cant. 4, 12.

de la Virgen sólo fue acariciado por la gracia de Dios, de modo que ningún hombre manchara su pureza[106]. Pero es que además, el pecado tampoco rozó su persona. Si Eva, la primera mujer, cayó en la tentación del Demonio, María, la Nueva Eva, es un huerto cerrado en el que el Maligno no pudo entrar.

De este modo, San Jerónimo afirmará:

> *"Por estar cerrado y sellado se asemeja a la Madre del Señor, que fue a la vez madre y virgen"*[107].

También Hesiquio de Jerusalén utiliza este símil:

> *"Huerto cerrado y Fuente sellada te denominó con antelación en los Cánticos el Esposo que de ti proviene"*[108].

El Olivo

> *"...como gallardo olivo en la llanura"*[109].

El olivo es un árbol cargado de riqueza simbólica. Hace referencia tanto a la paz, la fecundidad, la purificación, como a la fuerza, la victoria o la recompensa. Bíblicamente está asociado a la paz por la paloma de Noé, que en su pico traía un ramo de olivo. Asimismo, también se la relaciona con la cruz de Cristo que, según la leyenda, estaba hecha de cedro y olivo. En la Edad Media era símbolo del oro y del amor. Angelus Silesius escribirá: *"si puedo ver en tu puerta madera de olivo dorada, te llamaría al instante templo de Dios"*. Asimismo, este árbol sería imagen de Abraham y de su hospitalidad[110].

En la Antigua Grecia era el símbolo de la propia Atenea y de sus valores: sabiduría, prudencia y civilización. En otros autores aludirá a la purificación, la longevidad y la fecundidad[111]. Para el Islam, significa al Profeta[112]. Finalmente, posee matices de realeza puesto que es el árbol del que se extrae el aceite, elemento que se usaba para la coronación o unción de reyes[113]. Nuevamente estos valores de fecundidad, victoria, fortaleza o purificación pueden ser aplicados a la persona de la Virgen.

---

[106] Rey Ballesteros, J. F. *Figuras de la Virgen en el Antiguo Testamento.* Madrid: Ediciones Palabra, 2003, p. 120.

[107] Jerónimo, San. "Adversus Jovinianum". En: *Patrología Latina 23.* París: J. P. Migne, 1865, lib. I, 31, col. 265.

[108] Hesiquio De Jerusalén. "Sermones". En: *Patrología Griega 93*…, col. 1463.

[109] Ecclo. 24, 14.

[110] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 775s.

[111] Becker, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 240.

[112] Revilla, F. *Diccionario de iconografía y simbología…,* pp. 445s.

[113] Biedermann, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 334.

De este modo, Germán de Constantinopla, muy proclive a las alegorías, utiliza esta imagen para realizar un símil con María y el episodio del diluvio universal:

> *"Ella es el fecundo olivo plantado en la casa de Dios, del cual el Espíritu Santo tomó una ramita material y llevó a la naturaleza humana, combatida por las tempestades, el don de la paz, gozosamente anunciado desde lo alto"*[114].

La ciudad

> *"Glorias se dicen de ti, Ciudad de Dios"*[115].

La ciudad, por su esencia, es imagen de la estabilidad. En la Biblia toda ciudad, por analogía, va a estar asociada a la Gran Ciudad, esto es la Jerusalén Celeste. Es por ello que, las ciudades, establecidas como "centros del mundo", hacen referencia a centros espirituales. En ese sentido, son consideradas *omphalos*, ejes de la Tierra[116]. Asimismo, la ciudad tiene un cariz femenino, es como una madre que recoge en sí a sus hijos. En la Carta de San Pablo a los Gálatas se dice: "la Jerusalén de arriba es libre, ella es nuestra madre"[117]. La ciudad de lo alto engendra mediante el espíritu, mientras que la ciudad de abajo lo hace con la carne[118]. Como recinto cerrado hace alusión a la Virgen[119]. María es, al igual que huerto cerrado, una ciudad sellada en la que el pecado no ha entrado. Asimismo, la Madre de Dios es imagen de esa nueva Jerusalén celestial a la que todo creyente aspira a llegar. Es por ello que San Bernardo, en la fiesta de la Asunción, predica las siguientes palabras:

> *"Cesen, sin embargo, nuestras quejas, porque tampoco nosotros tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos aquella a la cual María purísima hoy llega"*[120].

Asimismo, siglos antes, Germán de Constantinopla, evocando la cita del Salmo, escribe estas palabras:

"Hoy David, acompañando a la Esposa y entonando cánticos

---

[114] GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, SAN. "Homilía III en la fiesta de la Anunciación de la Santísima Madre de Dios". En: *Biblioteca Patrística (13)*…, p. 108.

[115] Sal. 87, 3.

[116] BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 113.

[117] Gal. 4, 26.

[118] CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 309s.

[119] BECKER, U. *Enciclopedia de los símbolos…,* p. 80.

[120] BERNARDO, SAN. "Sermón I. De los dos recibimientos, de Cristo y de María. En la Asunción de la Bienaventurada Virgen María". En: *San Bernardo. Obras selectas…,* p. 604.

que se refieren a la Virgen bajo la figura de una ciudad, levanta la voz diciendo: «Cosas gloriosas se han dicho de ti, oh ciudad del gran Rey»"[121].

La Escala de Jacob

"Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella"[122].

La escalera o escala es claramente un símbolo ascensional: es un camino por el que se puede subir y bajar. Supone una unión entre el cielo y la tierra. La patrística y la mística medieval han visto en esta figura un tipo de la ascensión del alma hacia Dios[123]. En Bizancio se llama a María escala del cielo por la cual descendió Dios hasta los hombres y por la cual les permite subir al cielo[124].

Utilizando esa metáfora, Rábula de Edesa, escritor del siglo V, afirmará lo siguiente:

"A ti también se refería aquella escalera que el justo Jacob contempló en el desierto, por la cual subían y bajaban los ángeles del cielo"[125].

Igualmente, San Juan Damasceno, en el siglo VII, lo vuelve a afirmar claramente:

"¡Por poco me olvido de la escala de Jacob! ¿No resulta evidente para todos que tú, oh María, estás en ella prefigurada y anunciada?"[126].

El Ciprés

"...como ciprés en el monte del Hermón"[127].

---

[121] Germán De Constantinopla, San. "Homilía III en la fiesta de la Anunciación de la Santísima Madre de Dios". En: *Biblioteca Patrística (13)*…, p. 81.

[122] Gen. 28, 12.

[123] Chevalier, J. y Gheerbrant, A. *Diccionario de símbolos…,* pp. 455-460.

[124] Biedermann, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 171.

[125] Rábula de Edesa. "De divina maternitate: Mariam esse totius orbis thesaurum". "De Mariae virginitate per rubum praesignata". En: *Corpus Marianum Patristicum (tomo V).* Burgos: Edit. Aldecoa, 1981, nº 5060.

[126] Juan Damasceno, San. "In Nativitatem B. V. Mariae". En: *Patrología Griega 96.* París: J. P. Migne, 1860, 2, cols. 711-714.

[127] Ecclo. 24, 13.

El ciprés es para muchos pueblos un árbol sagrado. Por su longevidad y su verdor persistente es denominado el *"árbol de la vida"*. Por su resina incorruptible y su follaje recio evoca la inmortalidad y la resurrección[128]. Su estricta verticalidad recuerda el tránsito de la tierra al cielo. Asimismo, vendría a ser un símbolo de la esperanza cristiana[129]. Este elemento aplicado a María vendría a significar la idea de que la Virgen, cual ciprés recio, se mantuvo incorruptible y firme ante el pecado. La Madre de Dios es imagen de la inmortalidad y de la resurrección, así como de la esperanza de todo creyente. En María se han realizado ya, de manera anticipada, la promesa divina de salvación.

Adán de San Víctor, utilizando la alegoría del ciprés, escribirá estas palabras referidas a la Virgen:

> *"Paraíso celeste, cedro no tocado por el hierro y que esparce su dulce hálito"*[130].

El Templo del Espíritu Santo

> *"¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?"*[131].

La imagen paulina neotestamentaria de *Templo del Espíritu Santo*, viene a desarrollar la idea de la pureza de María. Aplicada en su contexto original a la comunidad cristiana de Corinto, el apóstol, con sus palabras, corregía la actitud promiscua de aquellos creyentes. San Pablo criticaba la permisión de los corintios en la fornicación, recordándoles que por su condición de templos de Dios, debían mantenerse puros y respetar sus cuerpos, ya que éstos son imagen de Dios. Esta alegoría, claramente se ve proyectada en la Virgen. María es el *Templo del Espíritu* Santo por naturaleza. No sólo porque haga referencia a su pureza en su virginidad y en su limpia concepción, sino porque, al igual que el antiguo Templo de Jerusalén albergaba en su interior la presencia real de la Divinidad, ella, en su seno, contuvo a Dios mismo. En ese sentido, esta imagen es una de las más claras y acertadas asociadas a la Madre de Dios.

De este modo, sería San Atanasio, en el siglo IV, uno de los primeros en usar esta imagen:

> *"En efecto, siendo Él poderoso y creador de todas las cosas, edificó para sí, en la Virgen, un templo, o sea, su propio cuerpo"*[132].

---

[128] CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de símbolos…,* p. 298.

[129] BIEDERMANN, H. *Diccionario de símbolos…,* p. 109.

[130] ADÁN DE SAN VÍCTOR. "In Assumptione Beatae Virginis". En: *Patrología Latina 196.* París: J. P. Migne, 1880*,* XXV, col. 1503.

[131] 1 Cor. 6, 19.

[132] ATANASIO, SAN. "Oratio de Incarnatione Verbi". En: *Patrología Griega 25.* París: J. P. Migne, 1857, 8, col. 110.

De forma más clara, San Gregorio Magno alude a este ejemplo con los siguientes términos:

> *"En efecto, es llamada monte y templo aquella que, refulgente por incomparables méritos, preparó para el Unigénito de Dios un santo seno para que Él se alojara"*[133].

El Arca de Noé.

La balsa construida por el patriarca, que sirvió para la redención de la humanidad en los albores de la historia de la salvación, es figura también de María. En un mundo que quedó marcado por la maldición del pecado, el Arca de Noé supuso el único lugar en la tierra donde habitó la inocencia. Es por ello que es símil del vientre de María que, rodeado de un mundo empecatado, contuvo en él a Cristo[134]: Al igual que en la historia de Noé, cuando la tierra, según el plan de Dios, quedó cubierta por la sombra del mal y aquel arca se convirtió en un nuevo paraíso, donde nacería la humanidad nueva, la Virgen representa esa figura. Su vientre y su alma eran el recinto que debía albergar a Dios, el único resquicio limpio de mancha de donde saldría un nuevo orden de hombres y mujeres según la voluntad divina.

Hesiquio de Jerusalén utiliza esta imagen, aplicándola a María, mediante las siguientes palabras:

> *"Otros la presentan como lámpara que arde por sí sola y como arca más amplia, espaciosa e ilustre que la de Noé"*[135].

El Arca de la Alianza

Para el pueblo de Israel, este elemento, suponía el símbolo del pacto que Yahvé había hecho con su pueblo. Dentro de esta urna se encontraban las Tablas de la Ley, una porción del maná y la vara de Aarón. La patrística aplicó este símil a María. De igual modo que el arca albergaba la presencia real divina, María, en su seno, llevó al mismo Dios[136]. En cierto modo es una imagen parecida a la del arca de Noé. Pero también se puede contemplar otro matiz más. De la misma manera que aquel receptáculo, según la voluntad de Yahvé, debía de estar recubierto de oro, la Virgen, en previsión de su condición de Madre de Dios, sería revestida y adornada con los dones divinos por dentro y por fuera,

---

[133] Gregorio Magno, San (papa). "In Primum Regum Expositiones". En: *Patrología Latina 79.* París: J. P. Migne, 1862, lib. I, 5, col. 25.

[134] Rey Ballesteros, J. F. *Figuras de la Virgen…*, pp. 41s.

[135] Hesiquio de Jerusalén. "Sermones". En: *Patrología Griega 93…*, cols. 1462.

[136] Pérez Pérez, M. A. "La simbología de la Inmaculada". En: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*…, pp. 81s.

es decir, en su alma y en su cuerpo. En ese sentido, esta imagen viene a ser una alegoría de su Inmaculada Concepción: Dios no iba a permitir que la sombra del pecado alcanzase a la que habría de convertirse en la Madre de Jesucristo[137].

Máximo, obispo de Turín a finales del siglo IV, establece este paralelismo entre el Arca de la Alianza y María:

> *"Pero digamos, qué es el arca sino Santa María, pues si el arca contenía las tablas del testamento, María llevó en su seno al heredero del testamento. Aquélla encerraba en su interior la ley, ésta guardaba el Evangelio. Aquélla tenía la palabra de Dios, ésta el Verbo mismo. Además, si el arca resplandecía por dentro y por fuera por el color del oro, santa María brillaba interior y exteriormente por el resplandor de la virginidad. Aquélla estaba adornada con oro terrenal, ésta con el oro celestial"*[138].

También Hesiquio de Jerusalén hace uso de esta metáfora con los siguientes términos:

> *"Esta arca es ciertamente la Virgen Madre de Dios. Si tú eres la perla, ella es el arca"*[139].

Otras simbologías e imágenes tomadas tanto de fuentes bíblicas como patrísticas aplicadas a María

"Nuevo Cielo", "Templo de Dios", "Vid Verdadera", "Zarza sin consumirse", "Rosal que crece junto al arroyo", "Árbol de vida del paraíso de delicias", "Aurora en extremo resplandeciente", "Signo de alianza", "Monte de Dios", "Tierra de promisión que mana leche y miel", "Ciudad del gran Rey", "Mar inmenso", "Como cinamomo y el bálsamo", "Tierra sin mancilla", "Flor del campo", "Columna de humo", "Como lluvia sobre el vellón", "Vara de Aarón florida", "Paloma", "Como manzano entre los árboles silvestres", "Agua viva", "Urna dorada conteniendo maná", "Tu vientre como acerbo de trigo rodeado de azucenas", "Estrella de la mañana entre nubes", "Nube libera", "Vellón de Gedeón", "Ciudad asilo", "Casa de Dios" y "Tabernáculo de Dios"[140]. Finalmente, otras personificaciones que se le aplican, vienen a ser los paralelismos con figuras como Sara, Rebeca, Judith, la reina Esther o Ana, la madre de Samuel.

---

[137] REY BALLESTEROS, J. F. *Figuras de la Virgen…,* p. 92.

[138] MÁXIMO DE TURÍN, SAN. "Sermo CIV". En: *Patrología Latina 57.* París: J. P. Migne, 1862, cols. 739s.

[139] HESIQUIO DE JERUSALÉN. "Sermones". En: *Patrología Griega 93…*, cols. 1463.

[140] TRENS, M. *María. Iconografía de la Virgen…,* pp. 149-164.

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 191-246

In Epistolam ad Romanos[1]

Luis del Alcázar, S.J.

[f.173]

Caput 7. Lectio 10.
An ignoratis fratres

1. Primo nota multis videri valde difficile an Paulus significet ***legem dominari homini quanto tempore vivit homo*** (ut vult Augustinus), vel quanto tempore vivit seu viget lex, ut vult Origenes[2] et contendit Erasmus[3]. Sed meo iudicio collimavit Cajetanus[4] tollens rationem discriminis et tribuens utrique propositioni eundem sensum, et explicans legem non obligare hominem nisi dum vivit in statu legis, v.c. lex militaris non obligat hominem nisi dum est in statu militari, neque matrimonialis nisi dum est in statu matrimonii, et hac ratione exemplum quod adducit Paulus clarissime deservit ad explicationem propositionis in sensu supradicto. Et idem est sensus sive dicas mortuo marito mulierem simul mori legi maritali, sive legem mori mulieri. (Esse cum alio viro. Hebraismum)
2. Maior difficultas est in applicatione huius exempli ad intentum Apostoli. Nam multi derivant totam hanc argumentationem ad legis mosaicae antiquationem, quasi diceret matrimonium illud inter sinagogam et Moisem dissolutum fuisse per mortem viri, id est per abrogationem legis et ceremoniarum, atque ita iudaeos iam non teneri ad earum observationem.

---

[1] Continuamos y terminamos en este número la publicación del ms 760 de la Universidad de Salamanca

[2] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.6.* PG 14,1069.

[3] Erasmus Roterd., *In ep ad Rom, c.7,1.* Opera omnia, lugduni 1705, t.6, col.595.

[4] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom c.7, v.1.* Lugduni 1639, p.33.

Sed ut bene probat Adamus haec applicatio sive explicatio est admodum aliena ab instituto Pauli in praesenti, ut patet ex ipso contextu et probatur evidenter quia Apostolus descendit ad specificationem et verificationem suae doctrinae in praecepto non concupiscendi quod pertinet ad decalogum et ad legem naturalem nulla ratione abrogatam.

3. Unde alii meditantur quidem matrimonium inter sinagogam et legem ita ut sinagoga intelligatur esse veluti uxor et lex veluti vir, et contendunt Paulum hic docere illud matrimonium fuisse iam dissolutum non solum per ceremoniarum abrogatione, quia hoc non est ad rem sed etiam per hoc quod lex ipsa decalogi amisit illud imperium et vim dominatricem seu potius damnatricem, quam antea habebat, nam ostendendo peccatum et non adiuvando, per occasionem faciebat abundare peccatum, atque ita non videbatur peccatori deservire nisi ad accusandum, puniendum et damnandum. Hoc ergo ius legis facit proprie ut homo sit sub lege, id est sub eius dominio; adveniente autem gratia, iam non est sub lege quia quamvis adhuc legibus teneatur pero sírvese de la ley et non terretur neque damnatur ab illa.

4. Haec expositio videbatur deservire ad mentem Pauli respiciendo ad eius discursum et maxime ad ea quae sequuntur in hoc capite. Sed contra est: 11, quod in exemplo Pauli non dissolvitur matrimonium nisi per mortem viri, atque ita si lex ponitur tanquam vir postulabit exempli similitudo ut moriatur lex, et tamen non ponitur mori sed veluti mutare conditionem et, ex aspera et terribili fieri blanda et suavis, quod ad matrimonii pacem et conservationem potius pertinet quam ad eius diremptionem.

5. Praeterea, si exemplum est accommodandum optime est ut moriatur vir et ut mulier solvatur ab obligatione quam habebat, sed nulla ratione dissolvitur obligatio quam homines habebant ad servandam fidelitatem legi, ergo aliud intendit Apostolus. Praeterea in exemplo quod adducit Paulus sunt veluti distintae personae uxor et lex et vir prior et vir secundus. Sed in applicatione confunduntur lex et vir; ergo non est bona applicatio, oportet enim ut ex morte viri consequatur dissolutio legis. (El estar casado con mis buenas obras etc).

6. Propter haec Cajetanus[5] meditatur aliam applicationem in qua nostra natura, id est homines sint veluti uxor, et mors sit veluti prior vir, et quia mors mortua est in Christo, per mortem mortis soluti sumus a lege mortis atque adeo liberata natura humana a lege **[f.173v]** prioris viri relinquitur Christus nubilis. Haec Cajetanus. Sed in hac eadem meditandi ratione mallem ut prior vir intelligatur esse peccatum, nam id agere videbatur Paulus, scilicet non esse nobis amplius peccandum et nihil iam nos debere peccato quia iam vetus

[5] THOMAS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c. 7, v.2.* Lugduni 1639, p.34.

homo noster simul crucifixus est in carne Christi. Adde quod obligatio ad mortem est veluti secundaria ex obligatione peccati, ut capite 61 patet, atque adeo melius intelligitur peccatum veluti prior vir quamvis mortuo peccato consequenter quodammodo etiam mortua fuerit mors.

7. Dico 11, illam propositionem quae est veluti fundamentum huius capitis septimi, scilicet legem dominari in homine quanto tempore vivit, omnino pertinere ad persuadendum illud ipsum quod Paulus agebat cap. 61, nimirum christianis non esse amplius peccandum. Probatur evidenter quia incipit interrogando hac ratione *an ignoratis fratres etc,* quasi diceret)no veis que la ley de un estado no habla con el que no vive en él? Qui modus loquendi omnino est eius qui urget et instat in eandem persuasionem. Quare nihil est minus ad rem quam transire ad legis mosaicae antiquationem.

8. Dico 21, exemplum illud de lege matrimonii (quae solum habet vim quanto tempore durat matrimonium) solum adduci ad explicationem supradictae propositionis universalis, nam praeceptum oratoris est subiectis familiaribus exemplis illustrare ea quae praemittunt et assumunt in communi, sed non opus est ut deinde huiusmodi exempla particulatim conferantur et comparentur cum eo quod infertur ex universali propositione, v.c. si cum Petro recens cooptato in numerum scholasticorum agere vellem ut deinceps non afferat secum cartas lusorias, ad eum persuadendum bene possem assumere saepe non licere mutata conditione status, perseverare adhuc in ea consuetudine quae antea non erat indecora, ut mulieri mortuo marito iam non decet mundus muliebris preciosso annuli et vestes auro et gemmis distinctae, quis hic non videt omnino esse praeter meam intentionem si fingas Petrum scholasticum esse veluti viduam, et excogites nescio quem maritum, et sigillatim requiras quid in praesenti respondeat annulis, quid gemmis, quid auro, etc; sic ergo videntur mihi oleum et operam perdere qui laborant ut omnino accommodent Pauli exemplum et ostendant quid mulieri, quid priori et quid secundo viro respondeat, et saltem parum id facit ad intentionem Apostoli qui solum videtur eo exemplo illustrare voluisse id quod assumebat nempe legem alicuius status non pertinere ad eum qui iam non vivit in eo statu.

9. Dico 31, hoc potius debuisse atente considerari, nimirum quae sit illa lex cui subiectus est peccator interim dum est in statu peccati, a qua prohinde liberatur per iustificationem. Nam si haeretici respondeant eam legem esse omnem praecepti obligationem a qua fingunt iustificatos liberari eo quod per Christum sint legibus soluti et peccando iam non peccent, hoc aperte adversatur Pauli instituto, nam si hoc ita est quomodo inferret Apostolus iustificatis iam non esse peccandum eo quod leges alicuius status non pertineant ad eum qui iam non vivit in eo statu, cum potius legitime colligeretur bene posse iam iustificatos libere peccare et impune si leges ad eos non pertinent. Nam ubi

non est lex, nec praevaricatio. Sed Apostolus adducit illam propositionem universalem ut homines deterreat a peccato; ergo ineptiunt haeretici.

10. Supposita ergo veritate catholica quod iustus non minus tenetur legibus divinis et humanis qum peccator, quando dicitur iustificatum non debere iam amplius peccare eo quod sit iam liberatus a lege prioris status, intelligitur omnino de ea lege cui tyrannis ipsa peccati subit hominem. Sicut si ad religiosum diceres que no debe tratar de vengarse porque no hablan con él las leyes del mundo. **[f.174]** Sic ergo ait Paulus iustificatis non esse peccandum quia sunt iam mortificati legi peccati, quasi diceret porque ya han muerto a las leyes del mundo y del diablo y de la carne. Hactenus videbatur expedita connexio et explicatio. Sed quidam adhuc nobis facessant, nimirum quod Paulus non dixit mortificati estis legi peccati sed mortificati estis legi, atque adeo videtur nomen legis simpliciter accipiendum pro lege Moisis, maxime quia adiicit illa verba ***ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate literae,*** et statim manifeste loquitur de ipsa lege Decalogi, ergo de ipsa etiam erat ab initio capitis intelligendus ut cohaereat textus et nomen legis univoce accipiatur.

11. Respondeo 11, ex hoc eodem capite evidenter patere nomen legis deservire Paulo ad significandum tam legem divinam quam legem peccati, quia plane ait ***video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati,*** atque adeo non est requirenda illa univocatio. Respondeo 21 (et hoc est valde notandum pro contextu) tyrannidem peccati non solum in eo consistere quod eius leges obligant hominem ad peccandum, sed etiam in eo quod misere subiicit hominem iisdem legibus quibus antea fruebatur, de suerte que me hace triste cautivo de la ley, de quien yo mismo era antes discípulo alegre. (Vide Gn 3,16). Et utrique quidem statui commune est teneri illa lege, sed peccatori peculiare est quod lex alioqui bona illi dominetur et illi sit in ruinam et in mortem, tum propter metum quem affert peccatori lex, tum etiam quia iubendo et non adiuvando excitat contrariun appetitum eo quod homines destituti gratia Dei eo ipso quod iubemur eo magis ex peccati imperio nitimur in vetitum.

12. Duplex ergo est subiectio legi Dei, altera est de ratione legis, scilicet quod ad eam tenentur ii quibuscum loquitur et insanus est qui iustos existimat liberari ab hac subiectione; altera est quod per eam legem eo quod sit sola litera sine spiritu, id est sola lex sine gratia, misere homo sicut vile mancipium inclinetur ad oppositum et trahatur ad mortem quam timet. Et ab hac servitute legis proculdubio liberatur homo per Christum. Et hoc est quod multis in locis contendit Paulus, ut vel ex hoc uno capite manifestum est nam iustos deterret a peccato eo quod sint iam a servitute legis liberati, in quo evidenter coniungit illos teneri lege sed eam legem non esse illis iam legem

peccati. Porque la ley que pone el pecado es la misma ley de Dios con otro sonsonete de suerte que aflige ya y inclina al mal la que de sí me guiaba y me encaminaba al bien. Sicut eadem dictione quo nos allicimus felles dicentes mus, mus, vel mis, mis, eadem alii callide faciunt ut asuescant fugere; et contra alliciunt ad se eadem voce qua nos fugamus.

13. Igitur ei qui prima facie textum Pauli intuitus fuerit videbitur forsam non cohaerere, quia ratio postulat ut incipiat a lege peccati, et statim transit ad legem Dei, quae formaliter non solum sunt diversae sed omnino adversae. Sed propius consideranti non solum erit nota connexio sed etiam admirabilis eloquentia nam cum ipse contextus necessario supponat omnes teneri lege Dei, eam tamen asserit fuisse peccati malitiam ut eadem lege qua Deus nos invitat ad bonum et avertit a malo eadem abutitur peccatum efficiendo ut proposito praecepto avidius amplectamur malum et fugiamus bonum, et propterea Paulus, eximius praedicator gratiae Dei, ut ostendat inanem esse confidentiam in lege sine gratia eam ipsam legem quam ait per se esse sanctam et spiritualem eam ipse considerat in peccatore, et occasionaliter appellat legem peccati, legem mortis, et ait propter transgressiones venisse et ab ea nos per Christum liberari, et multa huiusmodi, quae omnia intelliguntur de lege prout deservit peccato, nam si Christus nos liberaret a lege secundum quod est sancta et spiritualis relinqueret nos sine spiritu et sine sanctitate.

[f.174v]

14. Quod si adhuc videntur durae loquutiones Apostoli, omnino emollientur si consideres veluti in comedia legem gratiae et peccatum veluti distinctas personas, igitur quando regnat gratia habet legem pro legitimo ministro que es el paje de hacha para cuando la gracia exit in opera. Sed quando regnat peccatum etiamsi intereat gratia lex non potest domo pelli neque eius nativus splendor omnino obscurari, pero como se murió su mal rey y señor sírvese de ella el tirano; imo, per eam omnino exercet tyrannidem non solum quia sine lege non potest peccari sed etiam propter alia duo, 11 quia facit ut lex quae antea gratissima erat, postea sit fastidiosissima y así atormenta el pecado por medio de la ley; 21 quia facit ut vox ipsa legis sit occasio culpae et mortis et assuefacit homines ut audita blanda voce fugiant et audito terrore nihil commoveantur. El que está debajo de la tiranía del pecado también está sujeto a este oficio que entonces hace la ley en servicio del pecado. Et perinde est liberari a peccato et liberari ab ea subiectione legis. (Del cumplir los mandamientos por fuerza, Catarinus, sed non videtur ad rem).

15. Cum ergo in statu vel tyrannide peccati lex sit minister peccati, propterea legis nomen odiosum est saepe Paulo et eius molestia significatur cum appellatur lex mandatorum, ley mandona, que da pena, et ab effectibus

appellatur etiam lex peccati et mortis. Ab hac ergo lege liberat gratia, porque aunque se queda la ley en casa y es obligado el hombre a seguir su guía y luz si no quiere caer, pero no tiene ya oficio de atormentar ni ser ocasión de culpa. Y porque le quitan que no sea ya mandona, id est que no atormente y aflija etc, propterea merito dicitur ***evacuari decretis,*** id est de la molestia de ese dominio y terror. (Melius dicitur *evacuari decretis*, sive eo quod adversum nos erat chirographum decreti quod affixum est cruci que es de la sentencia de condenación que la ley había pronunciado contra nosotros). Et nota in Gn locum similem c.3, ubi ponitur maledictio Evae ex paccato nata his verbis: *multiplicabo conceptus tuos, et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui*. Pues harto disparate fuera pensar que en la justicia original no debía obedecer la mujer al marido y el hijo al padre. Quid ergo sibi volunt illa verba: que ya es maldición lo que era antes bendición porque entrando el pecado en casa se siente el dominio y sujeción de la ley, quasi diceret Deus: yo me haré a un cabo y os dejaré en poder de la ley, porque ese paje cuando no hay gracia es el criado del pecado y el verdugo del alma y ocasión de mayores culpas. Fac ergo homini restitui a Deo in iustitiae originalis statum, numquid desinet mulier esse subiecta viro, liberabitur ab ea lege ita ut iam no teneatur obedire ? Insanum esset hoc asserere. Sed liberabitur a servitute eius legis ut iam non sit maledictio neque iugum grave, sed gratus et amabilis dux. Y así cesaría el rigor de las palabras, y no se diría entonces tam propiamente *ipse dominabitr tui etc.*

Lectio 20
Itaque fratres mei, et vos mortificati estis...

1. Iam satis constat quorsum Paulus dicat eos esse mortuos legi, scilicet ut norint sibi non esse vivendum in misera peccati subiectione, et constat etiam quomodo idem sit esse mortuos subiectioni legis et subiectioni peccati, quia idem est vivere sub peccato et vivere sub lege. Sed dubitatur quid sit *mortuos esse per Corpus Christi.* Respondeo, communis esxplicatio est quasi dicat iustificatos esse mortuos peccatis et servituti legis per eam mortem quam Christus in corpore suo pertulit. Et facit illud ad Ephes 2[14] *solvens inimicitias in carne sua.* Respondeo 21, aliquando opponi corpus umbrae, ut cum dicitur *inhabitare in Christo plenitudo divinitatis corporaliter* Colos 2[9]. Lex ergo est veluti umbra et gratia veluti corpus verum, secundum illud *lex per Moisem data est, gratia et veritas per IesumChristum facta est.* Quod non solum dico propter ceremonias veteris legis quae veritatem abumbrabant **[f.175]** potius quam continebant (nam de his non est sermo) sed etiam propter decalogum consideratum sine gratia, nam illa praecepta sanctitatem vere non continent sed figurant, es un santo pintado, no verdadero, es una

imagen de santo y no de las que hacen milagros. Per corpus ergo Christi, id est per veritatem a Christo allatam cessavit illa durissima ratio serviendi legi quae sanctitate depicta non sanctificabat sed mortificabat. Respondeo 31, quod iustus moritur peccato et legi per Corpus Christi, id est per Corporis Christi participationem eo modo quo spiritualiter nonnulli intelligunt illud Jn 6 *nisi manducaveritis carnem Filii Hominis et biberitis eius Sanguinem non habebitis vitam in vobis.* Porque uniéndonos con Cristo por fe viva nos le incorporamos y bebemos su preciosa Sangre. Quod etiam excellenti ratione contingit iis qui sacramentaliter digne communicant.

2. ***Cum enim essemus in carne,*** quasi diceret cuando éramos cuerpo sin alma, id est sin espíritu. Nonnulli nomine carnis intelligunt legem et addunt, ad Gal 3, *sic stulti estis ut cum spiritu coeperitis carne consummemini,* sed ibi non tam ad legem respicit quam ad carnalem circumcisionem, et in praesenti, nomine carnis simplicius fuerit carnalem vitam accipere, quasi diceret quando carnalem vitam sequebamur, quando carnis desideria et commoda magni aestimabamus, nimirum divitias, honores, voluptates, etc, tunc passiones peccatorum, id est pravi affectus qui occasione legis excitabantur, vigorem et efficaciam occultam habebant in membris nostris ut fructificarent (darle fruta que coma) morti aeternae; nunc autem soluti sumus ab ea legis mortifera servitute ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate literae, id est non solum ut iam non teneamur lege sed potius ut nostra subiectio non sit solum terreri litera et praecepto legis sed etiam adiuvari spiritu et gratia. Nota in quo consistat libertas evangelica.

3. Deinde, in reliquo capitis proponit sibi obiectionem Paulus an lex sit mala vel bona (nam videbatur duriuscule de illa loquutus) et huius occasione distinguit quidem in lege id quod legi per se inest, et id quod habet ex peccati societate atque ita contemplatur duas leges in eodem praecepto alteram bonam et salutarem, nimirum ipsam praecepti rationem per se sumptam; alteram vero noxiam atque mortiferam, nempe eam legem quam divinae legi superinducit tyramnica peccati vis in homine peccatore exercendo tiramnidem per ipsam Dei legem, huius ergo tyramnidis miseriam elegantissime describit Apostolus in hoc capite explicando quid valeat et efficiat lex in peccatore, de quo loquitur in prima persona, non quod talem se ipse existimet sed quod cum doctrina moralis exempli gratia possit cuiusvis personae applicari, solent prudentes ea quae misera sunt sibi accommodare, id quod etiam accommodatius est ad excitandos affectus et commovendam commiserationem.

4. Hinc efficitur toto coelo aberrare eos qui adducunt pro concione huius capitis sententia ad probandum quam humiliter iusti de se ipsis sentiant atque loquantur vel quam desiderent dissolvi et esse cum Christo, eo quod

Paulus dicat *infelix homo quis me liberabit etc,* vel ad docendum neminem quantumvis iustum in hac vita sine peccatis venialibus vivere vel sine tentationibus. Sed non est cogendus Spiritus Sanctus ut velit nolit dicat id quod vult concionator dicere, quo vitio laborant ii qui non admodum curant de contextu.

5. Dubitatur quid sibi velint illa verba ***sine lege peccatum mortuum erat.*** Nam ante legem latam quam fuerit peccatum mortiferum ex paradiso eiectio Adae et conflagratio Sodomae et undae diluvii satis indicavere. Adde quod non minus abundabant peccata tempore legis apud romanos et alias nationes quam apud iudaeos, et tamen lex Moisis nihil ad illos pertinebat. Respondeo non id significari a Paulo ante legem a Moise latam peccatum fuisse mortuum, sed illa verba *sine lege* designant tempus quo quis in peccato vivit vel ignorans legem vel parum aut nihil cogitans de lege. **[f.175v]** Sine lege est sine legis cognitione vel propter aetatem vel propter ruditatem et imperitiam; tunc ait peccatum esse mortuum, id est non adeo suam exercere vim atque tirannidem, non esse adeo efficax, quia neque adeo affligit metu poenae neque adeo collicitat ad culpam. Sed statim ac legis divinae cognitio plenius informatur peccator tum demum suas exerit vires peccatum, de suerte que despierta el que dormía con la ley et reviviscens miserum in modum per ipsam Dei legem dominatur homini y parece que el saber la ley fue por mi mal tum quia torqueor ipsa legis cognitione tum quia peccatum coeteris paribus est iam gravius, tum etiam quia non sunt caetera paria sed potius ex cognitione legis multo maiora peccata committo quia ***peccatum occasione acepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.*** (Publicada la ley, inventada la malicia). Nota universalitatem illius vocis omnem concupiscentiam.

6. Nota praeterea, vel potius ex dictis collige, quod quamvis doctrina Pauli verficetur in lege Moisis, nimirum quod in aliquibus dormiebat peccatum et excitatum est ea lege porque aquella ley señalando me dio noticia del pecado et consequenter occasionaliter auxit illud, verum nihilominus Apostolus universaliter loquitur et multo magis est ad rem quod accipiatur in universum: non solum ante adventum Christi sed etiam post illum peccatum per legem exercere suam tyrannidem, atque adeo maiorem in modum quanto maior est notitia praeceptorum si adhuc homo sit in peccato, unde verissimum est quod sancti saepe dicunt christianos peccatores non vivere sub gratia sed sub lege et legem Dei illis esse legem peccati et mortis, ut supra diximus, sicut etiam quidam ex iudaeis olim non vivebant sub lege sed sub gratia.

7. Caetera paraphrasis elucidabit. Solum nota in fine capitis illa verba ***gratia Dei per Iesum Christum*** eo quidem modo legi a latinis omnibus ms ut notant lovanienses et ita etiam Irenaeus, Ambrosius[6], Augustinus, Sedulius,

[6] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom, c.7,25.* PL 17,120.

Primasius[7], D. Thomas[8], etc. Imo Origenes[9] etiam, si versioni credendum est, et quodam etiam in loco Chrysostomus, quamvis sensus graecorum omnino sit *gratias ago Deo* vel *gratias autem Deo* ut hic legunt et interpraetantur Chrysostomus[10], Theodoretus[11], Theophylactus[12], Oecumenius[13], Hieronymus et Siriaca. Et utraque quidem lectio explicanda est quia utraque bene habet ut in constructione apparebit.

Annotatio pro constructione capitis 7

Agebat Paulus cum iis qui per Christi gratiam liberati fuerant a peccatis, et id prorsus contendebat, illos iam liberos esse a servitute peccati atque adeo non esse illis amplius peccandum. In eodem persistit argumento et ait:

constructio

Numquid vos qui periti estis in lege non probe nostis hominem non obligari lege quando iam non vivit in eius legis statu, ut patet in lege matrimonii? Ergo vos fratres liberi estis a lege peccandi cui per tyrannidem peccati et per miserum legis in eo statu dominatum subiecti eratis; iam enim Christo incorporati mortui estis legi, ut ad vos iam non pertineat illa tyramnis quam peccatum per legem exercebat, neque amplius sitis sub ditione peccati sed sitis omnino alterius Domini, nimirum Christi Iesu qui a mortuis resurrexit immortalis, ut post hoc non sit umquam vobis cogitandum de alio Domino vel sponso vestrarum animarum, sed immortali vinculo adhaereatis illi, et bonis operibus vacantes producatis eum fructum quem a vobis optat Deus. (Quo libenter vescitur. Nosti de Isaac). (Fructificemus Deo forsam spectat ad aliorum edificationem et conversionem. Dic illud *hic accipiet benedictionem* etc). Quamdiu enim carnalem vitam sequebamur pravae cupiditates et affectiones quae per legis occasionem excitabantur et irritatiores fiebant, **[f.176]** tantum valebant in nobis ut mancipiorum more pertraheremur ad peccandum, quod erat veluti ex infelici matrimonio infelices foetus edere et fructus proferre, (forsam alludit ad filios qui sunt veluti fructus matrimonii) quibus in aeternum vesceretur morsus; nunc vero iam liberati sumus a legis dominatu mortifero sub quo detinebamur et libertatem sumus consequuti, non ut liceat impune peccare sed ut nostra subiectio et serviendi ratio non sit solum terreri litera et praecepto legis sicut antea, sed potius novo spiritu

[7] Primasius Adrumetanus Episcopus, *In ep ad Rom c.7.* PL 68,450.
[8] Thomas Aq., *In ep ad Rom c.7.* Ed Vivès 1876, t.20, p.482.
[9] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.6.* PG 14,1089.
[10] J. Chrysostomus, *In ep ad Rm hom 12.* PG 60,496.
[11] Theodoretus, *Interpretatio ep ad Tom, 7,25.* PG 82,127.
[12] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 5,21.* PG 124,410.
[13] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 6,17.* PG 118,442.

et nova gratia adiuvari. Quid ergo? Lex peccatum est? Sed vereor ne cui calumnioso veniat in mentem ut existimet a me legem damnari tanquam peccatum aut peccati auctorem, eo quod dicam per Christum nos fuisse a legis servitute liberatos. Sed absit ut quisquam ita sentiat: neque lex peccati autor est, sed iudex peccati, neque enim peccatum cognoscitur nisi per legem, verbi causa, non cognoscitur quod aliena concupiscere sit malum nisi lex diceret non concupisces, (concupiscentiam nesciebam... no me acordaba de ella) occasione autem accepta peccatum quod in peccatore regnat per ipsum mandatum excitat in illo omnem concupiscentiam. Sine lege enim veluti mortuum erat peccatum, id est sine legis cognitione non adeo suam exercebat vim neque tyrannidem sed videbatur dormire; peccator ergo sine legis cognitione dormienti subiectus erat tyranno, sed veniente mandato excitatur et reviviscit peccatum et accepto robore et vigore torquet miserum hominem usque ad necem, et hac ratione invenitur lex vitae peccatori esse ad mortem, nam peccatum occasione accepta per legem seducit et occidit illum, quamvis lex in se sit bona et sancta et iusta.

Quod si rursus obiiciat aliquis quomodo id quod bonum est mortem homini afferat? Respondeo, si proprie loquamur lex non parit ipsa mortem peccatori sed verius ipsum peccatum est quod mortem affert et quod ita malum est ut rem per se bonam in perniciem vertat, quo magis appareat quam sit res scelesta peccatum dum maiorem in modum suam exercet tyrannidem et facit magis peccare per mandatum bonum. Atque id ut accideret legis praeceptum occasio fuit, in culpa non fuit: siquidem illa (quod omnes scimus) spiritualis est et ad bonum invitat. Verum quo peccatori caedat in fomitem et incitabulum peccati ipse peccator in culpa est utpote carnalis et ad inhonesta proclivis et sic demum peccato obnoxius et obstrictus ut mancipium emptitivus obstrictum est hero suo, neque enim illi permittitur id agere quod mens et ratio dictat, scilicet ut sequatur legem ad quam rationis appetitus inclinat, sed potius id ab illo exigitur ut caeca quadam cupiditate nesciens quid agat amplectitur id quod mente et ratione videt se odisse. Quo fit ut nocentes etiam intelligant legi nihil imputandum, etenim si prava cupiditate pellectus committo id quod ratio damnat ac refutat, nimirum testor legem esse bonam, quae vetuerit ea quae ego ipse obsequens, tamen intelligo esse malam; nunc autem cum illud faciat miser homo quod nolet sequitur de malo quod agit sic esse sentiendum ut non tam ipse dicendus sit illud agere quam peccatum quod in ea veluti domo habitat et quod miserum hominem facit pecare. Haec autem huius tyranni potentia seu potius impotentia propterea est adeo efficax quia videt miser homo in se vel in carne sua, id est in sua infirmitate, in suis viribus non esset aliquid boni quo peccati malitiae resistere possit; nam velle quidem adest illi, vires autem ad perficiendum non invenit, non enim

quod vellet bonum illud facit sed quod nollet malum in eo invitus occupatur: quod si facere non videtur quod quis facit invitus, non tam videtur ipse homo peccare quam peccatum qui habitat in illo, hero enim proprie tribuitur quod per suum agit mancipium. Quando ergo miser ergo conatus parere legi Dei tunc invenit in se legem peccati quae facit ut intelligat malum penitus esse insitum et infixum animo, nam si quando vis honesti ad se rapit illum et condelectatur legi Dei secundum interiorem hominem statim comperit aliam legem in membris suis repugnantem ei legi quae placet rationi et cum alio vocet ratio, alio cupiditas, sed adeo praepollet id quod deterius est ut ceu captivus quispiam pertrahatur miser ad peccandum et legibus peccati oboediendum

[f.176v] In hoc ergo statu videtur homo interior, id est ratio, cum se videat carni subiectam exclamare et se infelicem appellare quae tam molestae servituti obstricta sit et tam dura necesitate praematur; videtur ergo in has voces erumpere o me infelicem quis me liberabit ab hac carne tot affectibus et vitiis semper me ad mortem pertrahente. Immensae ergo agantur Deo gratiae qui sua gratia per Iesum Christum nos a tantis malis eripuit. Videtis ergo quam sit miser status eius qui est in peccato dum unus et idem homo veluti in duos distrahitur et mente cupit servire legi Dei et nihilominus caro efficit ut serviat legibus peccati. (Aliter Adamus citra consensionem).

Caput 8 Lectio 10
Nihil ergo nunc damnationis...

1. Sadoletus hic multis verbis exagerat huius loci difficultatem, et eam se satis expedire putat ex discrimene inter doctrinam legis et fidei, nam lex, ait, non intendebat sic hominem dirigere ut omissis omnibus mundanis caelestes tantum curas et cupiditates sectaretur sed intendebat habitantibus in mundo carneque versantibus modum quemdam et ordinem cupiditatibus adhibere quod est veluti praeesse dirigendae navi inter fluctus ingentes quorum pericula nulla arte vitare possis: fides vero eripit hominem ab eo periculo damnationis quia educit hominem ex pelagi fluctibus excitando illum e terra et a mortalibus interiturisque bonis curandis et expetendis, et transferendo ad contemptum sordium et ignobilitatis horum terrestrium, et ad amandam illorum divinorum praestantiam et nobilitatem. Haec Sadoletus late sed nimirum quamvis doctrina fidei sit per se multo excellentior quam doctrina legis, potissimum tamen discrimen eius qui adhaeret Christo per fidem et eius qui adhaereret legi non est in doctrina sed in gratia ut iam supra saepe vidimis. Nam doctrina fidei audita et credita multi iacent in sordibus.

2. Ait ergo Paulus eos qui Christo sunt inserti non esse subiectos damnationi. Hoc Adamus et alii dictum putant propter motus impuros qui ebulliunt ex

concupiscentia, que son los motus primo primos quos suggerit fomes peccati. Et quia Paulus videtur hoc inferre ex supradictis, colligunt c. 7 Apostolum non egisse de misera peccatoris servitute sed de tentatione quam patitur iustificatus dum peccatum, id est fomes peccati excitat carnis tentationes. (Trae Adan a S. Agustín qui fatetur se convictum ut explicet de homine iusto). Et certe huic explicationi videntur favere aliqua verba Pauli ut *condelector legi Dei,* que es afecto de un hombre santo, et *iam non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum,* quasi diceret siento pero no consiento. Et in fine capitis *igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Quasi diceret que aunque con los afectos de la carne cogar servire peccato pero el alma que es libre está asida con la ley de Dios.

3. Dico 11, horum locorum difficultatem iam supra esse complanatam in paraphrasi. Dico 21, fateor haec verba supradicta mollius explicari ab Adamo sed attendendo ad contextum omnino convincetur qui attente legerit Paulum non agere de iusto sed de peccatore. Probatur evidenter meo iudicio quia incipit agere de morte quam occasionaliter afferebat dum ait peccatum occasione acepta per mandatum seduxit et occidit me et operatus est mihi mortem. Et ad hanc intentionem omnino adiiecit ea quae sequuntur dum ait si lex sit sancta *ego autem carnalis sum venundatus sub peccato* etc sed nulla ratione dicetur lex occidere iustum qui permanet in iusticia. ((Dirá que se trata de la muerte del cuerpo, de qua postea c.8, n.10 tratando del justo. Sed ibi nomine mortis intelligit corruptibilitatem de qua hic non est sermo, neque enim per occasionem legis in quemvis inducitur sed iure haereditario)) Ergo si haec ad peccatorem pertinent idem est dicendum de toto contextu. Praeterea non cohaeret cum praecedentibus quod Paulus agat de tentationibus quas iusti patiuntur per legem, praecedit enim quod iusti soluti sunt a lege in qua detinebantur cui optime cohaeret explicare quomodo antea detinerentur; sed quod adhuc sint per occasionem legis tentationibus subiecti omnino est praeter rem, et ego prorsus nescio accommodare contextui. Praeterea non cohaeret cum subsequentibus nam capite 8 huc spectat Apostolus, scilicet per Christum iam nobis esse possibile quod impossibile erat per legem; ergo infirmitas et imbecillitas quam depinxerat pertinet ad eum statum in quo erat homo sub lege et nondum in Christo. **[f.177]**

4. Ad argumentum vero quod sumpsit Adamus ex initio capitis 8, scilicet quod Paulus infert ex dictis *nihil ergo nunc damnationis,* Respondeo 11 quod particula *ergo* non semper est inferentis sed habet eam vim quam exprimit dictio hispana *pues,* in hac oratione. Antes estaba el hombre en cautverio y miseria, pues ya no, por la gracia de Dios. Respondeo 21 quod vis illationis habet locum respectu illorum verborum quae sunt fere in fine capitis: *quis me liberabit? gratia Dei per Iesum Christum.*

5. Praeterea nimis angusta explicatio est, cum Paulus in universum dicat *nihil esse damnationis iis qui sunt in Christo,* intelligere id solum de primis motibus concupiscentiae, maxime cum ii neque peccatori sint damnationi. Quare aliter multi explicant, scilicet quod iusti non pertrahentur ad crimen ob quod damnari mereantur, no que no puedan pecar mortalmente sino que no son ya cautivos del pecado para estar sujetos a pecar, y que tienen ya en la gracia fuerza para no pecar mortalmente, tum quia ipsa gratia est per se validissima, tum etiam quia *non patietur Deus tentari supra id quod moraliter possunt.* Quae doctrina supponit peccatorem non posse moraliter peccare mortaliter et iustum posse, ut in materia de gratia latius explicatur.

6. Sed haec etiam explicatio angusta est, quia universalior est propositio Apostoli dum ait *nihil damnationis iis qui sunt in Christo,* nulla damnatio ad eos pertinet, imo nihil damnationis, nulla neque particula damnationis ad eos spectat. Pro quo nota quod sicut duplex est absolutio, scilicet a culpa et a poena, ita duplex est damnatio, et Paulus explicat se de utraque loqui, ait enim nihil damnationis esse confugienti ad Christum, quia liberatur a lege peccati et mortis, ecce peccatum est culpa et mors poena, et danatus erat peccator ad subeundum ius peccati et ad subeundam poenam mortis aeternae; et quidem ius peccati erat tum ut miser homo semper esset reus praeteritorum criminum, tum etiam ut nova semper accumularet serviendo peccato, que son obligados de la carnicería del pecado. Huius ergo damnationis neutra pars habet iam locum in eo qui ad Christum confugit, quia ut ait Oecumenius[14] hic, et a prioribus liberatur peccatis et in futurum redditur inexpugnabilis.

7. Quod attinet ad mortem nota eam quae communiter appellatur mors vix mereri nomen mortis quia saepe est amabilis et optata, et qui pro Christo moriuntur *visi sunt oculis insipientium mori, illi autem sunt in pace.* Mortis ergo nomen amarisimum in id potius competit quod non potest esse gratum ut infernus in futuro qui appellatur 20 mors. Et in praesenti privatio iucunditatis quia ut ait sapiens *iucunditas cordis haec est vita hominis.* Ergo privatio illius erit mors. Et utrumque ius mortis subeunt omnes peccatores nam ipsi etiam prosperi eventus et ipsae voluptates condiuntur et efficiuntur illis huius amaritudinis et mortis veneno. Que siempre claman Oh contento)donde estás? Nam quis Deo resistit et pacem unquam habuit? Quale gaudium potest esse iis qui lumen coeli non vident et qui viam pacis nescierunt? Isti vero (si se saben valer del bien que tienen) semper fruuntur gaudio spiritus et cordis voluptate et non contristabit iustum quidquid acciderit ei. Quare omnino sunt liberi a iure mortis quoad utramque partem et similiter, ut supra vidimus a iure peccati; ergo nihil damnationis iis qui sunt in Christo.

[14] Oecumenius, *Comment inep ad Rom 8,1.* PG 118,470.

8. E converso etiam verum est peccatori in peccatis manenti nihil posse felicitatis accidere sicut iusto nulla contingit infelicitas. Imo adeo verum est quod Paulus ait ut peccatores in ipsa felicitate sint eo infeliciores quo magis videntur felices, et iusti in ipsa infelicitate eo feliciores quo magis videntur infelices, quia iusto omnia cooperantur in bonum, todo se le convierte en bien (no tiene ningún desconsuelo sin consuelo, por más afligidos y tristes y desconsolados que estén. Porque eso mismo quieren, rindiéndose a la voluntad de Dios, etc). Et iniustis omnia cooperantur in malum porque el mejor bocado del pecador tiene mezclado más de aquel veneno sobre... y al justo en la desgracia descubre más su dulzura la gracia et *virtus in infirmitate perficitur*. Vide supra c.5 circa illud *gloriamur in tribulationibus* et perpende magnam iustorum felicitatem a quien ninguna cosa les puede estar mal, como al pecador ninguna bien.

9. Sed obiicies, iustos in hac vita non posse vitare quin cadant in multa peccata venialia; ergo aliquid condemnationis et infelicitatis adhuc eis superest, nec enim minus subiecti sunt peccato ad venialia quam peccatores ad mortalia; ergo nondum sunt liberati a lege peccati et mortis. Respondeo *peccatum* non dici univoce de veniali et mortali **[f.177v]** et adeo differunt inter se ut liberari a mortalibus appelletur vera libertas. Adde quod iustus potest per gratiam dissolvere vincula venialium; peccator vero non potest quia caret gratia, y el que no puede desatarse ese es el cautivo. Unde etiam aflictio pro venialibus non privat cordis iucunditate si velit homo adiuvari bono gratiae porque en ella tiene remedio para sacar bien de los mismos pecados y del estar sujeto a ellos. Propterea possumus dicere Paulum non dixisse *nihil peccati et mortis manet in iustis* sed *nihil damnationis* quia liberati sunt a iure peccati et mortis, et quamvis damnationis nomen pertineat etiam ad presentem vitam, (el nombre de condenación incluye que sea sin remedio) non tamen est damnatus quod attinet ad culpam qui non est servus peccati, y el justo, por los veniales no está rendido al pecado, porque aunque son heridas y piquetes que recibe el que pelea, sed longe aliud est vinci et occidi vel captivari. (Esta sujeción a pecados veniales la comprehende abajo S. Pablo en nombre de muerte del cuerpo, es decir de corrupción o corruptibilidad, porque nace de ella c.8, v.10, y esto es lo principal porque *omnis creatura ingemiscit etc*).

Et similiter quod attinet ad poenam non est servus mortis qui aequo animo aliquid patitur; atque ita neque huius vitae labores neque mors ipsa neque purgatorii poene nihil horum iusto pertinet ad aliquam mortis condemnationem.

10. Eodem spectabit sensus si nomine *legis* intelligamus ut supra divinam legem quatenus est occasio peccati et mortis, quasi diceret legem non posse iam eos condemnare qui non sunt sub lege, quia absolvere et condemnare est

eius qui habet iurisdictionem, et iusti liberati sunt a iure quod habebat lex ad condemnandum sive ad culpam sive ad poenam et mortem.
11. Absolvamus iam periodum Pauli. Ait *nihil damnationis esse iis qui sunt in Christo.* Sic appellat iustos, id est qui sunt in Christo sicut palmites in vite vel furculi inserti in arbore, aut agit de iis quorum omnes cogitationes et curae sunt in Christo eo modo quo dicitur avarus totus esse in divitiis, nam *ubi est thesaurus tuus ibi etc.* Unde ait nihil esse damnationis iustis si sint ex iis qui non ambulant secubdum carnem porque aunque no hagan pecado mortal, pero si ponem su cuidado en cosas terrenas ut in honore, diviis, voluptatibus etc (haec enim omnia compraehendit nomen *carnis*) huiusmodi hominibus aliquid damnationis superest, nam subiecti sunt iis aflictionibus quas ipsa interitura bona afferunt secum iis qui nimis ea curant, etc.
12. Reddit rationem: ***lex enim spiritus vitae in Cristo liberavit me a lege peccati et mortis,*** ubi illud *in Christo* vel construitur cum *vita,* quia *in ipso vita erat, et vita nostra dicitur esse cum Christo* eo modo quo iusti sunt in Christo, vel construitur cum verbo *liberavit nos in Christo,* id est per Christum. Deinde nota nome *spiritus* esse in genitivo, et spiritus vitae hebraica phrasi dicitur quasi diceret spiritus vitalis, unde lex spiritus vitae est idem quod lex spiritus vivificantis, ubi gratiae vim appellat legem, contrapuesta a la ley del pecado, vel fortasse abutens vocabulo ut par verbum referat mosaicae legi id est llamando ley a lo que corresponde a la ley, a lo que Cristo da en lugar de la ley escribiéndola e imprimiéndola en los corazones, vel ut significet vim et efficaciam gratiae quae melius obligat quam ulla lex. Atque ita etiam fidem appellat legem fidei sicut gratiam appellat legem gratiae. Idem enim est lex gratiae et lex spiritus nisi quod maiorem energiam habet nomen spiritus vitae quam nomen gratiae propter allusionem ad spiritum vitalem quem inspiravit Deus in facien hominis lutei et factus est homo in animam viventem, sic ergo insuflante Iesu factus est homo terrenus in spiritum vivificantem. In quo etiam mirifice explicatur doctrina utriusque legis, nam altera erat efficta seu depicta, altera vero est viva, como el hombre de barro sin alma era hombre pintado pero con el soplo de Dios hombre vivo y verdadero. Ita ergo lex sine gratia depingerat sanctitatem, cui tribuitur vera vita per spiritum gratiae.

Lectio 20
Nam quod impossibile erat legi

1. Constructio in primis potest esse duplex. 10 sic: *nam quod impossibile erat legi, hoc Deus fecit possibile vel praestitit, et damnavit peccatum in carne.* 20 sic: *nam Deus damnavit peccatum in carne, quod legi erat impossibile*. In 10 supletur illud verbum *fecit possibile* vel *praestitit*, atque ita elipsim agnoscunt in hoc loco Adam, Naclantus et Erasmus; in 20 nihil

supletur. Ortum est hoc discrimen ex varia intelligentia illorum verborum *et de peccato* quia si coniungantur cum verbo sequenti *damnavit,* videtur deesse aliud verbum ut apparet in hac oratione*Deus Filium suum mittens et damnavit peccatum de peccato* **[f.178]** aut abundat illud *et,* aut deest aliquod verbum. Si vero dicas: Deus, sub specie peccati et de peccato mittens Filium suum damnavit peccatum in carne, tunc nihil videtur deesse.

2. Quae constructio magis sequenda sit explicationes ipsae ostendent. Igitur qui peccatum intelligunt damnatum esse *de peccato*, (Adam, Vatablus[15], etc) explicant primo, nomine peccati in illis verbis *de peccato* accipiendam esse hostiam pro peccato, ut in illis verbis *peccata populi mei comedent* sacerdotes, id est oblationes pro peccatis Oseas 4,[8] et 2 Cor 5 *Eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit.* Et evidentius Levit 10[17] *cur non comedistis hostiam pro peccato in loco sancto,* cur non comedistis peccatum. (Piaculum pro scelere: "Adistulit in seram commissa piacula mortem" Virgilio, pro hostia: "Ateque piacula multa resolvent" Horatius). Sed contra est quod videatur durissima phrasis peccatum esse damnatum de hostia, id est per hostiam, et Erasmus ait nullo modo convenire grecae phrasi.

3. Aliter Cajetanus, qui attendendo ad verba praecedentia in quibus Christus dicitur induisse veluti formam peccati videtur explicare que Cristo se hizo como un pecado, una estatua del pecado y que con este pecado condenó al pecado verdadero. Et ita Deus per quodam veluti peccatum damnavit peccatum. Haec explicatio in re videtur coincidere cum ea quae nomine peccati intelligit *hostiam pro poccato,* sed multo mollius ut nomen peccati extendatur ad imaginem peccati quam ad hostiam pro peccato, nihil enim usitatius quam tribuere imaginibus nomina eorum quorum sunt imagines. Deinde etiam habet pulchram energiam quod Christus dicatur potius esse veluti peccatum quam velut peccator, quia magis visus est sustinere personam peccati quam personam peccatoris, atque ita dicitur 2 Cor 5 *pro nobis factum esse peccatum* porque tenía Dios gana de descargar su ira en el pecado en abstracto sin matar al pecador, y hizo a Cristo un como pecado para vengarse en él del pecado y salvar al pecador. Explicat ergo Cajetanus[16] Deum misisse Filium suum sub specie peccati et per hoc veluti peccatum condemnasse peccatum, quasi diceret Paulus Deus mittens Filium suum sub specie peccati etiam de peccato damnavit peccatum, id est non solum damnavit sed etiam damnavit per ipsam speciem

[15] Bibliorum Sacrorum t. secundus cum translatione... FRANCISCI VATABLI, *ad Rom 8,6.* Salmantica 1584, fol 77, col.3.

[16] THOMAS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.8, v.2.* Lugduni 1639. P.41.

peccati. In hanc explicationem libenter descenderem si illae duae particulae *et de* non essent impedimento vel si graeca phrasis permitteret. Quod si obiicias hanc explicationem esse coactam in lectione vulgata quia *de peccato* non potest esse idem quod *pro peccato*. Respondeo 11: praestat verba improprie accipere quando sensum improprium habere, ut saepe ait Jansenius et noster interpraes proculdubio melius noverat graeca quam latine. Respondeo 21: etiam apud Ciceronem et latinissimos *de* valet aliquando idem quod *pro* vel *propter,* ut qua de causa venisti, id est, propter quam causam, flere de morte patris, id est pro morte, venire de pace. Vide alia in Thesauro. Unde non est mirum quod Christum venisse de peccato sit idem quod venisse propter peccatum vel pro peccato scilicet destruendo, quod hispane dicimus por razón del pecado.

4. Aliter Oecumenius[17] et Naclantus peccatum damnatum esse de peccato, *ille arguet mundum de peccato*, eo modo quo aliquis dicitur damnari de furto, que le arguyó Cristo al pecado de pecado y por tirano y salteador le condenó a muerte, in qua phrasi introducitur peccatum per modum tyranni, ut supra vidimus. Theophilactus[18] peccatum quod alias suo quodammodo iure in caeteros homines saeviebat, ubi impegit in Christum depraehensum fuisse in peccato atque adeo merito damnatum. Aliter Erasmus peccatum, id est homines peccatores damnatos fuisse a Christo de peccato, id est convictos, sicut dicitur de Spiritu Sancto *ille arguet mundum de peccato*. Omnes istae tres explicationes conveniunt optime phrasi latinae et videntur etiem bene convenire graece, ut patet ex graecorum auctoritate.

5. Sed contra est quod Origenes[19] interpraes et Sadoletus hic existimant graecam phrasim περί ἁμαρτίας non explicari per illa veba *de peccato* sed potius *pro peccato* eodem prorsus modo quo saepe dicitur in epistula ad Hebraeos *sacrificium et hostiam pro peccato,* et eadem loquendi forma saepe usi sunt Septuaginta. Ut in Esau *si posuerunt pro peccato animam suam*. Unde videtur genuinus sensus esse ille quem magis videtur sequi Oecumenius, scilicet quod Deus mittens Filium suum de peccato id est pro peccato, per eum condemnavit peccatum; in sua constructione in primis nihil supletur, quod erat optandum; deinde etiam habetur ratio graecae phrasis et nomen peccati accipitur ut sonat, et nihilominus habetur in eodem textu Christum esse hostiam pro peccato, nam idem est Christum esse missum peccato et in hostiam pro peccato vel in remedium peccati.

6. Deinde quod dicitur *Deus damnasse peccatum in carne* Vatablus explicat *damnavit in carne,* id est abolevit in hominibus; Cajetanus[20] autem

[17] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 8,4.* PG 118,471.

[18] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 8,3.* PG 124,433.

[19] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.6.* PG 14,1095.

[20] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.8, v.4.* Lugduni 1639, p.41b.

philosophatur in illo verbo **[f.178v]** *damnavit,* notando que condenar no es destruir del todo, nam aliquid peccati superest in iustis quia non omnino impletur in hac vita sententia condemnationis contra peccatum lata. Utcumque id sit, illud *in carne* potius videtur pertinere ad carnem Christi eo modo quo dicimur ad Colos *reconciliati in Corpore carnis eius,* id est per id quod Christus passus est in carne ut ait Petrus epist 1,c.4, y en él se hicieron las amistades entre Dios y los hombres. Habemus ergo iam quid sibi velit quod Deus mittens Filium suum in similtudinem carnis peccati, id est sub specie naturae peccato obnoxiae et mittens de peccato, id est pro peccato, damnavit in carne Christi peccatum, idque ut iustificatio legis (iustificatio δικαίωμα, los mandamientos. Nosti in Ps). Id est para que la santidad que pinta la ley impleatur in nobis, id est sea en nosotros solida y verdadera, in nobis inquam ambulantibus secundum spiritum et non secundum carnem, viviendo conforme al dictamen del espiritu y no conforme al de la carne. (No dice que cumplamos sino que se llene en nosotros. Nosti. Que era la de antes sociedad hueca vel iuxta illud *terra erat inanis et vacua* sin árboles, sin frutos etc, tierra vacía). (Nota: en nosotros que andamos, en nosotros los que andamos, τοισ περιπατοῦσιν).

7. Nota Paulum supponere eum in quo impletur iustificatio legis ambulando secundum spiritum liberatum esse a lege peccati et mortis. Nam ait se iam esse liberatum a iure peccati et mortis quia Christus per suam passionem damnavit peccatum ut ipse ambularet secundum spiritum et non secundum carnem. Y si declara que está ya libre porque es ya hombre espiritual. Luego supone que los hombres espirituales están libres. Perpende pro intelligentia libertatis christianae.

8. Interponit Paulus hunc effectum passionis Christi, scilicet damnationem peccati ut iustificatio impleretur in nobis ambulando secundum spiritum. Hoc ait fuisse impossibile legi ***in quo infirmabatur per carnem,*** (*in quo* pro *eo quod.* Vide supra, c.5, *in quo omnes peccaverunt*). Quiere decir que no podía la ley hacer este efecto porque le faltaban las fuerzas llevándolo por vía de la carne flaca, quasi diceret que quería la ley hacer a un hombre santo a fuerza de su flaqueza id esr con el brazo de la misma naturaleza, y que como este es flaco y de carne, por fuerza había de frustrarse el intento de la ley, sed gratia docet nos Christi virtute et non nostra imbecillitate niti, et propterea id praestat quod lex praestare non potuit. Hunc existimo esse legitimum sensum, quamvis videam interpraetes variare, nam alii explicant quod lex infirmatur per carnem, id est propter vehementiam carnalis concupiscentiae quam non poterat reprimere. Sadoletus *per carnem* id est propterea quod relinquebat carni suum regnum et suas cupiditates terrenas. Cajetanus[21] *per carnem* id

[21] THOMAS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.8, v.3.* Lugduni 1639, p.41.

est ratione status carnalis in quo relinquebat hominem. Alii *per carnem* id est per illius carnalem intellectum. Sed simplicius est fuisse impossibile legi sanctificare homines *in quo,* id est eo quod, infirmabatur per carnem, id est erat imbecilis per vires carnis, id est que llevando el negocio a fuerza de carne por fuerza había de faltar. Et *per carnem* intelligitur natura humana ut saepe alibi. Et hac ratione explicari debet quidquid visus est hactenus dixisse contra eos qui confidebant in lege, id est qui per suas vires putabant se posse iustitiam cumparare cum sola lege vel philosophiae cognitione.

9. ***Qui enim secundum carnem sunt quae carnis sunt sapiunt qui vero secundum spiritum sunt quae sunt spiritus sentiunt,*** id est carnales carnalia sectantur et amant, spirituales vero spiritualia: primo nota Apostolum per hanc propositionem non probare id quod supra dixerat, sed coniunctio causalis solet etiam adhiberi quando explicationis gratia additur aliquid quod ad supra dicta supponitur, v.gr. Con la gracia de Cristo puede ya el hombre cumplir la ley viviendo según el espíritu y no según la carne, porque estas dos maneras de vida hay: una según el espíritu y otra según la carne, y hay entre ellas esta diferencia etc. itaque intendit Apostolus explicare discrimen utriusque vitae et praesertim vitae spiritualis conditionem et felicitate.

10. Sed ad significandos carnales et spirituales ait *qui sun secundum carnem* et *qui sunt secundum spiritum,* quae videtur duriuscula phrasis sed emollietur si ex praecedenti oratione supleatur participium *ambulantes,* quasi diceret qui enim sunt ambulantes secundum carnem, etc. et facit quod in graeco illud *qui ambulamus* est participium. 21 dico quod *esse* ponitur pro *vivere,* unde qui sunt secundum carnem idem est quod qui vivunt secundum carnem vel secundum desideria carnis. 31, relicta illa phrasis in ea duritie quam prae se fert, fortasse tunc habet **[f.179]** maiorem energiam, nam quamvis homo constet corpore et anima, carne et spiritu, nescio quomodo fit ut in quibusdam ipsa anima et spiritus sint veluti caro, se hace un pedazo de carne, in aliis vero ipsa caro spiritualizatur. Hoc maxime in resuscitatis elucebat quorum corpora prope quatuor dotes gloriae ab Apostolo appellantur spiritualia, 1 Cor 14, *surget corpus spirituale,* nam discurrendo per singulas dotes sunt veluti conditiones spirituum, nimirum *agilitas, subtilitas, incorruptio et gloria.* (Vide Chrysostomum super illis verbis: *qui vero in carne sunt Deo placere non possunt,* et postea *vos autem non estis in carne)*. Et quia loquendo in physica morali easdem conditiones participant quodammodo iusti in hac vita etiam in corpore et ideo appellantur spirituales et dicuntur esse secundum spiritum, que está el justo todo espiritualizado y es como un espíritu, eo quod non solum cor sed etiam caro*exultet in Deum vivum* participando lucem coelestem et levando se supra se etc. Contra vero peccatores toti sunt carnei quia ipsa anima et spiritus eorum carnalibus afectionibus adeo subiici

videntur ut exuerit iam dotes spirituales, scilicet agilitatem, subtilitatem, lucem et incorruptionem et immersa carni et materiae contrarias induerit affectiones, nimirum tenebrositatem, crassitudinem et gravitatem, atque ita peccator totus est carnalis quia totus est secundum carnem, et spiritus eius sapit carnem, sabe a carne.

11. Ait ergo Apostolus carnales sapere carnalia, spirituales vero sentire spiritualia, et subiicit discrimen inter prudentiam spiritus et prudentiam carnis, quam etiam appellat sapientiam carnis. 11 nota ex graeco patere (id quod etiam contentus requirebat), nimirum quod *sapere* et *sentire, prudentia* et *sapientia,* omnes istae quatuor voces eandem prorsus continent significationem. Quia sapere et sentire est idem verbum in graeco φρονέιν, et sapientia et prudentia semper est φρόνημα; quare non magis differunt inter se quam studere et studium. Unde vanum est quod quidam philosophantur in discrimine illarum vocum. 21 nota eos etiam multum aberrare qui nomine prudentiae carnis intelligunt eam sagacitatem et vafriciem quam dicuntur habere filii huius saeculi de quibus Dominus ait quod *prudentiores sunt filiis lucis.* Sed neque illa calliditas semper condemnatur, neque etiam Apostolus solum loquitur de iis qui sagaciores sunt ad malum, sed omnino de omnibus qui sunt secundum carnem, et eos omnes ait sapere quae carnis sunt, et hanc sapientiam carnis esse mortem. Atque ita contextus requirit ut etiam de stolidissimis peccatoribus loquatur, ut statim apparet.

12. Nota ergo verbum graecum φρονειν aliquando pertineat ad solam cognitionem, saepius tamen pertinet ad affectum. Atque ita in praesenti plerique interpraetes explicant eius verbi vim per has omnes phrases curare, cogitare, meditari, studere, affici. Et noster interpraes ipsa varietate explicationi videtur significare ipsum sibi in sua versione non satisfecisse, quia significantior est phrasis graeca quam ut satis unica dictione explicetur, maxime ab eo qui magis erat peritus graece quam latine. Sed nihilominus voces varie quibus vertit non solum pertinent ad intellectum sed etiam ad affectum, quia *sapientia* est sapida scientia et affectum includit saepissime in Sacra Scriptura, *sentire* etiam plus est quam nosse ut patet quando dicimus de aliquo que tiene sentimiento de qué cosa es pecado mortal, et tandem *prudentiae* nomen laudat Cajetanus[22] hic eo quod dicat pertinere ad intellectum ex affectu ad finem. Sensus ergo Apostoli est que los pecadores emplean su entendimiento y voluntad en las cosas terrenas y bajas, y los justos en cosas espirituales.

13. Praeterea attende contextum postulare ut ambulare secundum carnem et sapere ea quae carnis sunt eodem prorsus pertineant. Et quamvis sapientia et prudentia dure videntur admittere eum sensum in phrasi latina, tamen in phrasi apostolorum id nullam habet difficultatem ut patet in nostro modo

[22] THOMAS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.8, v.6.* Lugduni 1639, p.42

loquendi, ubi hoc verbum *entender* transfert etiam ad quamvis occupationem ut quando dicimus en qué entiende fulano, et videtur hebraeohispanismus ex Genesi, ad meditandum in agro, a entender en la labor. Itaque in praesenti sapere ea quae carnis sunt es entender en cosas terrenas y bajas, et sapientia et prudentia es ese mismo entender quasi diceret curare et cura, studere et studium, vivere et vita, nam idem est vivere secundum carnem vel ambulare vel sapere etc. simile est illud *qui terrena sapiunt,* que entiende en cosas terrenas, quasi diceret qui toti intendunt et incumbunt rebus terrenis, y ese entender es lo que aquí llama sapientia et prudentia carnis.

14. ***Nam prudentia carnis mors est.*** (Genitivus *carnis et spiritus* dupliciter construitur ab Adamo). Nota ex Soto illud *nam* non habere hic vim probandi sed confirmandi, nam coniunctio γαϱ quae respondet in graeco aliquando abundat et aliquando ponitur pro *utique*, ut patet ex Thesauro graeco. Deinde prudentia spiritus ait esse vitam et pacem, ubi vitae **[f.179v]** nomen sonat iucunditatem iuxta illud iucunditas cordis haec est vita hominis, et opponitur illi mors, id est amaritudo et miseria. Igitur *prudentia carnis* es la vida carnal, et *prudentia spiritus* la vida espiritual, pues de estas dos vidas la una es vida y la otra muerte. Porque la una agrada a Dios y la otra no le puede agradar, porque trae guerra con Él. *Quis ergo Deo resistit et pacem habuit.* An vero legendum sit inimica est Deo vel inimicitia in Deum vide Erasmum et alios. ***Sispiritus Dei habitat in vobis,*** no de paso sino de asiento. Cajetanus[23] et Adam. Et Chrysostomus[24] infra *propter inhabitantem* que es más que habitantem.

Lectio 30
Qui autem in carne sunt Deo placere non possunt

1. Notat Chrysostomus[25] et deinde omnes fere interpraetes intelligendum hoc esse in sensu composito non diviso, ut per se patet, sicut illud 1 Jn 3,[9] *omnis qui natus est ex Deo non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*, ubi quod non loquatur in sensu diviso patet quia c.2 dixerat *hoc scribo vobis ut non peccetis, sed etsi quis peccaverit advocatum habemus apud Patrem;* ergo supponit iustos posse peccare.

2. ***Vos autem in carne non estis si spiritus Dei habitat in vobis.*** Vide hic Chrysostomum[26] qui optime philosophatur homines spirituales non iam vivere in carne sed factos esse angelos et caelum ascendisse et dicere posse *habitatio nostra in caelis est,* eo quod caro per spiritus energiam transmutata spiritualis facta sit ac simul cum anima in sublime sublata, atque ideo delicias

[23] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.8, v.9*. Lugduni 1639, p.42.
[24] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 13.* PG 60.516s.
[25] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 13.* PG 60,517.
[26] J. Chrysostomus, In ep ad Rom hom 13. PG 60,518.

et voluptates omnes deridet et in flagelis et carcere deliciatur. Et adducit similitudinem ferri candentis et igniti.

3. Circa illa verba ***Si tamen spiritus Dei habitat in vobis.*** (εἴπερ pro επιδειπερ) Notat Chrysostomus et Photius apud Oecumenium[27] non intelligenda esse haec verba dubitative, per modum conditionis sed affirmative, atque ita contendunt nonnulli non legendum fuisse *si tamen* sed siquidem, quandoquidem quod etiam notant circa illa verba 2 Tesl 1, *si tamen iustum est apud Deum retribuere iis qui vos tribulant.* Respondeo ex duobus sensibus probabilibus noster alterum elegit nam Origenes[28], Ambrosius[29] et communiter latini ambigue exponunt hic. Et 2 Tesal 1, quasi per irrisionem figuratam et facit quod statim conditionaliter ait si autem Christus in vobis est vel dic poni *si tamen* pro *siquidem* in sensu affirmativo nam multa huiusmodi devoranda sunt minus latine translata. (Quitado et *tamen* hacía el *si* a ambas manos. Sí condicionaliter vel *si pues que*).

4. ***Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum.*** Graeci cum Chrysostomo[30] intelligunt quasi diceret corpus mortuum esse peccato vel secundum peccatum vel quod attinet ad peccandum, porque el que vive a Cristo es muerto al mundo y al pecado murió y al viejo Adán. Ambrosiaster[31] exponit de corpore eorum quos deserit spiritus Christi, quasi diceret si Christus in vobis est quamvis caro, id est homines carnales propter peccatum mortui sint, spiritus autem, id est spirituales vivunt in Christo. Sed communiter latini sequuntur expositionem divi Augustini in qua ait Paulus iustos quidem in hac vita habere corpus mortale et corruptibile et multis miseriis obnoxii, sed spiritum Dei interiorem vitam elargiri. Probatur haec sententia quia ut patet ex sequentibus omnino agit Paulus de ea morte a qua iusti sunt per resurrectionem liberandi, ergo agit de mortalitate et corruptione. Praeterea ista dictio *propter* explicatur dure a graecis et in eorum sensu non esset dicendum corpus esse mortuum peccato sed totum hominem. Praeterea nostra explicatio cohaeret optime cum praecedentibus nam cum Paulus dixisset iustum liberatum iam esse a lege peccati et mortis oportebat explicare quomodo adhuc iusti sint tot miseriis subiecti, et propterea ait corpus quidem esse mortuum, id est morti obnoxium propter peccatum Adae sed vita interior absorbebit mortem, porque saldrá de madre y bañará la tierra.

5. Nota praeterea, ut supra tetigimus quod huius mortis et corruptionis nomine compraehendit etiam Apostolus languorem concupiscentiae et

---

[27] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom 8,9.* PG 118,474.

[28] ORIGENES, *Coment in ep ad Rom, l.6.* PG 14,1097.

[29] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom 8,8.* PL 17,126.

[30] J. CHRYSOSTOMUS, *in ep ad Rom hom 13.* PG 60,519.

[31] AMBROSIASTER, *Comment in ep ad Rom, 8,10.* PL 17,126.

peccatorum venialium vulnera quibus iusti subiecti sunt, quia omnia haec sequuntur carnis corruptibilitatem et pariter sumus ab omnibus his liberandi. Ita Adamus infra, dum explicat corporis redemptionem. Et patet quia opus erat ut Apostolus de omni miseria ageret quam interim iustipatiuntur, atque id satis significat per illa verba *omnis creatura ingemiscit et parturit usque* **[f.180]** *adhuc, etc.* Sed consulto Apostolus non tribuit in praesenti venialibus peccati nomen, quia non sunt univoce peccata, maxime in eo sensu in quo loquitur in hac epistola dum peccatum facit velut tyrannum damnantem homini peccatori et a cuius tyrannide non se valeat expedire, atque ita oportebat ut venialium calamitatem mitiori nomine includeret sub mortalitatis et corruptionis appellatione.

6. ***Spiritus vero vivit propter iustificationem,*** id est propter infusam illi iustitiam. Sed Erasmus affert Augustinum quatuor in locis et Hilarium et Athanasium et Ambrosium[32], qui non legunt *vivit* sed *vita est,* adducit etiam codices graecos et vetustos latinorum ms. Et ita proculdubio legit Chrisostomus et Theophilactus[33], iuxta quam lectionem videretur sermo esse de anima et spiritu ipsius Christi qui est vita nostra. Dico 11: si legamus *vita* et per spiritum intelligamus animam Christi sanctissimam oportet etiam ut quando dicitur corpus mortuum esse propter peccatum intelligatur de Corpore Christi quasi diceret Paulus si Christus in vobis est mementote illius Corpus mortuum fuisse propter peccatum sed eius Spiritum esse nostrarum animarum vivificatorem, scilicet ut mortem eius referatis moriendo peccatis et animae immortalitatem vivendo vitam gratiae. (Propter iustitiam quam animabus vestris infundit). Dico 21, cum supra constet multo aptius esse ut per corpus mortuum intelligantur nostra corpora corruptioni obnoxia, ipsa oppositio postulat ut nomine spiritus intelligatur agi de nostro spiritu, atque ita magis placet communis lectio *vivit* quam *vita.* Et facit quod ex omnibus mss lovaniensibus vix unun reperere qui habeat vita. Et Sotus adducit Augustini locum ubi nobiscum legit, et Origenem et Hieronymum[34]. Et quosdam codices graecos. Et nota quam facilis fuerit lapsus in graeco.

7. ***Quod si spiritus eius habitat in vobis, qui suscitavit Iesum vivificavit et mortalia corpora vestra, etc.*** (mortalia dicen algunos aunque no hayan muerto. Nosti 1 Thesal 4) Vide late hoc argumentum 1 Cor 15. Sed dices non salis apparere quomodo hinc apte inferatur quod statim colligit Apostolus cum ait *ergo fratres debitores sumus non carni etc* et suppono per carnem hic non intelligi carnalem legis intellectum sed carnis affectus ut iam supra ostendimus ex ipso Pali instituto. Unde ergo colligit non esse nobis vivendum

[32] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom 8,10.* PL 17,126.
[33] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 8,10.* PG 124,,439.
[34] Hieronymus, *Ad Rom 8,10.* PL 29,773.

carnaliter? Respondeo 11 apte id colligi ex tota oratione et discursu in quo ostendit liberatos iam nos esse per Christum a lege peccati et mortis. Respondeo 21, ex proximis etiam verbis optime inferri nam si speramus eam vitam in qua propter Spiritum in nobis inhabitantem liberandi sumus a corruptione, ergo non est nobis curandum de carne sed de spiritu nam alioqui non consequemur eam vitam immortalem sed potius incidemus in mortem aeternam. Praeterea si beatitudo quam speramus consistit in eo quod vita spiritus communicetur carni per redundantiam et in eo quod resurgat corpus spirituale 1 Cor 15, ergo interim etiam ambulare debemus ad induendas eas spiritus conditiones, et respuenda nobis sunt contraria desideria, id est carnis.
8. Praeterea in illo modo loquendi *debitores sumus non carni etc* videtur Paulus eos sigillare qui ita carni obsecundant et serviunt ac si eius legibus adstricti essent et obligati, et praeterea docet nos non utcumque debere sed debitores esse vitae spiritualis. Nam significant etiam debitor sum quam debeo, y la obligación consiste en que con esa condición se nos da la gracia que viviendo conforme al espíritu y mortificando los vicios se nos perpetúe la vida de la gracia y se nos dé la gloria, y si no no, sino que las perdamos ambas.
9. Possunt haec etiam applicari iis qui volunt vivere in timore Dei et nihilominus sequi carnis desideria in iis quae non prohibent sub poena peccati mortalis; ait ergo Paulus ex eo quod liberati sumus a iure peccati et mortis et ex eo etiam quod anhelamus ad aeternam beatitudinem in qua corpori communicanda est vita spiritualis ex utrovis ostendi debere nos iam vitam spiritualem amplecti et renuntiare mundo et carni etiam in iis quae non sunt per se illicita, hac enim ratione vivemus, id est plenam interioris hominis iucunditatem consequemini et alioqui moriemur, id est viviremos una vida tristissima secundum phrasim supra dictam en que a la vida triste llama muerte. **[f.180v]** quod autem ii solum plena cordis iucunditate fruantur qui mortificant carnis affectiones vivendo secundum spiritum probat ex discrimine inter filios et servos, nam spiritus filii est alacriter et jocunde oboedire patri, spiritus autem servi est oboedire cum tristitia que es una muerte en vida ***Quicumque ergo spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei,*** id est los que se gobiernan por espíritu de Dios esos son sus hijos, y los que no no, sino quando mucho le sirven con espíritu servil.
10. Itaque proculdubio hortatur Paulus non solum ad qualemcunque Dei mandatorum observationem sed ad vitam quam vocant spiritualem, in qua nihil audet homo intentare sciens et volens nisi id quod credit esse ad maiorem Dei gloriam, unde quamvis omnes iusti per gratiam Christi constituantur filii Dei, quantum tamen ad habitum, quod attinet ad modum vivendi et ad ipsas actiones inter iustos distinguitur duplex hominum genus alterum filiorum Dei

et alterum veluti servorum, quod facile intelligitur ex discrimine inter filios diaboli et servos illius, servos enim peccati et diaboli vocat Sacra Scriptura eos omnes qui oboediunt peccato ut patet ad Rom 6,16, filios vero diaboli peculiariter videtur vocare eos qui proiecerunt ad omne scelus audaciam, ut patet 3Re 21,[13] *et adductis duobus viris filiis diaboli fecerunt eos sedere contra Naboth et illi ut filii diaboli dixerunt contra eum testimonium etc,* item illud Jn 8,[44] *vos ex patre diabolo estis.* Et illud Act 13[10] dum Paulus ad Elymam magum dixit *oh plene omni dolo et omni fallacia fili diaboli,etc.*

11. Est ergo filius diaboli idem quod homo diabolicus, que parece que tiene el espíritu del diablo en el cuerpo, y como el diablo habla en lengua que no entiende y hace cosas que espantan y que son fuera de lo que parece que cabía en un hombre. Sic ergo filius Dei est idem quod homo divinus, que está endiosado y el espíritu de Dios obra en el extrañezas y maravillas y le hace hablar nueva lengua etc y finalmente en todo le gobierna. Hoc est agi spiritu Dei. Nota 1 Jn 3 *manifesti sunt filii Dei et filii diaboli,* quia quamvis dificillime dignoscantur iusti a peccatoribus, in universum tamen filii Dei et filii diaboli facile agnoscuntur.

Christus *agebatur a Spiritu Sancto.* Las ruedas de Ezequiel *ubi erat impetus spiritus illuc gradiebantur,* porque *spirtus vitae erat in rotis,* contra vero los mundanos como *hijos de su padre Spiritui Sancto resistunt.* Vide illud *vos Spiritui Sancto semper resistitis* [Act 7,51] quemadmodum patres eorum. Nota del valor y espíritu generoso que pone en un corazón de un hombre principal un adarme de sangre de la realeza.

12. Nota praeterea in praesenti solos filios Dei dici vivere alioqui non cohaeret contextus, et ratio est quia illi soli pacem spiritus adepti sunt, ellos solos gozan del gran bien de la paz y quietud de la conciencia, de aquel río de paz que exuperat omnem sensum; caeteri vero quamvis alioqui vivant in timore Dei, dum tamen quaerunt honores aut optant genio indulgere et laxius vivere, quodammodo maioribus tristitiis et anxietatibus subiecti sunt quam ipsi peccatores, ut norunt viri spirituales, porque están como entre dos aguas y ni gozan de Dios ni del mundo. Et propterea quicumque non aguntur Spiritu Dei dicuntur mori quia quamvis non omnes amittant vitam gratiae neque morti aeternae condemnentur tamen saltem mille amaritudinibus subiecti sunt.

13. Hortatur ergo Paulus omnes iustificatos ut sinant se agi Spiritu Dei qui habitat in illis quandoquidem non acceperunt spiritum servitutis qualem olim iudaei, sed Spiritum filiorum Dei, id est novam legem interioris gratiae qua honorem adoptantur in filios Dei, in qua lege clamamus ad Deum dicentes *Abba,* id est Pater noster. Alludit ad orationem dominicam atque ita subiicit quod ipse Spiritus Dei testatur quod iustificati sumus filii Dei quandoquidem

docet nos dicere Pater noster etc. **[f.181]** Sunt qui haec verba accipiant de affectibus et effectibus ex quibus intus experitur homo in se Deum sibi esse Patrem si permittat se illius agi Spiritu, ut supra diximus. Et iste etiam sensus conveniens est dum tamen non inducat certitudinem fidei infallibilem qua iusti agnoscant se esse in gratia, de quo late et bene Sotus. Quia quamvis testimonium Spiritus Sancti de se sit infallibile non tamen singuli sunt certi agnitores divinae gratiae et angelus satanae transfigurat se in angelum lucis atque ita subdit Paulum Deum esse scrutatorem. Si tamen velimus cum Chrysostomo in hoc loco certitudinem fidei infallibilem intelligere recurrendum est ad primam explicationem quae videtur esse simplicior. Sed in neutra illarum videor quomodo non sit absurda expositio Cajetani[35] et Sadoleti qui propter vim propositionis graecae volunt legere et intelligere Spiritum divinum contestari una cum spiritu nostro quod sumus filii Dei quasi haec sint duo testimonia.

14. Sequitur Paulus ***quod si sumus filii erimus etiam haeredes cum Christo,*** quod praebet amplam philosofandi materiam. Et subdit ***si tamen compatimur ut et conglorificemur***. Illud *si tamen* Sadoletus et alii non conditionaliter sed affirmative volunt intelligere, atque ita legunt *siquidem.* Vide lect.3, n.3. verum hic non solum latini Patres sed etiam graeci conditionaliter videntur explicare, quasi diceret con condición que nos ofrezcamos a padecer con Cristo y morir por Él si fuere menester. Hac enim ratione glorificabimur cun illo tanquam socii Passionis eius. Et nota verbum *compati* non accipi in praesenti ut sonat commiserationem, sed *simul pati* cum aliquo ut patet ex verbo graeco.

Lectio 40
Existimo enim quod non sunt condignae etc

1. Sensus est quasi diceret *y no es mucho que nos ofrezcamos a padecer, pues que estamos persuadidos que la gloria que esperamos sobrepasa con grandísima ventaja a lo que aquí podemos padecer.* Aliter Catarinus, scilicet que lo que prueba San Pablo es que haereditas gloriae non debetur nobis propter passiones praecisse sed eo quod simus per gratiam filii Dei. Illud verbum *condignae* praebuit occassionem multis dupliciter considerandi actiones quibus meremur, altero modo ex parte obiecti, et hac ratione dicunt non habent condignitatem cum gloria, ut si ex obiecti ratione consideres valorem omnium actionum studiosarum. Et sic aiunt loquutum fuisse Divum Paulum; nam si altero modo considerentur, nimirum prout procedunt a gratia, certum est iustum de condigno mereri gloriam, 2 Tim 4, *reposita est mihi corona iustitiae.*

[35] THOMS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.8, v.16.* Lugduni 1639, p.45.

2. Acute id quidem (ut solent scholastici) sed ni fallor non admodum ad rem quia quamvis theologi illam vocem *condigni* referant ad meritum, sed in praesenti multo simplicius est aliter accipere, scilicet ut sensus sit que todo lo que en esta vida se puede padecer es en genero de trabajo mucho menos que la gloria en genero de gloria, de suerte que con un pequeñito trabajo alcanzamos y merecemos un bien inmenso. *Quia quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supramodum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, 2 Cor 4,* et fortasse etiam utique locus valet ad id quod solent theologi usurpare, scilicet, Deum semper retribuere ultra condignum. Porro beatitudinem appellat eam gloriam quae revelabitur in nobis, ergo in nos, quod videtur pertinere ad gloriam divinam, id est ad ipsum Deum qui in nos tunc irradians effundetur. Sed eodem spectat legere *in nobis* et intelligere de visione et amore Dei etc, y dice que se ha de descubrir, quasi diceret que ha de brotar, quod supponit que en este invierno aunque no se descubre el precioso fruto de la gloria sed inest quodammodo in arbore. Vide id Colos 3, *vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

3. ***nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei spectat.*** Nota 11 exspectationis nomen, ἀποκαραδοκία, significantius esse in graeco, nam continet anxietatem et sollicitudinem eius qui intenta facie observat et expectat. 21 nota nomen creaturae quater posse intelligi unde quatuor oritur sensus. Nam 11 sunt qui nomine creaturae intelligant universum genus humanum Mc ultimo *praedicate Evangelium omni creaturae.* Hanc sententiam tribuit Soto Origeni ex Augustino, l.83, q.67[36], cur autem universale nomen homini adaptetur late ibi multi, ait ergo Apostolus **[f.181v]** universos mortales miseriis esse subiectos atque adeo qua ratione appetunt esse beati saltem in genere concupiscunt gloriam filiorum Dei, et in hoc ipso appetitu implicite optant per gratiam reformari, quamvis non omnes id curent. Sicut colores qui sunt in potestate pictoris sunt veluti expectantes imaginem in quam efformari possunt. Exemplum est Augustini.

4. Alii vero nomine creaturae intelligunt non designari omnes homines sed solum iustos, in quos proprie cadit anxia gloriae expectatio. Neque novum est in Sacra Scriptura ut creaturae nomen designet solum iustos quia Christus in Apocalipsi dicitur esse principium creaturae Dei. Et Jacobus 1, [18] *voluntarie genuit nos verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae eius.* Et saepe Paulus iustum appellat novum hominem et novam creaturam, ut dum ait *si qua ergo nova creatura,* et ad Gal 6, *in Christo neque circumcisio valet neque praeputium sed nova creatura.* A los justos llama Dios *sus criaturas* dando a entender que no hace caudal de las otras, sicut Gn 6 Seth et eius filii solum ponuntur in libro generationis Adae, et dicitur quod Adam genuit

[36] Augustinus, *de duversis quastionibus LXXXIII, q.67.* PL 40,66.

filium ad imaginem et similitudinem suam. Sic ergo solo el nuevo hombre es hombre porque solo es el que con mayor razón y propiedad es a imagen y semejanza de Dios y de Cristo.et in praesenti facit quod Paulus dixerat iustos per gratiam fieri filios Dei, atque ita subdit eam novam creaturam merito expectare gloriam sibi debitam. Et in graeco videtur per articulum designare eam ipsam creaturam de qua loquebatur. Ut si in hispano diceret los justos son hechos hijos de Dios, y la criatura espera la gloria, etc.

5. Cantarenus et Sadoletus aliter accipiunt nomen creaturae, scilicet pro corpore, quia postquam dixerat Apostolus spiritum sive animam iusti iam esse liberatam a lege peccati et mortis, et corpus in resurrectione liberandum, optime congruit ut dicat anxie expectari a corpore eam liberationem a mortalitate et videtur cohaerere textus, et hanc explicationem tribuit Contarenus Augustino. Et Sadoletus ait id proprie significari voce graeca quae fabricam a Deo conditam significat potius quam creationem vel creaturam. Et nomen fabricationis videtur potius competere corpori.

6. Denique plerique sequuntur Chrysostomum[37] qui nomine creaturae intelligit universam naturam sensibilem, quae quia in die iuducii innovanda est ut aliquomodo participet gloriam beatorum, propterea merito figurata quadam ratione tribuitur illi anxia quaeda illius diei expectatio, ad significandam magnitudinem illius gloriae ex universae naturae voce et desiderio. *Flumina plaudent manu, simul montes exultabunt [Ps 97,8].*

7. Dico 11, Apostolum manifeste loqui de expectatione eius creaturae quae interim subiecta est vanitati, et sperat ipsa quoque liberari a servitute coruuptionis, et interim velut ingemiscit et parturit. Hoc autem non videtur omnino adaptari posse universae creaturae sensibili, quia 11, omnia mixta tam viventia quam non viventia (excepto homine) nihil novitatis acquirent in die iuducii sed penitus interibunt. Deinde elementa suae relicta puritati non videntur adeo posse meliorari ut eum diem anxie videantur expectare. 31, caeli quamvis multo maiori luce illustrandi sint non tamen videntur interim subiecti vanitati et corruptioni, quia quod aiunt ipsum motum circulare continere nescio quam mortis imaginem, id ipsum mihi potius vitae speciem repraesentat cum admirabili armonia et suae virtutis effusione, et saltem non video quomodo ipsi caelo sit melior quies quam motus, neque cur gemere et parturire dicatur caelum eo quod in girum labatur miro concentu et maiori cum effectuum productione.

8. Quod si obiicias omnino mundum esse innovandum ut constat in multis locis Sacrae Scripturae. Respondeo 11, fortasse id arcanum aliquem habet sensum, scilicet de resurrectione beatorum in magna gloria. Respondeo 21, **[f.182]** quamvis certum sit novo aliquo modo ornandum esse mundum hunc materialem, tamen non video quomodo interim omnis creatura in consensu

[37] J. CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom hom 14.* PG 60,529.

dicatur gemere et parturire nisi et servire corruptioni. Nisi gemitus iste universae naturae referatur ad calamitatem naturae humanae, de suerte que se pinte que como el hombre está en el interim en tan gran miseria parece que lloran con él todas las criaturas que fueron criadas para su servicio y que están como de parto esperando que el hombre acabe ya de vestirse de gloria y ser digno señor de tan noble mundo.

9. In hac prosopopoeia non opus est requirere singularum creaturarum calamitatem quia uniuscuiusque dolor refertur non ad suam sed ad naturae humanae corruptionem, et nihilominus dicuntur omnes interim subiectae vanitati et servire corruptioni quia omnes serviunt homini vanitati et corruptioni obnoxio, non solum propter infirmitatem naturalem sed etiam propter moralem, secundum quam peccatis et imperfectionibus scatet miserum genus humanum, et videntur conquaeri caeterum creaturae quod deserviant homini ad corruptionem et iniquitatem neque id mirum quia ipse Deus conqueritur dum ait *servire me fecistis in iniquitatibus vestris,* unde illud Amos 2[13] *ego stridebo subter vos sicut stridet plaustrum onustum.*

10. Illa verba ***in spe*** coniungi debent cum sequentibus ***quia et ipsa leberabitur a servitute corruptionis,*** quasi diceret que sirve el mundo a la corrupción del hombre como de mala gana pero con esperanza de que para el día de la gloria de los hijos de Dios saldrá también entonces el mundo de este trabajo, et non ait quod liberabitur a corruptione sed a servitute corruptionis, de servir a la corrupción.et quod nos legimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit ***usque adhuc,*** in graeco habent illa verba praepositionem ita ut propie sonet congemiscit et comparturit, et videtur illa praepositio habere eam vim quan in verbo condolendi quod non est dolere sicut alius dolet sed dolere cum alio de ipsius dolore et calamitate.

11. ***Non solum autem illa.*** Graece *non solum autem sed et nos ipsi, etc* iuxta quod poterat esse sensus non solum scimus omnem creaturam de nostra calamitate dolere sed etiam in nobis ipsis experimur gemitum. Perinde tamen est (non solum dolere caeterum omnes creaturae de conditione humanae naturae sed etiam nos qui primitias spiritus accepimus gemimus adoptionem filiorum expectantes, id est esperando de gozar del fruto de esta adopción. Sicut hispanice dicitur quis esperar la promesa, id est el cumplimiento de ella.

redemptionem corporis nostri. Erasmus intelligit dictum esse redemptionem corporis, id est *a corpore,* quod potest intelligi vel de corpore mortis vel absolute de corpore iuxta illud *cupio dissolviet esse cum Christo.* Tamen plerique ad resurrectionem generalem intelligunt respexisse Paulum cuando saldrá también el cuerpo de cautiverio. Et utrumque bene habet.

12. Quod Paulus ait ***nos ipsi qui primitias spiritus accepimus*** multi contendunt de solis Apostolis esse intelligendum que recibieron la nata del espíritu. Sed non video cur non possit ad alios Christi discipulos vel etiam ad illam primitivam ecclesiam pertinere. Et nota que dice que todas las otras criaturas sienten en su manera el mal del hombre y le esperan el bien y gimen etc pero los mismos hombres no dice que todos lo sienten sino los muy espirituales, vel que aun los muy espirituales sienten la carga del cuerpo y desean la resurrección general, porque aunque el espíritu esté pronto pero la carne es flaca et corpus quod corrumpitur agravat animam etc, spe enim salvi facti sumus, porque la salvación no la tenemos aun en la mano sino solo en esperanza, y así aún no la gozamos quia spes quae non videtur non est spes, id est quod speratur quando ob oculis ponitur iam non speratur. Interim ergo dum non fruimur visione Dei sed solum speramus patientia nobis adhibenda est et labores tolerandi atque adeo gemendum in hoc valle lacrimarum.

[f.182v]

Lectio 50
similiter autem et spiritus adiuvat infirmitatem nostram

1. Illud adverbium *similiter* referunt quidam ad verba proxima, quasi diceret sicut nos per patientiam expectantes nitimur ita etiam spiritus admovet auxilium suum deficientibus ceu manum porrigens laborantibus. Secundum quam explicationem supponitur id quod de patientia et spe addidit Paulus pertinere ad lenamentum aflictionum et infirmitatum et similiter etiam pertinere ad magnam consolationem illam Spiritus Sancti sugestionem qua intus docet orare. Porque este recurso a oración le hace S. Pablo medicina y consuelo para todas nuestras flaquezas y enfermedades.
2. Verisimilior tamen videtur esse aliorum expositio qui notant illud *similiter* constituendum esse cum caeteris effectibus quos in hoc capite tribuerat Paulus Spiritui Sancto nam dixerat Spiritum vivificaturum nostra mortalia corpora et quod in ipso clamamus Abba Pater et quod *testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Nunc demun ait quod *adiuvat etiam nostras infirmitates docendo nos orare.* Y aunque es el principio de todo bien el pedir non solum bonum quod impetramus sed ipsam etiam postulationem tribuit Paulus Spiritui Sancto.
3. Utcumque sit, adverbium *similiter* non est in praesenti nota similitudinis, sed valet idem quod *praeterea,* quasi diceret Spiritus quoque adiuvat etc. sed quomodo adiuvat explicat dum ait quod nescimus quid oremus et ipse intercedit pro nobis. Hoc plerique cum Augustino explicant quod Spiritus Sanctus postulat pro nobis, id est postulare nos facit. Sicut supra dixit quod in Spiritu Sancto clamamus Abba Pater. Quod ad Gal 4 dixit *misit Deus*

Spiritum Filii sui in corda vestra clamanten Abba Pater, dico como es frase común, de qua Medina. Item la razón particular que hay aquí, porque en las inspiraciones nos inspira la oración el Espíritu Santo, y nosotros respondemos como en cebo. Vide Origenem[38]. Caterinus vult explicare de quadam intercessione qua Deus apud semetipsum inefabili quodam modo intercedit pro nobis como oponiéndose la misericordia a la justicia, etc, atque ita figurate accipiendum esse postulationis nomen, sicut quando Deus nostro modo dicitur tactus dolore cordis intrinseco et propterea adiecisse Paulum illam postulationem et gemitum esse inenarrabilem vel ineffabilem quia non proprie postulat sed inefabili quodam modo id praestat sua in iustos benevolentia ac si Spiritus sive amor Dei apud ipsum gemendo pro nobis orare intelligeretur quomodo impii Macedoniani intelligebant vel eo ipso iridendi quo, cum Spiritum Sanctum facerent creaturam beatissimam, nihilominus illi dolorem et gemitum tribuebant.

4.Graeci vero, ut Chrysostomus[39], Thephylactus, etc, et late Sadoletus existimant Paulum loqui de spiritu ut distinguitur contra carnem, id est de anima iusti qua ratione divino Spiritu aflata solum spectat immortalia atque divina, primum enim hac retione tollitur difficultas atque durities quam devorant illi qui Spiritum Sanctum id est ipsum Deum existimant figurata quadam ratione dici pro nobis orare et gemere. Deinde melius cohaeret ista explicatio cum praecedenti et subsequenti, dixerat enim in hac vita corpus iustorum esse adhuc morti et corruptioni obnoxium et tolerandas esse illas tribulationes in spe futurae gloriae quando vita ipsius Spiritus communicabitur carni. Itaque diviserat hominem iustum in corpus et spiritum et tanquam de duobus in uno eodemque loquitur nunc hominem totum in spiritu constituens, nunc in corpore; et secundum spiritum ait nos iam esse filios Dei et clamantes Abba Pater, secundum corpus vero ait nos esse infirmos et gementes etc. His ergo infirmitatibus ait non solum spem futurae gloriae sed spiritum etiam in nobis aflatum opem ferre. Hoc est quod viri spirituales appellant tener espíritu o no tenerle, y dicen que el que tiene espíritu tiene consuelo y remedio en todos sus trabajos; sed perpende rationem praegnantem: ***Nam quid oremus sicut oportet nescimus,*** quasi diceret porque de nuestra cosecha no sabemos orar, y dándonos Dios spíritu ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarabilibus: el espíritu cuando estamos trabajados se pone en oración y con sus lágrimas y gemidos halla consuelo verdadero y es favorecido de Dios, quoniam ipse scit quid desideret spiritus y finalmente los trabajos y desconsuelos todo se convierte en bien ***quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,*** **[f.183]** y nada les puede dañar a los escogidos de

[38] Originis, *Comment jn ep ad Rom, l.7.* PG 14,1118s.

[39] J Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 14.* PG 60,532.

Dios sed potius omnia mala illis sunt adiumento ad felicitatem quia electi sunt in fratres Filii Dei, et tandem per gradus deducendi sunt ad aeternam beatitudinem et nihil potest eorum impedire salutem. Hic est ni fallor contextus, sed oportet in eo quaedam notare.

5. 11, ***gemitus*** appellat ***inenarrabiles***, id est tacitos, interiores, ut supra dixit et ipsi intra nos ***postulat,*** (graece sobreintercede) gemimus, vel inefabiles, id est con un sentimiento tan profundoque faltan palabras para declararlo. 21, illa verba ***quid desideret spiritus*** graece habent φρόνημα spiritus, el sentimiento y el deseo del espíritu, et quod ait *Deum scire,* omnino est approbare et favere secundum phrasim Sacrae Scripturae et patet ex contextu, et ex ratione, ait enim Deum scire quid desideret spiritus quia secundum Deum postulat, porque pide a gusto suyo. 31, illud ***pro sanctis*** potest esse neutrum pro sanctis rebus vel masculinum pro sanctis hominibus. 41, illud ***cooperantur*** poterat etiam ex graeco verti in singulari cooperatur, que el espíritu todo convierte en bien, sed melius habet que las mismas tribulaciones a los justos les labran la corona, etc. 51, *secundum spiritum* omnino est idem quod secundum Dei electionem, et *vocatum esse a Deo* est idem quod vocatum esse sanctum id est ad sanctitatem, ut supra *vocatus Apostolus,* id est ad Apostolatum. *Vocati ergo secundum spiritum Dei* sunt a los que Dios por su divino benelpacito llamó y escogió.

6. Circa nexum rationis, nota que pone S. Pablo el consuelo en las lágrimas y oración no solo porque con ella se impetra sino porque en ella se halla, ut notant spirituales. Deinde nota en el consuelo para las tribulaciones le pone en que teniendo a Dios de nuestra parte ***nihil nos potest separare a charitate Christi,*** ex quo videtur potissimum loqui de tribulatione quae consistit in metu gehemnae vel in metu cadendi a iustitia vel in pusillanimitate eius qui non satis confidit in Dei bonitate, et non videtur loqui de aliis tribulationibus nisi quatenus timet homo ne in eis periclitetur animae salus. Y el no hacer caso de las demás se funda en que los justos y espirituales de quibus loquitur Apostolus, los demás males no los tienen por males vel forsam loquitur de omni tribulatione porque para el que tiene la gracia de Dios ya todo le es suficiente consuelo que nada le puede quitar este grande bien, con el que ninguna cosa le daña.

7. Praeterea nota multos existimare ab hoc loco Paulum incipere tractatum de praedestinatione Dei praeveniente omnem meritum et infallibiliter perducente ad gloriam, atque ita existimant non esse sermonem de omnibus diligentibus Deum sed solum de iis qui ea ratione praedestinati sunt. Sic enim exponunt per modum restrictionis *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* si tamen sint ex numero eorum qui secundum propositum et infallibile decretum Dei vocati sunt et electi, nam hi sunt praedestinati conformes futuri gloriae

Christi, atque ita tandem per vocationem et iustificationem proculdubio perducentur ad gloriam. Facit pro hac explicatione quod de caeteris qui sunt fortasse secundum praesentem iustitiam amici Dei sed non praedestinati ad gloriam, de iis non videtur usque quaque verum quod omnia illis cooperantur in bonum et quod nihil eos poterit separare a charitate Christi, neque mors neque vita, etc.

8. Contra hanc explicationem nonnulli obiiciunt illa verba *quos praescivit et praedestinavit* ubi praescientia meritorum videtur supponit ad praedestinationem. Hoc ut impugnent thomidtae supponunt praedestinationem non solum versari circa finem sed etiam circa omnia media, unde evidenter colligitur praescientiam meritorum non esse priorem praedestinatione, quia praescientia meritorum praesupponit merita, et merita oriuntur ex praedestinatione. Atque illa verba *quod praescivit et praedestinvit* exponunt quasi diceret ex iis quos Deus praesciebat esse creabiles vel esse creandos quosdam etiam praedestinavit, vel quos visum est praedestinare illos praedestinavit. Sic Sotus intelligens hic nomine praescientiae illud iudicium quo electuro videtur esse bonum si velit ut hoc fiat. Eo modo quo Gn 1, dicitur *vidit Deus quod esset bonum et ait faciamus hominem.*

9. Dico 11 constructionem esse huiusmodi: ***quos Deus praescivit illos etiam*** **[f.183v]** ***praedestinavit;*** alioqui oratio esset manca et inchoata. Dico 21 non opus esse ut istae voces *praescientia et praedestintio* accipiantur in praesenti iuxta usum scholae, neque enim eas Paulus ab scholasticis accipiebat. Dico 31 non videri legitimum sensum eorum verborum quod Deus decrevit dare gloriam iis quos praescivit perseveraturos in gratia quia contextus requirit in hac gradatione ut posterior gradus supponat priorem et non e converso ut patet consideranti, sed praevisio perseverantiae supponit vocationem et iustificationem, ergo non erat ille sensus. Dico 41 non semper opus esse ut praedestinationis nomen referatur ad gloriam, nam idem verbum graecum refertur ad decretum de Passione Christi, Act 2,23, *hunc definito consilio etc,* unde sunt qui in praesenti referant ad iustorum afflictiones, ait enim Deum praedestinasse ut iusti sint conformes imagini Filii sui, conformandi autem sunt et in passione et in gloria, et si de afflictionibus intelligatur deserviet ad probationem supradictae sententiae en que dijo que todos los trabajos se les convierten en bien, scilicet porque de mano de Dios les vienen para conformarlos con Cristo etc.

10. Tandem dico Paulum non agere solum de iis qui infallibiliter consequentur salutem. Probatur 11, quia si semel admittitur haec infallibilitas opus erit ut in totam gradationem pariter cadat; sed non omnes qui vocantur iustificantur neque omnes qui iustificantur glorificantur; ergo non requirit Paulus infallibilitatem nisi quantum est ex parte Dei; ergo non loquitur de ea

praedestinatione per quam omnes praedestinati infallibiliter glorificabuntur. Nota tamen hic me non disputare an praedestinatio Dei huiusmodi sit ut numquam propter hominum malitiam frustretur fine suo: solum dico eiusmodi praedestinationem non esse ad rem ad contextum Pauli, et id patet quia si opus esset ad veritatem huius gradationis ut omnes praedestinati consequerentur vitam aeternam, similiter opus esset ut omnes vocati iustificarentur etc.

11. Praeterea, quod Paulus non loquatur solum de iis qui tandem infallibiliter consequentur vitam aeternam probatur quia agit cum Ecclesia romanorum sive cum universis christianis qui erant Romae, quos omnes nemo dixerit ea ratione fuisse praedestinatos, et saltem non illis constabat de eiusmodi singulorum omnium praedestinatione neque id asserere volebat Paulus; ergo non debuisset eam spiritus consolationem assignare pro generali omnium afflictionum remedio. Adde quod cum discursus Pauli omnino pertineat ad erigendam fidelium spem in mediis afflictionum fluctibus oportet animadvertere hanc praedestinationis infallibilitatem quamvis aliquibus pro divinae beneficentiae peculiari experimento vel suae salutis persuasione eius consideratio sit summum in laboribus praesidium, in communi tamen non esse ob oculos omnium ponendam ad eum finem ut in suis afflictionibus mentis aciem eo convertant; quia multos etiam ex iis qui religiose timent Deum mirum in modum torquet eius existimationis recordatio, adeo ut consulendum sit eis potius ut omnino praeludant aditum eiusmodi cognitioni; ergo non est credibile Apostolum qui ad omnes scribebat pro communi omnium spe erigenda, eam considerationem voluisse omnibus proponere quae paucos ex afflictis consolaret et multis animadversa noceret.

12. Praeterea contextus ostendit Paulum agere cum omnibus fidelibus, quia ad omnes spectat illa ratio ***qui etiam proprio Filio non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?*** Nota illud verbum *nobis omnibus,* quasi diceret neminem ex iis qui credunt redemptionis misterium excludi ab ea consolatione supradicta si velit in huius vitae miseriis ad divinam bonitatem suplex confugere et ad illum Christum confidenter accedere quia proculdubio omnes invenient Deum propitium si rite ad illum per fidem Christi confugiant.

13. Praeterea Paulus agit cum communitate romanorum, ergo agit de ea praedestinatione quae cadit in communitatem; sed communitas non praedestinatur ita ut singuli infallibiliter consequantur vitam aeternam, sed ut tota communitas ad eam vitam aeternam ordinetur et dirigatur, it ut quamvis multi cadant et pereant, nihilominus adhuc ecclesia dicatur vere a Deo praedestinata et electa et vocata etc, ergo de hac praedestinatione loquitur Paulus como diríamos que a los lapones los eligió Dios y dejó a los turcos etc.

14. Ultimo nota in illa gradatione omnino requiri universalitatem aliquam. Sicut enim universalis est illa *quos praedestinavit hos et vocavit,* ita etiam caeteri omnes gradus ut patet ex modo loquendi *a los que predestinó llamó y a los que llamó justificó etc,* que es lo mismo que decir a todos, sino que se entiende quantum est ex parte Dei, nisi stet per aliquem. Unde etiam illa est generalis *quos praescivit hos et praedestinavit* **[f.184]** unde praesciti sive praecogniti videntur appellari los favorecidos de Dios, en quien Él puso sus ojos sus conocidos, a quien se determinó favorecer, a los que con su admirable providencia y sabiduría quiso engrandecer. (*praecogniti ante mundi constitutionem*). Nam, ut supra vidimus, cognitio Dei favorem saepe importat, et ab hac cognitione vel scientia dependet res tanquam a scientia practica, nam proculdubio praescientia ponitur inter nostrae salutis gradus atque ita non tam continet speculationem quam decretum favendi. Ait ergo Paulus que estos en quienes Dios puso los ojos, se determinó de levantarlos a una grandísima gloria tal que fuese a imitación de la gloria de su Hijo. *Praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui etc,* atque ita eos primum vocat, deinde iustificat et tandem glorificat.

15. In nomine praescientie et praedestinationis proculdubio illud *prae* valet idem quod antepraevisa merita, ut videbimus capite 9, et patet etiam quia alioqui praedestinatio non esset prior vocatione. Certum ergo est ex doctrina Pauli nihil esse tribuendum viribus naturae sed omnia provenire ex gratia Dei qui ante omne meritum quem voluit vocavit et quem voluit reliquit, et inter vocatos varios vocationis gradus pro libito distribuit. Sed quod Paulus non solum loquatur de ea praedestinatione et vocatione quae infallibiliter perducit ad gloriam sed etiam de illa qua multi abusi sunt et condemnati, id est quod ego contendo et quod postea spero me efficacius probaturum.

16. In reliquo capitis consolatur bonos christianos Paulus ex agnita Dei benevolentia ut contemnant omnes tribulationes et angustias et in Dei favore confidant. Et in fine illa verba *certus sum,* ut bene probat Adamus ex multis locis Sacrae Scripturae non continent infallibilem eventus certitudinem, sed bnam confidentiam qualem equum est ut omnes iusti habeant; quod si quis velit maiorem certitudinem, referat eam ad infallibilem favorem Dei qui neminem derelinquit nisi prius homo relinquat Deum. Sed quod non sit sermo de praedestinstione infallibiliter perducentem ad gloriam ipse contextus meo iudicio satis manifestat qui potius valet ad pellendum inanem illum timorem quem solet generare illius opinionis praeconcepta opinio. Ei enim qui in eo timore fluctuaret ego prorsus nescio quid aptius feram ad consolandum eum quam haec ipsa verba Pauli *qui propio Filio suo non pepercit* etc usque ad finem.

Constructio capitis 8

1. Vidimus ergo quibus vinculis damnatus esset miser homo per legem peccati et mortis; iam ergo per gratiam Dei nihil damnationis manet in eis qui sunt Christo insiti et non ambulant secundum carnem quia interior lex spiritus vivificantis liberavit eos a lege peccati et mortis
2. Nam Deus mittens Filium suum in similitine carnis peccato obnoxiae et mittens illum hostiam pro peccato in carne Christi damnavit peccatum ita ut iustificatio legis impleatur in nobis ambulando secundum spiritum et non secundum carnem quod quidem impossibile erat legi eo quod per vires carnis infirmas conabatur hominem sanctificare atque ita necessario suam imbecillitatem et infirmitatem declarabat. Quod ergo lex efficere non poterat hoc praestat perfectissime Christus in iis qui non ambulant secundum carnem sed secundum spiritum; est enim duplex genus vitae alterum carnale et alterum spirituale et carnales carnalia curant, spirituales vero spiritualia, et inter huiusmodi curas et studia hoc interest quod cura carnis mors est, et cura spiritus vita et pax, cuius discriminis ratio est quia cura carnis necessario est inimica Deo atque ita carnales utpote Deo invisi interiori bello et morti necessario subiecti sunt.
3. Ab hac ergo miseria liberati estis vos per Christum si spiritus eius habitat in vobis quia per eum spiritum non est homo deinceps carnalis sed spiritualis, secus vero adhuc estis sub tyrannide peccati quia sine spiritu Chrsti homo non st Christi sed peccati. Si autem Christus in vobis est quamvis interim secundum carnem sitis corruptioni et vitae miseriis obnoxii propter peccatum Adae, tamen secundum spiritum immortalitate iam et vera vita fruimini propter Christi iustificationem et tandem haec spiritualis vita communicabitur carni nam qui suscitavit Iesum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis. Quapropter fratres ea vera vita sit nobis per spiritum communicata et per spiritum perficienda omnino debemus vitam spritualem amplecti et renunciare carnis desideriis et ea ratione vere vivemus, et alioqui adhuc erimus mortis participes nam ii soli mortem et amaritudinem ignorant qui sunt filii Dei et omnia sua studia spiritu metiuntur et ad spiritus normam se totos dirigunt atque confirmant. Ad hanc ergo felicissimam vivendi rationem **[f.184v]** vos invito, non enin accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed spiritum adoptionis filiorum in qua clamamus Abba, id est Pater. Et ipse spiritus Dei testatur quod qui sumus iustificati sumus filii Dei quandoquidem docet nos ea ratione orare. Si autem sumus filii erimus etiam haeredes cum Christo in gloria si cum illo nos ipsos ad patiendum offeramus, id est ad mortificanda carnis desideria: id quod nobis facile apparebit si ad futurae gloriae immensitatem attendamus nec enim sunt condignae passiones huius temporis ad eam gloriam quae tandem in nobis

revelanda est. (Gloriam quasi Unigeniti etc). Erit enim gloria, ut uno verbo dicam quasi filiorum Dei et interim videre mihi videor universam mundi machinam anxia quadam illius qui expectatione sollicitum et quasi invitam vanitati humanae deservire, ex Dei quidem institutione et praeepto sed in spe quod in diem libertatis gloriae filiorum Dei liberabitur etiam ipsa a servitute corruptionis et non amplius cogetur servire tantis humanae vitae miseriis, scimus enim omnes creaturas quodammodo condolere de illius misero statu et veluti congemiscere et comparturire. Neque solum is est naturae sensus implicitus sed eundem in nobis gemitum experimur expresum nos ipsi qui primitias spiritus accepimus, ipsi enim intra nos gemimus adoptionis naturae in filios Dei revelationem expectantes, nempe redemptionis corporis nostri nam sumus adhuc multis misteriis obnoxii et nondum salutem re ipsa consequuti sumus sed solum spe, et qui sperat nondum fruitur, atque nobis interim patientia adhibenda est et in spe leniendus dolor.

5. Est autem nobis praeter baculum spei aliud magnum adiumentum in huius vitae molestiis, nempe id quod praebet spiritus interior divino Spiritu afflatus nam ex se homo nescit orare sicut oportet, si tamen habeat spiritum Dei in mediis calamitatum fluctibus quae nobis ex carnis corruptione proveniunt dat se spiritus orationi et inefabili quodammodo gemit apud Deum pro nobis seu pro nostris indigentiis et qui scrutatur corda agnoscit sensum et petitionem spiritus et placet sibi in illo genere secundum ipsius Dei voluntatem postulat pro sanctis. Scimus autem sive tunc labores minuantur sive crescant quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum utpote qui secundum divinum propositum et praeordinationem a Deo vocati sunt ad suam gratiam nam quos ille praeordinavit voluit et praedestinare ad maximam gloriam in qua sint conformes Filio suo ita ut qui erat Unigenitus sit iam primogenitus in multis fratribus et quos ad eam gloriam destinavit hos et vocavit et iustificavit et tandem glorificabit. Si ergo Deus pro nobis quis contra nos? Qui pro nobis omnibus tradidit Filium suum quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit etc. itaque confidendum est nobis de divina bonitate quod nihil nos separabit a charitate Christi neque tribulatio neque angustia neque fames etc, quia in omnibus Deo favente superabimus. Confido enim quod neque mors neque vita neque altitudo neque profundum etc nihil nos separabit a charitate Dei quae est in Christi Iesu.

Caput 9, Lectio 10

Veritatem dico in Christo, etc

1. Valde hic laborant interpraetes in connexione huius capitis cum praecedenti tanquam in re admodum difficili, et in ea vix est qui videatur vel sibi

satisfacere. Sed in nostra explicatione per se patet connexio nisi fallor, nam si nomine praedestinatorum intelligatur populus a Deo electus et dilectus et cui omnia cedunt in bonum, postquam eius populi confidentiam et felicem etiam in mediis calamitatibus statum depinxit, merito nunc dolet quia ab ea felicitate exciderint israelitae quae illis erat promissa et aliqua etiam ex parte ante Christi adventum concessa. Sed Dei fidelitatem liberat a calumnia, et explicat originem et causam propter quam Deus hunc populum eligit et illum reprobat. Hanc esse legitimam conexionem ex ipsa explicatione confirmabimus. **[f.185]**

2. *optabam enim ego ipse anathema esse.* Nota non esse legendum *anathema per quod significat donarium vel donum* quod suspenditur et consecratur in honorem divinum; sed legendum est anathema per... cuius nominis duplex est significatio, aliquando enim significat hostiam quae occiditur et mactatur, et aliquando rem maledictam et execrabilem et quasi separatam vel separandam et detestandam tanquam luem et perniciem. Utraque significatio convenit in eos sacros homines quos antiqui ethnici peste grasante in expiationis usum alebant et in victimarum morem redimitos in mare praecipitabant Neptuno immolantes et clamantes sis pro nobis peripsema, sobre ti se ensuelua. Vide Calepinum verbo *peripsema* ex Suida et Budaeo, ubi adducit ex 1Cor 4 *facti sumus omnium perpsema,* quasi diceret somos la escoria del nundo en quien se ensuelven todos los males y trabajos del...

3. Dubitatur ergo quomodo accipiendum sit in praesenti *anathematis* nomen. Hieronymus in epistola ad Algas, 9,9, explicat *optabam anathema esse,* id est optabam occidi et immolari pro salute iudaeorum. Sed plerique cum Chrysostomo[40] reiiciunt hanc explicationem, ait enim optabam anathema esse a Christo, et non cohaeret ut dicat se optasse occidi a Christo quamvis responderi posset iilud *a Christo* coniungi debere cum vrbo *optabam* quasi diceret hoc a Christo optabam et petebam ut ego essem hostia sive anathema pro salute iudaeorum, vel anathema a Christi id est ex Christi ordinatione, id est que ordenara Cristo que padeciese yo cualquier muerte y tormentos a trueque de que mis prójimos se salvasen, y que pagara yo por ellos y se ensolvieran en mí las penas que sus pecados merecen. Sed neque hoc satisfacit.

4. Communior sanctorum explicatio est optasse Paulum anathema esse, id est separari a Christo non quidem ab eius amore sed a communione felicitatis aeternae, si divina dispensatio id vellet acceptare, in remedium populi iudaici. Sed contra est quod anathematis nomen quando importat separationem est vehementissimae significationis et omnino significat rem maledictam et execrabilem ut patet ad Gal 1, et 1Cor 16, unde non videtur quadrare ut

[40] J. CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom hom 16.* PG 60, 549.

significet solam separationem a communione felicitatis neque enim ullus in eo sensu acciperet si diceret Paulus que deseaba ser maldito y descomulgado.

[f.185v]

5. Igitur considerata loquutionis vehementia nonnulli volentes absurditatem sententiae fugere referunt hoc desiderium Pauli ad tempus quo persequebatur Ecclesiam, quasi diceret que en algún tiempo deseó él ser anathema por el celo y afición que tenía al judaismo. Et confirmant quia non ait opto sed optabam. Sed haec sententia videtur omnino extra rem, quia contextus postulat ut sermo sit de affectu quem ipsa Christi charitas generabat in Paulo. Praeterquam quod ante suam conversionem non optabat ipse anathema esse a Christo sed potius ut omnes iudaei Christum tamquam anathema execrarentur. Quare dico illud *optabam* positum esse pro optarim ut notant multi cum Chrysostomo et graecis, vel positum esse loco praeteriti ad significandum quod saepius animo designarit.

6. Tandem ut ad nostram explicationem veniamus *optarim anathema esse a Christi*.... fratribus meis id prorsus videtur sonare quasi diceret vellem abdicari a Christo et ut me ille execraretur atque reiiceret, vellem me alienari ab eius amicitia et odio esse Christo dummodo in suam benevolentiam et gratiam reciperet fratres meos. Hunc sensum satis probavero si ostendero quomodo licuerit Paulo id proferre. Pro quo nota verba eius qui ardenter amat non esse exigenda semper ad libellam metaphysicam neque tam esse attendendum ad formam loquutionis quam ad vehementiam affectionis, ut Ex 32 ait Moises ad Deum *aut dimitte eis aut dele me de libro tuo.* O les habeis de perdonar o me habeis de borrar a mi del número de los vuestros, quasi diceret el mismo deseo que tengo de vuestra gloria me hace Desear tanto que les perdoneis que estoy por decir que si no les perdonais no quiero ser vuestro amigo. Imo in huiusmodi loquutionibus el poner en contingencia una cosa es de estar seguro que no corre peligro porque el deseo de lo que pido se funda en la firmeza de lo que parece que arriesgo. Et ut laqueorum natura et compraehensio eiusmodi est ut quo effugere magis coneris hoc illigatus arctius teneare, sic quidquid propter amorem fit etiamsi videatur ex amore velle elabi, eo ipso tamen fit in amore constante. Vide hic Sadoletum et perpende huiusmodi multa quae inter sponsam et sponsum continguunt.

7. Quod si quaeras autores huius sententiae ego sic prorsus intelligo Origenem[41], Chrysostomum[42] et graecos qui notant Apostolum hyperbolice loqui ex magno affectu. Et facit illud Mich 2,11 *utinam non essem vir habens spiritum et mendacium potius loquerer,* quae dicendi ratio frequens est quando quis certus est de aliqua veritate et dolet de caecitate eorum qui ei non

[41] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.7.* PG 14,1137.

[42] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 16.* PG 60,552.

assentiuntur, quasi diceret Paulus estoy por decir que plega a Dios que ande yo errado del verdadero Mesias porque ellos lo encuentren. Et in modo loquendi nota quam sit ferventior Paulus quam Moises Ex 32. Nam affectus Moisis eo usque solum videtur se extendere ut videatur nolle retineri in libro vitae nisi populo dimittatur, Paulus vero videtur velle **[f.186]** deleri de libro vitae ut populo dimittatur. Et multo vehementior caritas est eius qui vult esse infelix pro amici felicitate quam eius qui non vult esse felix nisi in eius societate.

8. ***Qui est super omnia Deus benedictus in saecula.*** Ad Christum haec verba necessario pertinere et quemvis alium sensum non esse legitimum demostrant hi bene juniores contra Erasmum.

9.***non autem quod exciderit verbum Dei,*** quasi diceret non haec ideo dixerim quod doleam frustratam fuisse promissionem Dei de salute Israelis. Similis locus est 1Reg 3[19] *et non cecidit ex omnibus verbis eius in terram.* Et latini etiam *casum* et *vanum* pro eodem usurpant, vanum autem est quod non impletur, fortasse translatione sumpta a fructibus qui cadunt quando evanescunt. Sic etiam illud Mt 24,29 *stellae cadent de coelo* id est estarán marchitas y tristes como los higos añublados. Et facit illud quod sequitur *ab arbore autem fici discite parabolam*.

10. Magnificas promissiones populo israeli factas diceret quis non fuisse vanas eo quod offerente Deo per Christum noluerunt illi recipere, Apostolus autem non contentus ea solutione praebet aliam altiorem et plenam theologiae. Ait enim non ideo aliquem censeri ex populo Dei quod sit ex israelis progeniae, filii Abrae secundum carnem, sed id potius consistere in spiritu et fide et imitatione quae facit veros israelitas et veros filios Abrahae, ad quos factae sunt promissiones et quibus cumulatissime exhibentur: esse vero ex his filiis promissis Abrahae ad quos pertinent promissiones id non aliunde provenire nisi ex divina vocatione et electione.

11. Probat hoc Apostolus quia Ismael et Esau non censentur in Sacra Scriptura filii Abrahae, ergo nihil refert filiatio carnalis sed ea solum in qua elucet divina promissio et electio quae figurata est in conceptione Isaaci, et expraessa magis in praelatione Jacob cum adhuc esset in utero matris. Et ne quis dicat rationem fuisse carnalem progeniem et nihilominus abdicatos fuisse Ismaelem et Esau alterum ut notum et alterum propter praevissa mala opera, ideo subdit testimonium Malach 1, *Jacob dilexi Esau auten odio habui,* ubi ex contextu manifeste patet id Deum optimum maximum tribuere suae benignitati erga Jacob praevenienti omne meritum illius. (Si hiciera al caso ser hijo de la esclava eadem esset ratio de Dan y Neftali, Gad y Aser).

[f.186v]

12. Nota multos scholasticos maxime videri niti huius capitis verbis ad asserendam illam rigidissimam sententiam de singulorum reprobatione

vel praedestinatione infallibili ante praevissionem meritorum. Et quidem nobis nunc non est disputandum an ea sententia sit vera vel falsa sed solum ostendendum id longissime abesse a mente Pauli in praesenti, quod nisi fallor compertum erit cuicumque viro docto qui possit asserere se bene percipere contextum. Quod propterea dico quia sunt multi viri docti qui fatentur se non assequi contextum huius capituli et nihilominus arripientes unam aut alteram sententiam putant se convinci ad eam opinionem. Sed certe valde indignum est theologica gravitate ex nudo verborum sonu in re difficili pronuntiare nondum intellecta orationis cohaerentia

13. Igitur dico 11, in illis verbis *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* non esse sermonem sigillatim de duobus fratribus sed de duobus populis id est de israelitis sub nomine Jacob et de idumaeis sub nomine Esau. Et primo hoc non est novum sed valde receptum in Sacra Scriptura, ut norunt omnes. Et in his duobus nominibus est usitatius propter illa verba Gn 25 *duae gentes sunt in utero suo et duo populi.* Deinde apud Malach caecus erit qui non videat sermonem non esse de duobus hominibus sed de duobus populis, et non est verisimile Paulum ex verbis prophetae argumentantem, aliter accepisse, maxime cum ad id quod intendit de electione gentilium et reprobatione iudaeorum plenius sit si eadem verba de integris populis accipiuntur quam si solum de duobus hominibus, et tandem id non solum colligitur ex interpraetibus antiquis sed plane ex ipso Paulo afferente illud Gn 25 *maior serviet minori,* quod evidenter patet non esse accipiendum de persona Esau sed de populo idumaeorum, tum ex historia, tum ex textu qui sic habet populus populum superabit et maior serviet minori. **[f.187]**

14. Hoc supposito quod negari non potest perpende quam sit alienum a contextu colligere hinc infallibilitatem praedestinationis et reprobationis singulorum, id quod evidenter esset si non legeremus Jacob dilexi etc sed israelitas dilexi, idumaeos vero odio habui quandoquidem is est sensus, atqui cum audimus Deum elegisse hanc gentem et reliquise alias, v.gr. si dicas Deum elegisse Hispaniam et reliquisse Scithiam, nemo sanae mentis est qui inde colligat singulos hispanos infallibiliter consequuturos esse salutem et neminem ex scythis ab inferno liberandum. Adde quod ipse Malachias qui dixit *Jacob dilexi* ibidem simul conqueritur de illorum ingratitudine et satis indicat quod est valde verisimile ex illo populo etiam ante Christi adventum multo plures misere periisse et valde paucos obiisse in gratia, et tandem si cum iis verbis *Jacob dilexi Esau auten odio habui* simul stat reprobatio eiusdem Jacob, id est israelitarum et electio idumeorum inter alias gentes, ergo non est ad rem colligere hinc infallibilittem praedestinationis et reprobationis

Lectio 20

Prosequendo explicationem illorum verborum
Jacob dilexi Esau autem odio habui

1. Dubitari solet hic an dilectio Dei referatur in praesenti ad temporalem felicitatem Jacobi vel ad spiritualem. Et nosti de utraque esse sermonem, vide supra lectione 1, n1. 12 ex deletis[43].
[**[f.186]** quem postea sensum breviter tractabo. Interim nota quod nomine *Jacob et Esau* non intelluguntur simpliciter illi duo featres, sed omnino duo populi, ut patet evidenter ex contextu Malachiae, De la misma manera se entiende el mayor *serviet minori* porque Esaú en persona nunca sirvió a Jacob). Et sunt etiam qui dicant sermonem ibi solum esse de temporalibus beneficiis quibus Dei favorem experti sunt israelitae adversus idumaeos. Sed iste sensus est prorsus humilis atque adeo indignus Sacrae Scripturae gravitate. Praeterquam quod ex Paulo videtur certum in iis verbis contineri originem discriminis inter israelitas et idumaeos et rationem cur israelitae censerentur populus Dei et filii Abrahae, minime vero idumaei et ismaelitae, et sic prorsus accipiunt omnes sacri doctores. Quare, dico sensum legitimum esse quod ex duobus populis alterum Deus **[f.186v]** elegit in suum et alterum reliquit. Esse vero populum Dei praecipue continet beneficia spiritualia sed ea (praesertim ante Christi adventum) temporalibus non solum figurabant sed etiam includebant sicut nucleum in cortice, de suerte que todo andaba junto y en teniendo a Dios propicio les hacía mercedes temporales ita intelligendus est Malachias, nam eo ipso quod Deus profitetur se patronum alicuius populi non solum tenetur illum erudire et ad vitam aeternam dirigere sed etiam ab inimicis defendere et in omnibus prosperare; así, en lo que estriba Malachias es en que Dios había escogido a Israel por su pueblo. **[f.187]**
2. Dubitatur 21, an ***odio habere*** in praesenti sit destinare ad poenas inferni, ut multi scholastici intelligunt. Et apparet ita esse quia quod modo ait *alterum diligit et alterum odio habet,* videtur statim explicare cum subdit *cuius vult miseretur et quem vult indurat,* sed indurare non est nisi volentis condemnare, ergo similiter odio habere. Probatur minor quia indurare, ut bene probat Augustunus 5 Contra Julianum c.3[44], et De gratia et libero arbitrio, c.21, non solum est subtrahere auxilia efficacia sed etiam quodammodo compellere et inclinare voluntatem in malum, scilicet adhibendo occasiones et offendicula ad quae miser homo gravius impacturus sit suo vitio, et subministrando oportunitates ad quas ipsae concupiscentiae ardentius inflammandae sint. Vide

[43] Copiamos a continuación entre corchetes la parte de ese anterior número 12, que el autor tachó y aquí la considera más a propósito.

[44] AUGUSTINUS, *Contra Julianum pelagianum, l.5, c.3.* PL 44,791.

ea quae diximus in disputatione de voluntate Dei, dubio 2, et in hac epistola, supra c.1, lect, 9, n.9. Adde quod huiusmodi induratio maxime habet locum in Pharaone de quo hic Paulus revelat ira Dei, ut colligitur ex libro Exodi. Et id Augustinus hic non solum fatetur sed etiam exagerat, ait enim quod Pharaoni non imputatur quod praeceptis Dei non obedierit quia obdurato corde obedire non poterat sed quod dignum se praebuerit tali induratione, id est non tam imputari quam non obedierit quia obdurato corde vix poterat obedire, illud autem magis imputari quod dignum se praebuerit tali obduratione. **[f.187v]**

3. Dico 11, non esse hic sermonem de infallibili destinatione ad poenas inferni neque de aditu infallibiliter praecluso ad gloriam. Probatur quia ut vidimus lect.1, n.13, non est sigillatim sermo de persona Esau sed de integro populo idumaeorum, sed nemo sanae mentis audebit asserere neminem ex illo populo consequutum fuisse vitam aeternam, ergo etc. Praeterea integer populus non aliter reprobatur quam eo modo quo supra dicebamus Deum reliquisse scythas quibus tamen postea potest lux evangelica oriri. Et interim etiam non est praeclusus singulis aditus nam cum ea quam dicimus scytharum derelictionem stat hunc aut illum facere quod in se est, et *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Nam aliquem populum esse derelictum a Deo est illam communitatem nondum agnovisse veram doctrinam neque lumine fidei esse illustratam, et consequenter Dei singulari praesidio carere et innumeris esse miseriis exposita. Non tamen propterea omnibus et singulis est aditus seclusus neque scimus an ea communitatis derelictio sit duratura usque ad finem saeculi, neque enim solum idumaei sed omnes ethnici in eo foedore et squalore iacebat, et nihilominus sunt postea ad gratiam evangelicam invitati et pene coacti ex aeterno Dei decreto. **[f.187]**

4. Dico 21, quod *odio habere* in Sacra Scrptura saepe non continet odium sed est idem prorsus quod postponere, id est dejar uno por otro. Ut apparet in illa sententia Domini *qui non odit patrem et matrem insuper et animam suam non potest meus esse discipulus.* Et maxime habet locum haec phrasis quando concurrunt duo quodammodo opposita ita ut alterum eligendum sit et alterum relinquendum. **[f.187v]** Ut videre est in Mt 6 *nemo potest duobus dominis servire, aut enim uno odio habebit et alterum diliget, aut etc.* Nosti. Sic ergo in praesenti cum ex duobus fratribus vellet Deus alterum solum eligere, cum sua progenie, in populum suum et relicto Esau elegerit Jacob, propterea dicitur elegisse Jacob et odio habuisse Esau. Vel si vis ut aliquid amplius in hoc odio contineatur consule Ariam Montanum, Malachiam 1, qui bene notat quod eo ipso quod Deus praeposuit Jacob et illi detulit benedictionem et primogenituram eo ipso vidit inimicitiam et bellum inter eos populos exordituras et obligavit se ad bellandum pro Israel contra idumaeos iuxta illud *amicus ero amicis tuis et inimicus ero inimicis tuis.*

5. Ad argumentum ***de induratione*** Respondent omnes Patres graeci quod indurare est permittere ut indurentur sed nos fatemur cum Augustino positivam indurationem modo supra explicato. Et respondemus non esse computandam pro eadem illas duas propositiones, scilicet *Jacob dilexit Esau autem odio habuit* et *cuius vult miseretur et cuius vult indurat,* nam prima necessario intelligenda est ante praevisionem meritorum, scilicet demeritorum; secunda vero beatus Augustinus intelligit post praevissa demerita, et Sacra Scriptura et omnes Sancti videntur clamare quod Deus neminem indurat nisi eum qui se praebuit dignum tali obduratione. Praetera prius erat sermo de populis, postea vero descenditur ad singulares homines ut ad Pharaonem, sed non eodem modo pronuntiandum est de populis et de singulis, ut supra vidimus. Ergo non sunt illae propositiones computandae pro eodem. Adde quod in cohaerentia et contextu est maxima difficultas, et eam non video quomodo emolliant qui rigidam sentent iam scholasticorum sequuntur, nobis vero non admodum facesset favente Deo.

6. Nota ergo dupliciter posse tractari de ira Dei, altero modo prout respicit per se punitionem malorum et ostensionem divinae vindictae; altero vero prout pertinet ad favorem et benignitatem erga eos in quos Deus decrevit suae bonitatis divitias effundere. Exemplum primi est si propter peccatum occultum et quod nulla ratione proximo nocebat intelligas Deum velle hominem detrudere in infernum ut suae iustitiae severitatem ostendat. Exemplum secundi est si gerat bellum cum aliquo in favorem alterius ex amore **[f.188]** quem habet erga istum, tunc enim totus belli apparatus et terribilium... si bene perpendantur, bonitatem, clementiam et amorem magis ostendit quam iram, quandoquidem amori et benignitati deserviunt arma.

7. Deinde, nota, illa rigida scholasticorum sententia quae ante praevissa merita infallibiliter decernit huic vitam et illi mortem in aeternum, in ea inquam opinione sicut consideratur inmensa clementia erga aliquos, ita etiam per se considerari indignationem erga alios, dico per se, id est etsi non pertineat alioqui ad gloriam bonorum. Quamvis revera semper poenae damnatorum redundant aliquomodo in maiorem beatorum gloriam, saltem per comparationem, sed non semper ordinantur per se ad eum finem quia saepe non cohaeret cum mea felicitate alterius infelicitas. Atque ita nimis coactum esset intelligere Deum suscipere inimicitias erga singulos damnatorum ex amore quem habet erga aliquem beatum.

8. Denique nota (id quod est valde perpendendum) in praesenti capite non esse sermonem de odio erga aliquem nisi prout procedit ex amore erga alterum. Et quidem circa hoc multis nisi fallor imposuit comparatio figuli non penitus inspecta sed prima solum facie considerata. Nam in ea videtur nullo habitu respectu inter ipsa vasa figulum pro libito eligere aliud vas in honorem et

aliud in contumeliam. Sed de hoc postea; prius enim efficaciter probandum est id quod dicebam, scilicet non esse sermonem hic de indignatione erga aliquem nisi prout procedit ex benefica voluntate erga alterum. Probatur primo quia ex dictis confesisset Paulus *non fuisse volentis neque currentis sed miserentis Dei,* id est sponte diligentis populum Israel. Ad confirmandum hoc subiicit haec verba; dicit enim Scriptura Pharaoni *quia in hoc ipsum excitavi te virtutem meam etc,* quasi diceret y si quereis ver cuanta verdad es que Dios se encargó de favorecer al pueblo de Israel miradlo por lo que sobre esto le pasó con Faraón, que a trueque de sacar a su pueblo, con grande gloria y honra de Egipto, le endureció a él y le hizo tantos prodigios, etc. Quis non videt hic quam apte cohaereat textus hac ratione. (Vide Ps 135, *qui percusit Egiptum cum primogenitis eorum, quoniam in aeternum misericordia eius.* Et ibidem multa eodem tenore).

9. Scio quosdam ut effugiant interpraetari quod Deus ad ostendendam suam potientiam permisit indurari Pharaonem. Sed ego prorsus in eo sensu nescio lecturam ordinare. Alii fatentur sermonem esse de indignatione erga Pharaonem, sed ut non fateantur id adduci ad probandum quantum voluerit Deus favere populo Israel, dicunt in praecedenti conclusione debere subintelligi aliud membrum, scilicet *non est volentis neque currentis sed miserentis Dei* et radicaliter est non est peccantis neque cadentis sed indignantis Dei, et ad probationem huius quod subintelligitur adduci historiam Pharaonis. Sed quam hoc sit durum aliorum sit iudicandum. **[f.188v]**

10. Praeterea confirmatur nostra sententia ex illis verbis subsequentibus *Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae etc.* et nota prius difficultatem, nam 11, oratio est eliptica. 21, difficile est quod volens ostendere iram sustinuit, nam sustinere est volentis ostendere patientiam, non iram. 31, non apparet quomodo sustinere malos in multa patientia pertineat ad effundendas divitias gloriae in vasa misericordiae. Ad hoc respondent multi id intelligi debere per comparationem, quasi diceret collucere divinam bonitatem erga bonos ex consideratione patientiae erga malos; sed neque hoc in se satis intelligitur neque ea ratione cohaeret bene textus.

11. Construamus nos et reddamus hispanice. Postquam Paulus repraesserat audaciam eius qui de divina bonitate conquereretur, subdit quod si Deus, etc, quasi diceret y si Dios cuando viene a querer mostrar su ira contra ti y a mostrar sus maravillas en los santos a quien tu persigues, cuando viene a desenvainar la espada contra ti, si está ya harto de sufrirte con gran paciencia, y encamina todo esto, así el sufrirte como el castigarte, para bien de sus escogidos, quasi diceret si esto es así ¿qué te parece? ¿Tienes de qué quejarte? Quando ergo ait

volens ostendere iram sustinuit, non est sensus quod quia voluit ostendere iram propterea sustinuit, neque enim hoc cohaeret, sed potius *vult ostendere iram* est quando iam *sustinuit in multa patientia* et propterea dixit in praeterito *sustinuit*. Nota ergo id Paulum contendere, scilicet non esse cur quis conqueratur de divina bonitate, quia si vult ostendere iram in aliquos id est postquam sustinuit illos in multa patientia; sustinuit autem propter bonum suorum electorum, ergo potius indicat Apostolus quod reprobationem supponit patientiam Dei, et per consequens peccata hominum. Probatur consequentia quia patientia supponit peccata et reprobare aliquem id maxime est velle in eum ostendere iram.

12. Pro hac explicatione, in qua non agitur de induratione Pharaonis nisi prout pertinebat ad gloriam israelitarum, facit in primis ipsa historia ut patet in Exodo. Deinde facit consuetudo Sacrae Scripturae quae fere non depingit Deum iratum nisi in favorem suorum electorum. Vide totum Ps 17, et Is 59. Quando Deus assumit arma cui consonat illud Ps 143 *apraehende arma et scutum etc* et 67*exurgit Deus*. Vide in cantico Habac. *ante faciem eius ibit mors, egredietur etc* et totus ille apparatus vindictae quem adducit Christus in die judicii si proprium spiritum Evangelii attendas omnino pertinet ad redmptionem electorum, ut patet Lc 21 *respicite et levate capita vestra etc,* et 2 Tesal 1, fere per totum.

13. Superest explicare quomodo patientia Dei erga malos pertineat ad gloriam electorum, ait enim Paulus *sustinuit in multa patientia vasa irae ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae etc.* Respondeo 11, posset esse sensus Deum sustinere malos ut iusti videant quam sit misericors, nam perpendere Dei pacientiam et misericordiam fere non cadit nisi in vasa misericordiae. 21, sustinet Deus malos ut ostendat quam sit amicus suorum electorum, nimirum quia differt vindictam propterea quod mali sunt in convictu bonorum. Vide... illas Gn 18 *si inventi fuerint ibi 20 iusti etc,* et facit illud *ne forte evellentes zizania eradicetis simul et triticum.* Itaque exspectat Dominus malos vel quia sunt in convictu bonorum vel ne aliquid detrimenti simul accipiant. Praeterea sustinet malos ut ex illis oriantur boni, nempe filii aut nepotes in quos Deus decrevit suae bonitatis divitias effundere vel sustinet malos exspectando **[f.189]** ad poenitentiam ut effundat suas divitias in eos qui voluerint converti et vivere. Praeterea sustinet malos propter maiorem gloriam electorum quia sicut ex duritia Pharaonis effectum est ut gloriosior exiret populus Israel de Egipto, sic tyranni et persequutores illustrissimas gloriae coronas electis offerunt. Et simile est quod Augustinus notat de quotidiano bonorum exercitio dum ait "omnis malus ut ideo vivit ut convertatur aut ideo vivit ut per eum bonus exerceatur". Vide ergo quot modis optime cohaereat Dei patientia erga vasa irae cum eo quod sequitur, scilicet *ut ostendat divitias etc.*

Lectio 3

In qua expenditur comparatio figuli, et expeditur reliquum

1. Adhuc pro rigida illa scholasticorum explicatione superesse videtur comparatio figuli in qua Paulus ait in figuli potestate esse ex eadem creta fingendi aliud vas honestum et exornatum, et aliud incomptum et despicabile, eo quod alterum velit paratum esse mensis et alterum sterquiliniis: si ex eadem massa vel ex eadem creta, ergo non propter demerita vel indignitatem cretae sed propter voluntatem figuli reprobatur alterum vas et formatur in contumeliam ut ait Paulus. Adde quod videtur haec comparatio allata in confirmationem eius quod dixerat, nempe Deum cuius vult misereri et indurare quem vult. Ergo ante praevissa demerita decrevit indurare. Alioqui non esset cur Apostolus induceret indignationem hominum audacter et superbe conquerentium de divino decreto in hac materia praedestinationis et reprobationis; quia oportebat ut videretur indignatio nasci ex iis quae prius asseruerat. Si vero nihil dixerat rigidum et asperum, cur fingit homines inde indignari et petulanter commoveri et sua peccata Deo adscribere?
2. Nota 11, Chrysostomum[45] et graecos fugere ut illa verba *cuius vult miseretur et quem vult indurat* intelligantur dicta ex persona Apostoli, atque ita intelligunt ea per modum obiectionis. Sed non opus est hic haerere, nec enim necesse est ut intelligatur ante praevissa demerita Deum decernere ut iste induretur. Sed post praevissa demerita, ut supra diximus. Et favet propria vis et significatio illius verbi *miseretur* quae supponit miseriam ante decretum miserendi. Sed derivant hoc nonnulli ad miseriam peccati originalis, quo praevisso dicunt Deum ante aliorum praevisionem singulos vel eligere vel reprobare infallibiliter. Si tamen ad historiam quam Apostolus tangit respiciamus, videbimus utrumque populum, nempe egiptios cum suo rege, et populum Israel dum erat in Egypto, utrosque fuisse idololatras et multis peccatis coopertos, et nihilominus Deus horum est misertus et illos induravit, et ex iis quorum est misertus multi sunt condemnati. Non ergo est accommodanda Sacra Scriptura huic vel illi opinioni, neque restringenda sed prius examinandum est quid in ea contineatur et postea ad illam accommodandae nostrae sententiae.
3. Sed ut probent peccata quibus Pharao meruit obdurari non fuisse praevissa ante decretum indurandi obiiciunt nobis illa verba *ad hoc ipsum excitavi te etc*. ergo creatus est ut induraretur. Respondeo nonnullos ut expediant se ab hac difficultate, aliter interpraetari, nimirum haec verba addita esse ut appareat etiam in non electis velle Deum manifestare suam misericordiam.

[45] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 16.* PG 60,558.

Itaque explicant *excitavi te ut ostendam in te virtutem meam,* id est longanimitatem et patientiam. Ita videtur intelligere Oecumenius[46]. Sed primum hoc non bene cohaeret, deinde verba sequentia postulant ut per *ostensionem virtutis* intelligamus indurationem Pharaonis per miracula et prodigia. Alioqui non inferret Apostolus *ergo cuius vult miseretur et quem vult indurat.* **[f.189v]**

4. Igitur praesupposito quod Apostolus diceret (ut intendit) excitavi te ut in tua induratione ostendam meam virtutem et mirabilem rationem sumendae vindictae de hostibus populi mei, ad argumentum Respondeo quod excitare non refertur ed decretum creandi, sed vel ad collocationem in regno vel ad permissionem tyrannidis quam excercebat in miseros israelitas. Respondeo 21, quod *excitavi,* hebraica phrasi est idem stare feci aut conservavi. Nam Ambrosius[47] explicat excitavi, id est dignum alioqui morte servavi superstitem. Et textus Ex 9[16] sic habet *idcirco posui te ut ostendam etc,* quasi diceret hete traido a este punto, hete puesto en esta fortuna, he querido dar y tomar contigo, o desafiádote, para probar los filos de mi espada. (Vel excitavi te ad hoc ut, id est non ex intentione Dei sed ita ut ly *ut* dicat effectum, ut saepe solet in Sacra Scriptura).

5. Iam ad figuli comparationem Respondeo per eam reprimi eorum petulantiam qui audent fremere et conqueri quod cum sint ex eadem massa formati non sint adeo beneficiis honestati, sed quasi relicti in sua miseria et expositi multis peccatorum periculis, non ita quod Deus intendat eorum condemnationem sed quod non adeo curet de illorum salute. Nam quamvis hoc citra cuiusquam iniuriam libere faciat Deus tamen non desunt qui aegre ferant, et propterea velint ore blasphemo imputare Deo peccata quibus sua culpa illigantur, et indurationem qua peccata puniuntur. Hanc blasphemiam reprimit Paulus allata figuli comparatio qui utrique parti craetae benefacit quamvis alteram magis honestet, expoliat et exornet. Deinde subdit iram et indignationem Dei non praevenire nostra peccata sed potius ab illis praeveniri atque adeo quamvis ante praevissa merita diligat Jacob magis quam Esau, non tamen decernit ostendere suam potentiam contra Esau vel contra Pharaonem nisi praevissa prius sua patientia et illorum malitia.

6. Addo etiam quod cum sermo Pauli non tam pertineat ad singulos homines quam ad integros populos, ut vidimus c.9, lect.1, n.13, in eo ipso quod hunc populum relinquit eo modo quo dicimus reliquise scythas, in eo ipso videt multorum condemnationem atque adeo in communi ante praevissa demerita saltem actualia, decernit suam etiam manifestare iustitiam; et propterea bene dicitur ille populus vasa contumeliae. Sed hoc non est singillatim unicuique

[46] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom 9,18.* PG 118,511.

[47] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom 9,17.* PL 17,144.

praescripsisse locum ante praevissa merita, nam simul stat quod supra dicebamus nempe aliquem ex eo populo facere quos in se est atque adeo Dei benignitatem illi concedere gratiam; sicut Ecclesiam vocat Paulum vasa misericordiae, et nihilominus stat hunc vel illum condemnari. Et ego quidem ad quaestionis tractationem non descendo sed solum ostendo quid ex Paulo colligatur et quid non.

7. ***Quos et vocavit nos*** quasi diceret y estos somos nosotros los cristianos que Dios llamó parte del judaismo y muchos más de la gentilidad. Quia reprobatis iudaeis vocatae sunt gentes iuxta vaticinia prophetarum inter quae Isaias ait quod Deus *in aequitate,* id est con gran razón, sin hacer agravio a nadie, *consummabit et abbreviabit* verbum, id est relinquet breviorem numerum israelitarum. Consum mere es apocarlos, y abbreviare es reducirlos a menos. Sed illi pauci qui relicti sunt fuerunt instar omnium como la suma que es cifra de la cuenta, más breve pero que vale tanto como toda. Hoc est quod ibidem ait Isaias[10,22] *consummatio abbreviata innundabit iustitiam,* ut patet de Apostolis et primitivis christianis. Vide Apoc 7, cum in numero duodenario relinquuntur ex singulis tribubus. **[f.190]**

8. Nota ergo quod prius abbreviatus est populus Dei et relicta Ecclesia in illis paucis discipulis sed illi fuerunt patres multarum gentium et genuerunt tot filios spirituales atque in ipso textu Oseae quem citat Paulus est valde notandum quod praedicta reprobatione populi Israel subdit propheta *et erit numerus filiorum Israel quasi arena maris,* et ratio est quia valde multiplicarunt Apostoli inter gentes. Unde sequitur *et erit in loco ubi dicitur non populus meus vos, dicetur eis, id est appellabuntur* non solum filii Israel et populus Dei sed filii Dei viventis. Vide quomodo consummatio abbreviata inundet iustitiam.

9. Aliter multi explicant hanc cosummationem et abbreviationem, scilicet que todas las ceremonias y preceptos se habían de resumir a solo este punto de fe viva. Sed non video quomodo haec explicatio cohaereat in praesenti cum praecedentibus: imposuit illis nisi fallor quod sequitur de lege iustitiae et lege fidei, ubi Paulus explicat quomodo iudaei quantumvis viderentur legem retinere, nihilominus carerent vera iustitia quia haec debet esse ex fide sicut explicatum est c.1 et 4, et illi suis confidentes operibus amiserunt fidem quia abiecerunt Christum et in eo scandalizati sunt tanquam in petra scandali et lapide offensionis. Sed nimirum quantumvis iudaei scandalizentur in cruce Christi, qui crediderit in eum non confundetur. In originali habetur non festinet, sed 70 et Apostolus explicarunt hebraismum legentes non confundetur sive (ut latinius efferamus) non pudefiet, quia in lingua hebraea sicut in hispana no apresurarse y correrse es avergonzarse. Vide c.1, lect.4, n.7.

Constructio Capitis 9

Explicato iam felici statu populi a Deo electi et praedestinati statim venit in mentem infelicitatis populi Israel quem modo videmus a Deo reprobatum, de qua quidem re *tristitia mihi magna est et continuus dolor cordi meo* adeo ut in crebris obsecrationibus ad Christum abalienari etiam ab illo optaverim ut ita dicam pro salute fratrum meorum, nec enim possum non dolere vehementer de illorum misera sorte qui sunt cognati mei et Israelis filii, imo vero quondam adoptati in filios Dei et ad eam gloriam evecti, acceptis a Deo pactis et legibus et vera religione et magnificis promissis, *quorum etiam patres sunt iidem ex quibus secundum carnem ortus est ipse Deus benedictus in saecula*. Quod autem doleo non est quod promissio Dei fuerit frustrata quia quamvis haec videatur pertinere ad filios Abrahae et israelitas, sed in Sacra Scriptura nihil refert filiatio carnalis sed solum habetur ratio filiationis secundum spiritum, id quod figuratum quondam est et ex parte expraessum in electione Isaac in filium Abrahae inter caeteros eius filios, cuius conceptio non tam fuit naturae quam gratiae et promissionis Dei.**[f,189v]**
Itaque pro libito Deus elegit in filios Abrahae et in populum suum hanc vel illam nationem. Et ii sunt veri israelitae et veri filii Abrahae ad quos pertinent Dei promissiones. Probatur quia cum Rebeca ex eodem patre nostro Isaac duos gemellos concepisset, antequam aliquid boni aut mali egissent dictum est ei *populus maior serviet populo minori* ut appareat huiusmodi decretum Dei non esse ex operibus sed ex gratia praeveniente, et id etiam confirmat Malachias dum ait *Jacob dilexi Esau autem odio habui,* id est israelitas suscepi mihi in populum et idumaeos reliqui ante ulla israelis merita. Nec tamen propterea Deus censendus est inique agere, quia ut ipse Moisi dixit non est hoc negotium iustitiae sed misericordiae et benignitatis, omne meritum praevenientis. Igitur quod ex duobus fratribus alterius soboles fuerit benedicta et electa in populum Dei, non id voluntati Rebecae neque velocitati Jacobi tribuendum est sed divinae electioni quae mirum in modum decrevit israelitis favere. Et confirmatur id ex historia Exodi, cum enim duo populi essent in Egypto ambo idololatriae et mulis peccatis obnoxii, nempe israelitae et aegyptii, adeo voluit Deus suo populo misereri ut multis prodigiis editis mirabili quadam ratione induraverit cor Pharaonis et egyptiorum atque ita in Sacra Scriptura dicit Deus Pharaoni se velle in eius induratione suam potentiam et gloriam ostendere, nimirum in admiranda quadam ratione liberandi populum suum magna cum gloria et honore. Igitur fatendum est neque huic neque illi populo Deum aliquid debere sed pro sua voluntate alterius misereri et alterum indurare utendo malitia illius ad maius bonum suorum electorum. Dicet ergo carnalis

homo si Deus forsam voluit indurare quid conqueritur de illis, nec enim eius possunt resistere voluntati et ipse eorum videtur voluisse peccata quandoquidem noluit erga illos suam liberalitatem ostendere sicut erga alios, sed prius reliquit et postea induravit. Huiusmodi obiectioni ego contra obiicio: tu quinam es o miser homuncio qui sic audacter et superbe cum Deo agas. An hoc modo figulum interrogant fictilia cur me non honestum neque exornatum vas sed incompositum despicabileque fecisti? Nonne figuli est potestas ex eadem creta fingendi vas cuiuscemodi velit sive mensis illud paratum velit esse sive sterquiliniis? Ergo nihil est quod aegre aliquis ferat cum videat alios amplioribus beneficiis praeveniri. Quod vero attinet ad indignationem Dei quando indurat et punit malos quomodo poterunt conqueri si quando devenitur ad id ut velit Deus contra illos suam iram ostendere et notam facere suam potentiam in eos vindicta id nimirum est quando sustinuit in multa patientia vasa irae accommodata in interitum. Sustinuit autem ut ostenderet divitias suas in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam: haec autem vasa sumus nos quos vocavit non solum ex iudaeis sed etiam ex gentibus iuxta vaticinia Oseae. Quod vero attinet ad Israel Isaias clamat ex multitudine filiorum Israel pauculos veluti reliquias consequuturos esse salutem, nam Deus aequissime multos abiiciens et reprobans abreviavit numerum illorum, et nisi eos veluti Ecclesiae semina Deus reliquisset quasi Sodoma fuissemus et quasi Gomorra. Gentes ergo quae antea de iustitia minime laborabant compraehenderunt per fidem iuxta veram iustitiam Israel vero multiplicibus et variis legis operibus iustitiam consectando nihilominus non est assequutus illam eo quod a fide aberravit, fuit enim Christus illis petra scandali et offensionis, cui tamen si credidissent nulla eos verecundia erat exceptura sed potius immensa gloria.

[f.191]

Constructio Capitis 10

Fratres ego certe Israeli ex animo benevolo et semper pro eorum salute preces fundo nam valde doleo quod cum non omnino errent in affectu pietatis adeo tamen errent in delectu, ducuntur enim aliquando studio zelo Dei sed absque iudicio, ignorantes enim iustitiam Dei quae est ex fide et suam quaerentes statuere quae est ex lege, iustitiae Dei non sunt subiecti, et propterea dico eos habere zelum Dei sed absque iudicio, quia totius mosaicae legis per se rudis et invalidae, finis atque perfectio Christus est, per quem patet aditus ad iustitiam cuicumque credenti.

Est ergo duplex iustitia altera legis et altera fidei, et utriusque imaginem Moises ipse depinxit, apud quem iustitia legis exigit ut homo observaverit omnia praecepta, et tunc concedit illi vitam temporalem, nam ait custodite leges

meas atque iudicia quae qui fecerit homo vivet in eis, id est non interficiet eum severitas legis. Iustitia vero Dei quae salutem praestat aeternam etiam post maxima peccata conceditur per fidem, unde agens Moises in Deutoronomio de reconciliatione cum Deo per intimam conversionem nihil aliud exigit nisi vivam fidem, ait enim *ne dixeris in corde tuo quis ascendet in caelum aut quis descendet in abissum ut inde mihi afferat reconciliationem?* Notate in hac percontandi ratione tangi modum quo allata est salus, nimirum e coelo per Christi incarnationem, et ex abysso per illius resurrectionem, itaque in ipsa dubitantis vel desperantis oratione figurasse videtur Moises salutem non posse nisi ex coelo et ex abysso provenire, ait ergo ne dubita et ne iudica id esse impossibile eo quod salus e longissime petanda sit, prope est verbum salutis et adeo prope ut videatur esse in ore tuo et in corde tuo, id est ut eam possis ore et corde adipisci antequam te loco moveas. Hoc est verbum fidei quod praedicamus quia si confitearis in ore Dominum Jesum, imo si fide viva credideris in eius resurrectionem salvus eris. Corde enim creditur ad iustitiam et salutem, et ore fit huius fidei confessio non erubescendo confiteri id quod credimus, nam omnis qui credit in Christum non est quod pudefiat, omnis inquam sive iudaeus sive graecus, nihil enim refert generationis distinctio, nam idem Dominus omnium dives in omnes quicumque invocant illum. Omnis ergo quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit. Deinceps ergo non offendat iudaeos studium nostrum in praedicando gentibus, nam si ut ostendi gentes ex voluntate Dei sunt participes Evangelii, ergo nostrum est illis praedicare: nam quomodo alioquin Deum invocabunt si vobis solis dediti sumus, invocare non potest quis nisi credat. Ad hoc ut credat necesse est ut quod credendum est audiat proponi, porro ut audiat proponi opus est praedicatore, praedicatorem vero mitti oportet quia Scriptura significat fore ut quidam mittantur cum legatione apostolica cum ait gratissimum fore adventum apostolorum evangelizantium pacem inter Deum et homines et veram felicitatem tametsi non omnes credant hoc felicissimum nuntium id quod etiam praevidit Isaias cum in persona Apostolorum scripsit *Domine quis credet praedicationi* vel doctrinae quam a nobis audiet. **[f.191v]** Sed hinc etiam infertur ad hoc ut credant opus esse ut audiant, audiunt autem per nostram praedicationem qua verbum Dei praedicamus, nec in ea sumus negligentes quia potius in nobis spiritualiter impletur illud Psalmi *in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum.* Ergo cum olim tot prophetarum oraculis sit Christus praevisus, nunc palam in omni natione per idoneos testes apostolos praedicatus; num iudaei praetexere possunt quod Christum nesciant imo viderunt lucem sed malitia excaecavit oculos eorum, audierunt Evangelium sed livor obsepsit aures illorum, malunt enim gentibus ad salutem vocatis invidere quam fidem eorum imitari. Et

hoc est quod prior Moises prophetavit dum Deum sic facit loquentem: ego vos ad aemulationem provocabo per gentem conteptissimam nec ullo dignam honore et tantis beneficiis afficiam nationem illam gentium quae habita fuit hactenus pro abiecta et stultissima ut felicitate qua videbitis illos afluere provocandi sitis ad invidentiam et iram. Deinde etiam Isaias ausus est prophetare futurum esse ut gens quae nihil de Deo cogitabat inveniat illum et non per typos et umbras sed palam appareat iis qui non quaerebant scire fidem et religionem. Ad Israel autem dicit tota die, id est toto tempore ab initio quo veni in carnem expandi manus meas ad populum rebellem et immorigerum.

Caput 11. (Fere ex Adamo)

v.2. ***praescire*** pro praedestinare**.** Bene Adam.
v.2. ***in Elia,*** id est de Elia. *Interpellat adversum Israel,* id est quaeritur de Israele.
v.3 ***prophetae,*** hoc nomine compraehendit doctores et concionatores, ex Chrysostomo.
v.3. dubitatur quomodo conquaeratur de subversione ***altarium*** quorum erectio erat contra legem. Et confirmatur quia Ezechias etiam subvertiti et in eo laudatur. Respondeo Achab et Jezabel odio cultus Domini id fecisse.
v.4 ***septem,*** id est multa, phrasi hebraea.
v.4 ***Baal,*** appellativum est et significat idem quod idolum (unde Beelzebub, Beelphegor) et sic accipi potest in praesenti, quasi diceret que no adoraron al idolo. Nec opus est fingere anthonomasiam, quamvis sermo sit de idolo sidoniorum.
v.4. in graeco est τῇ Βάαλ cum articulo foemenino, quod quidam suspicantur esse mendum. Erasmus subintelligere videtur esse imaginis nomen sed potius dicerem proptera nomen idoli ifieri foemeninum quia idolum sidonium erat imago foeminae, nempe veneris vel
v.4 ***reliqui,*** quasi diceret ipse mihi reliqui, qui modus loquendi continet gratiam, ex Chrysostomo[48] et Augustino.
v.5 ***reliquiae factae sunt,*** id est ha guardado Dios a muchos para sí. *Secundum electionem gratiae,* id est gratuitam.
v.6 ***si autem gratia,*** ablativus est. y si por gracia, luego no por sus merecimientos.
v.7 ***quod quaerebat Israel,*** id est bona pars Israelis quae sectabatur iustitiam suis operibus nitendo, hoc non est consequuta. Cap.9, v.31. electio auten consequuta est, id est electi consequuti sunt.

[48] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom hom 17.* PG 60,577.

v.8. ***Compunctionis*** nomen dupliciter explicat Adamus et bene. Illa vero verba quae Paulus addidit scilicet *usque in hodiernum diem* habent emphasim. Porro si compunctum spiritum intelligere velis un espíritu clavado, id est duro y pertinaz, cohaeret hoc bene cum versione Hieronymi quae habet spiritum soporis, un tan profundo sueño que están como clavados en él. Vide historiam Sisarae Jud 3.

v.9 Videtur duriuscula accommodatio, sed accommodasse explicatur a Jansenio Ps 68 ex Josepho, 7 De bello iudaico c. 17.

v.11 ***sed numquid sic offenderunt ut caderent? Absit.*** Adamus cum plerisque explicat iudaeos non sic impegisse ut omnino caderent sine reparationis spe. Sed aptior videtur explicatio Sadoleti, nempe ex lapsu iudaeorum non id tantum sequutum esse ut ipsi caderent, sed id magis a Deo provisum **[f.192]** spectatumque esse ut lapsus illorum esset salus mundi. Nam illi in Christo Iesu Cruci affigendo redemptionis humanae misterium absolverunt, et in exterminandis Apostolis fidei verbum in omnes gentes disseminarunt id quod est a Deo spectatum ut rursus illi quoniam sua culpa minus idonei facti sunt ad agnoscendam fidei christianae veritatem cum intuerentur eam tanto studio a gentibus approbari et ascisci, aemulatione quadam provocati, ad rem melius considerandam se referrent ex quo in eos postea salus posset a gentibus redundare. Ita quidem iudaeorum lapsus et error gentibus quidem recta et primo quasi progressu profuit, a gentibus autem in iudaeos tanquam ex repercussu resiliens poterit prodesse. Quod si casus ipsorum divitiae sunt mundi si quod illi imminuti et tanquam bonis suis spoliati sunt, id gentibus ad opulentiam cessit, quanto magis si ipsi quoque acceserint et ad exemplum gentium se conformaverint ut fidem Christi illarum exemplo provocati accipiant hoc gentes faciet gratiae apud Deum et meriti locupletiores.

13. ***Vobis enim dico gentibus***. Ex dictis optime intelligitur cohaerentia: que de tal manera honra su oficio en la honra y gloria que da a las gentes, ut ad emulationem eiusdem fidei accipiendae provocet iudaeos. Quos *carnem suam* appellat ut affectum amoris ostendat. Perpende energiam. Maiorem enim affectum exprimit ista vox mi carne quam gentiles mei, necessarii, cognati.

15. ***Si enim amissio illorum*** *etc,* id est si iudaei repussi et abiecti conciliationem mundo cum Deo occasionaliter attulerunt quid facient assumpti ad eam fidem et in Dei gratiam et benevolentiam reducti nonne videbuntur per vos o gentes quodam quasi miraculo ex mortuis iterum reddi viventes. Itaque assumptio eorum maiorem vobis gratiam apud Deum afferet et verae fidei potentiam agnoscetis.

16. ***Quod si delibatio*** *etc,* delibatio ad massam habet se sicut sicut primitiae ad acervum. Ait ergo Apostolus procurandam esse iudaeorum salutem et eum populum in honore habendum quia si eius gentis primitiae santae fuerunt idipsum de acervo sperandum est. et si radix sancta fuit non est ramorum

sanctitas desperanda y que será más..... si iudaei inserantur Ecclesiae quam fuit insitio oleastri in olivam, id est idololatrarum in arbore fidelium.
27. ***Et hoc illis a me testamentum*** seu pactum implebitur, tunc praestabo de meo adventu id quod pacis cor ***cum abstulero peccata eorum***.
28. ***Secundum Evangelium quidem inimici propter vos, secundum electionem auten carissimi propter patres.*** Loquitur ad gentes de populo israel quasi diceret el pueblo judaico conforme a la presente justicia es enemigo de Dios, pero mirando a la divina predestinación es muy amado. Ad eum fere modum quo de ipso Paulo dum persequebatur Ecclesiam possemus dicere que entonces conforme a la presente justicia era enemigo de Dios sed respiciendo ad divinam electionem per quam Deus decreverat facere illum vas electionis, proculdubio carissimus erat Deo.
Persistit ergo adhuc Apostolus in eo quod explicabat misterio, nimirum tantisper Deum repulisse plebem suam ut ex occasione incredulitatis iudaeorum locus daretur gentibus in Ecclesia, sed postea tandem occasionem populum Israel a sua caecitate liberandum et gratia Dei insigniter honestandum utpote quem Deus singulari quodam amore prosequatur propter Abraham, Isaac et Jacob. Quod ergo ait *secundum Evangelium sunt inimici* perinde est ac si diceret según lo que vemos que pasa en la predicación del Evangelio, scilicet de quien le rcibe y quien se endurece etc. (Tienelos Dios desecharlos porque vosotros entreis. Aliter alii, scilicet están enojados con Dios por veros a vosotros dentro, sed non tam ad rem).
29. ***Sine poenitantia enim sunt dona et vocatio Dei,*** quasi diceret Deus semel statuit populum suum ad gratiam evangelicam vocare et suae vocationis nunquam poenitet, id est non mutat consilium. Hinc patet sensus illius loci ad Hebraeos... et non invenit Esau poenitentiae locum quamvis cum lacrimis inquisisset eam, id est non invenit locum mutationis consilii apud patrem nec enim Esau poenitantiam agebat peccatorum sed petebat ut patrem poeniteret facti, ut patet Gn 27.
30, 31, 32, etc. ***propter incredulitatem eorum,*** id est occasione incredulitatis eorum et postea *in vestram misericordiam,* id est para vuestro bien, ut Deus vestri misereretur. Y todo vendrá a parar ut et ipsi misericordiam consequantur. Conclusit enim Deus omnia in incredulitatem. Vide similem locum Gal 3, et Adamum hic usque ad finem capitis. Et perpende quorsum pertineat exclamatio. Et hactenus quidem dogmatica tractavit. Deinceps vero ethica seu parenethica.

C.12

Exhortatur ad cultum Deo gratum, ad modestam singulorum in suo munere diligentiam, et ad dilectionem non simulatam, etiam inimicorum.

C.13

Monet christianos ut subdantur magistratibus et iterum hortatur ad dilectionem proximorum. Et deinde ad sancte vivendum et induendum Christum.

C.14

Pia quadam vafricie, ut suaviter repraehendat eorum ignorantiam qui adhuc superstitiose observabant legalia quasi aliud agens incipit exhortando provectiores ut non despiciant ignorantes et in eo insistit ut non abutantur libertate christiana ad contemptum vel scandalum proximi et quasi sedare volens disceptationes et vellicationes hac de re ortas, in id potissimum videtur incumbere ut non alii de aliis male iudicent, et ipse quidem omnium intentiones videtur boni consulere, sed tamen non obscure docet quid in ea quaestione sentiendum esset.

C.15

Praecipit ut nemo contentiose quaerat suam gloriam sed potius aedificationem in patientia et spe. Deinde precatur illis idem sapere atque ut iudaei et gentes in Ecclesia sibi invicem faveant. Repetit divinum consilium de honore iudaeorum et vocatione gentium quam testimoniis etiam allatis iterum confirmat. Et hactenus quidem ex hortatoria.

Deinde quae sequuntur familiaria sunt ab illis verbis *certus sum,* ubi ne videatur importunus monitor civili mitigatione excusat se quod liberius ad eos scribat atque adeo narrat gratiam sibi datam a Deo et quomodo ad illos desideret venire non ut doctor sed ut consolator et se tandem cito venturum pollicetur et illorum se commendat orationibus.

C.16

Commendat Phebem et salutat humanissime et officiosissime complures: admonetque ut ab iis caveant qui dissidiorum auctores sunt. Addit nomina multorum salutantium romanos. Et concludit praecando eis gratiam et Deo gloriam in saecula saeculorum. Amen.

Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 247-253

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Francisco Javier, San

LANGELLA, SIMONA, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria,* Editorial Católica, Madrid 2011, 327 págs. ISBN: 978-84-220-1541-3

El objetivo directo de este estudio es el concepto de ley y de derecho (*lex* y *ius*) en el pensamiento de Vitoria. Pero eso lleva a la autora, que es investigadora en Filosofía en la Universidad de Génova, a estudiar los escritos del dominico que enseñara en Salamanca y su aportación a la renovación de los estudios teológicos, Estas tres cuestiones ocupan los tres capítulos en que está dividida la obra.

Son bien conocidas de entre la *Relectiones* de Vitoria la *De indis* y *De iure belli*. Pero es menos conocido dónde se inspiró su autor para las propuestas que hizo en ellas sobre la consideración que había que tener de los habitantes de las tierras descubiertas y conquistadas al otro lado del Atlántico. Esto es lo que investiga Langella adentrándose en las clases que Vitoria impartió en Salamanca desde 1526 hasta su muerte en 1546. Y lo primero que hay que conocer respecto a esta actividad docente de Vitoria es el cambio que introdujo en la docencia de la teología en consonancia con lo que estaba sucediendo en Europa y que él había vivido de cerca durante sus estudios en París: el abandonar los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que había sido la base durante mucho tiempo de los profesores de teología, para sustituirlos por los de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. A esta cuestión se dedica el capítulo segundo.

Langella se detiene –ya en el capítulo tercero– sobre todo en la I^{a}-II^{ae}, que es donde Santo Tomás estudia los conceptos de ley y de ley natural. Eso le obliga a estudiar el debate abierto sobre la interpretación del pensamiento de Vitoria en este punto y a tomar postura en él. En efecto, para unos Vitoria se mantiene en la pura tradición tomista, tal como venía siendo explicado, y entiende el derecho en sentido de derecho natural objetivo; para otros, en cambio, Vitoria rompe con

esta interpretación e inaugura una comprensión del derecho como facultad, como derecho subjetivo, que es la que irá extendiéndose en el pensamiento moderno. Langella adopta una interpretación más matizada: pretende mostrar que Vitoria parte del concepto de derecho objetivo de Santo Tomás para mostrar cómo este contiene ya en germen los derechos subjetivos en el sentido moderno. No habría ruptura sino profundización. Y Vitoria habría llegado a esa conclusión, no por la vía de la pura elucubración de un intelectual encerrado en su cátedra, sino buscando respuesta a la cuestión que le preocupa: los problemas que se plantean con los indios de América. Se sabe que su respuesta no gustó a muchos, entre ellos al mismo emperador Carlos V, el cual, sin embargo, terminaría inspirando sus leyes en los puntos de vista del teólogo salmanticense.

El estudio se completa con tres extensos y elaborados apéndices. El primero es un completísimo "Estudio bibliográfico" (págs. 159-212). El segundo contiene una catalogación de los manuscritos consultados, con una breve descripción de cada uno (proceden de Madrid, El Escorial, Salamanca, Santander y Ciudad del Vaticano): son transcripciones de sus clases hechas por sus alumnos, ya que Vitoria no llegó a publicar nada de sus lecciones (págs. 213-271). El tercero reproduce el texto latino del comentario a las qq. 90-103 de la *Iª-IIae* de la *Summa*, la parte de la monumental obra tomista donde se estudian los conceptos relativos a la ley (págs. 273-318).

Ildefonso Camacho

Juan de Ávila, San

SAN JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales,* Editorial Católica, Madrid 2012, XLII+430 p. ISBN 978-84-220-1562-8.

La Editorial Católica nos ofrece dentro de la selección de su fondo editorial, una nueva edición popular de esta obra de San Juan de Ávila (1499-1569). Para quienes sigan las publicaciones de esta editorial, este volumen es una reimpresión mejorada y corregida de los publicados ya en la colección "Minor" nº 7 y "Fuera de colección" nº 47 de esta editorial. Con la escueta presentación del asturiano Jorge Juan Fernández Sangrador y la estimulante introducción de Juan Esquerda Bifet, quien además ha preparado la presente edición, la obra recoge una selección de los escritos sacerdotales de San Juan de Ávila con ocasión de su inminente declaración como Doctor de la Iglesia Universal anunciado recientemente por Benedicto XVI, el cual invita de esta manera a todos a volver la mirada hacia Juan de Ávila, especialmente quienes se preparan para el sacerdocio ministerial y los presbíteros a fin de que "perseverando en la misma fe de la que él fue maestro, modelen su corazón según los sentimientos de Jesucristo, el Buen Pastor…". El valor de los escritos de este gran maestro que fue y es San Juan de Ávila está no sólo en haber dejado reflejado en ellos el espíritu que fue conformando su vida y su fe, sino en haber sembrado de palabra y de obra, como bien se recoge en la presentación y la introducción, "la semilla de la sana doctrina y de una vida santa en otros grandes…" como Juan de Dios, Juan de Ribera, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Luis de Granada, Pedro Guerrero, Carlos Borromeo, Tomás de Villanueva, Francisco de Sales, Pedro de Alcántara, Alfonso María de Ligorio, entre otros. Sacerdote ejemplar del posconcilio, la vida de este gran hombre recorre unos años de honda problemática eclesial que las palabras "Trento" y "reforma" pueden resumir muy bien. Comprometido hasta el tuétano con la tarea de dicha reforma (que él primero aplicaba a sí mismo), todo su deseo estaba en

ser fiel a Dios siéndolo a su vez a las necesidades de la época y las consignas conciliares para paliar así las grandes carencias de entonces, sociales y educativas, sobre todo en lo concerniente a la formación del clero secular. Se decía de él que "el día daba a los prójimos; mas la noche, a imitación de Cristo, gastaba con Dios" (P. Granada). Un trato de intimidad y una imitación que le llevó a vivir modestamente, sin buscar dignidades ni puestos elevados, predicando con el ejemplo desde un amor entrañable a la humanidad de Cristo. Amor acrisolado por las contrariedades, las dificultades e incomprensiones, sufriendo por Él incluso cárcel por un proceso abierto por la Inquisición de Sevilla y del que salió absuelto. Un tiempo este sin embargo en el que, dicho sea de paso, él admite haber aprendido más en unos días que en años de estudios, siguiendo el hilo de las sorpresas que al Señor de gusta "gastar" con los suyos. Precisamente en esos duros momentos es donde aprende y vive interiormente el desposorio de la Iglesia con Cristo crucificado; en definitiva, su sentido de Iglesia que siempre tendrá presente: vivir como el pastor olvidado de sí mismo para preocuparse por los demás**.** El selecto volumen que aquí se comenta pretende ofrecer un compendio de la doctrina y de la obra sacerdotal de Juan de Ávila, pudiéndose sintetizar ésta en su triple ministerio o "servicio" como predicador, maestro de oración y vida interior, y como mediador. Un modelo para todos de hombre que se mira en el único Logos o "Modelo" de su corazón. La presente obra se estructura en cinco partes. La primera aborda los escritos de reforma (los Memoriales para el Concilio de Trento y las Advertencias al Concilio de Toledo), con un discurso claro, exquisitamente documentado y, sobre todo, con aquella humildad y sentido de Iglesia tan suyos, proponiendo soluciones valientes, positivas, constructivas, según la propia experiencia. La segunda parte se atreve con las exposiciones sistemáticas sobre el sacerdocio (Tratado del amor de Dios y Tratado sobre el sacerdocio), fiel reflejo de las líneas directrices que marcaron la escuela que Juan creó y el grupo sacerdotal "avilista" formado en torno a él, de indiscutible afinidad con el modo de hacer y "respirar" de la Compañía de Jesús y de su fundador, a la cual encauzó muchos de sus integrantes sin poder él mismo hacerlo finalmente. La tercera parte nos acerca a la predicación sobre el sacerdocio (pláticas sacerdotales y homilías de tema sacerdotal), la cual sorprendía por su tono sencillo, vigoroso con los poderosos, de teología clara y vital, escriturística. La cuarta parte nos trae su epistolario sacerdotal, unas cartas de estilo vibrante, con doctrina sólida, sin frases huecas, como quien está "templado" para decir aquello. El libro acaba con unos "guiones para la exposición de temas sacerdotales", elaborados por el ya fallecido sacerdote abulense Baldomero Jiménez Duque. Podemos disfrutar por tanto de una obra estimulante, accesible a todos, que nos permite acercarnos a otra de las grandes riquezas de nuestra tradición cristiana en la persona y la obra de San Juan de Ávila, "doctor" sin duda hace tiempo ya en lo que a amor a Dios y a su Iglesia se refiere.

Magdalena Peña

Luis de León, Fray

Fray Luis de León, *Opera. Tomo XIV: Tratado sobre la Religión [Tractatus de Religione],* Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial 2012, LXI+470 p. ISBN 978-84-86161-89-7.

Dentro de la excelente edición de las obras completas de Fray Luis de León, nos llega esta pubicación, modélica como las anteriores, del *Tratado sobre la*

Religión del mismo autor. El volumen se abre con una introducción general en la que se analiza en primer lugar la diferencia convencional entre lección y lectura académicas, completada con las *quaestiones variae* y las *quaestiones theologicae* tal y como aparecen en las obras de Fray Luis. La presentación continúa describiendo el contexto salmantino de las cátedras teológicas y los estatutos de la universidad. Se habla de las cátedras y las catedrillas de teología y artes, anteriores al siglo XVI. Seguidamente se nos informa sobre el itinerario seguido por el códice teológico desde Salamanca a la Berkeley University, para el que fue de ayuda orientativa la biblioteca ducal de Fernán Núñez. El propio códice es examinado externa e internamente, fijándose en su apografía, cronología, descripción externa e interna. Por último se justifica la adjudicación del *Tratado sobre la Religión* a Fray Luis de León, aportando todas las pruebas críticas necesarias para ello. A continuación se transcribe el texto latino con su traducción correspondiente, acompañada y enriquecida a lo largo de todo el texto con abundantes notas a pie de página. El volumen se completa con un anexo dedicado al *Comentario al salmo XXI*. En este anexo se incluye una introducción al texto, el propio texto latino y el castellano en prosa, a los que se une el texto romanceado en verso de octavas reales aliradas. Los índices bíblico, onomástico y analítico rematan la utilidad de un volumen dedicado a una de las personalidades más relevantes del Siglo de Oro español.

T. Parra

Pedro de Alcántara, San

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de la Oración y Meditación,* Editorial Católica, Madrid 2012, XXIX+96 p. ISBN 978-84-220-1568-0.

Siguiendo la línea de la Editorial Católica en su colección "Clásicos de Espiritualidad", que pretende hacer llegar al gran público los escritos más significativos de aquellas personas que, por su experiencia interior, se han constituido en puntos de referencia en el camino de encuentro con Dios, ahora aquélla nos presenta la "huella" dejada por San Pedro de Alcántara (1499-1562) a través de una obra clásica como es su "Tratado de la oración y meditación". Se inicia con una carta inicial a D. Rodrigo de Chaves a quien, como fruto del magisterio espiritual del fraile, le dedica el tratado. En ella éste justifica la obra ante los reiterados ruegos de aquél para escribir "alguna cosa de oración breve y compendiosa y con claridad cuyo provecho fuese más común, pues siendo de pequeño volumen y precio aprovecharía a los pobres que no tienen tanta posibilidad para libros más costosos. Y, escribiéndose con más claridad, aprovechara a los simples que no tienen tanto caudal de entendimiento". Es por ello que este tratado se dirige ante todo a quienes se inician en la oración "para introducir a los nuevos y principiantes en este camino (a los cuales conviene dar el manjar como digesto y masticado)". Para ello y dejando él claro que en esta materia el principal maestro es el Espíritu Santo, se ayuda estructurando la obra en dos partes. La primera habla sobre la oración y meditación en doce capítulos: frutos, recomendación de catorce meditaciones sobre los misterios de la fe y, sobre todo sobre el misterio de la Pasión, muerte y resurrección de Jesús, modo de orar y meditar, y ocho avisos o asuntos a tener en cuenta en esta materia. La segunda parte habla sobre la devoción en cinco capítulos: qué es, cosas que la favorecen e impiden, tentaciones y dificultades más comunes en la oración (con nueve "avisos") así como sus remedios, y otros ocho avisos

finales "para los que se dan a la oración". Interesante también la aportación ofrecida por esta edición crítica preparada por la filóloga Raquel E. López Ruano, señalada ya brevemente por quienes dirigieron su tesis, en el prólogo del libro. En la introducción esta investigadora expone el problema aún vigente de la autoría de la obra al no conservarse el manuscrito original, existir varias ediciones y haber dos obras muy semejantes en cuanto a contenido y disposición del texto, con fechas similares pero de distintos autores: el "Tratado de la oración y meditación" de San Pedro de Alcántara, y el "Libro de la oración", de fray Luis de Granada. De aquí se derivaba la hipótesis de que el Tratado es un genial resumen o compendio que el alcantarino hizo de la obra de fray Luis de Granada, más densa. Por ello el Tratado se sigue considerando como una verdadera joya de la literatura religiosa y de la Espiritualidad del prolífico Siglo de Oro, al condensar la experiencia y la sabiduría de un santo como el franciscano menor fray Pedro de Alcántara y de un maestro de la vida espiritual como es el dominico fray Luis de Granada. La presente edición crítica se basa en la edición de Medina del Campo de 1587. Al ser la edición más antigua de las estudiadas y por ser reedición de la versión perdida de Medina de 1565, la adscripción de la obra sería a San Pedro de Alcántara, por ser el autor que aparece en ella. Esto es, entre otras, lo que el estudio de Raquel E. López viene a demostrar, con un abordaje desde la ecdótica (es decir, desde una crítica textual que busca ser lo más fiel posible a la edición original o a la voluntad del autor, eliminando errores de transcripción). En base a esta especie de "arqueología del texto", en esta edición crítica se han actualizado grafías del Tratado para difundir dicho texto y acercarlo a los lectores del S.XXI, conservando acentos, puntuación, citas textuales y, a veces, términos arcaicos para no desvirtuar el lenguaje y respetar expresiones genuinas del S.XVI. El lenguaje místico en la obra, como suele ocurrir entre quienes viven esto, usa un vocabulario propio de la unión amorosa ante la dificultad para expresar lo inexpresable. Se sabe que fray Pedro, fiel a su tiempo, revaloriza una mística afectiva y una espiritualidad ofrecida a todos sin distinción, vivida desde la experiencia interior y personal de unión con Dios por amor, en línea con la espiritualidad del "poverello" de Asís y con el humanismo naciente de la época. Hombre de experiencia por tanto, que gustaba de predicar con el ejemplo por el servicio gratuito y la disponibilidad a los demás, la humildad amorosa y la pobreza radical (como se sabe, la propia Santa Teresa lo describe pareciendo estar "hecho de raíces de árboles" por su delgadez extrema). Es esta honda raigambre cristiana la que le hace precisamente templar su intimidad con el Señor para no caer en el llamado "quietismo" y poder ayudar a otros a avanzar en su camino espiritual con el atractivo que su propia vida infundía y sigue infundiendo hoy, como podremos comprobar con la lectura de este jugoso libro.

Magdalena Peña

Tomás de Villanueva, Santo

Santo Tomás de Villanueva, *Obras completas, Vol. III: Conciones (99-159). Tiempo de Cuaresma, Pasión, Semana Santa,* BAC, Madrid 2011, X+883 p. ISBN 978-84-220-1550-5.

Estamos ante la primera edición crítica bilingüe de la obra literaria de santo Tomás de Villanueva, que vivió entre los años 1482 y 1555. Esta edición ha sido motivada en primer lugar por la dificultad de acceso a la obra del santo,

conservada sólo en ediciones del siglo XIX. Además la casi totalidad de sus sermones no disponían de una traducción al castellano, lo que dificultaba seriamente su conocimiento por parte de toda clase de personas, tanto religiosas como seglares. La personalidad de santo Tomás de Villanueva justifica de sobra el que sea dado a conocer a los fieles, ya que estamos ante un hombre de Dios, santo, sabio y clarividente, que se expresó con un tipo de elocuencia mesurada y siempre concorde con la fe genuina de la Iglesia. Especialmente interesados en esta edición han sido todas las personas pertenecientes al ámbito de la Orden de San Agustín, así como la archidiócesis de Valencia que gobernó como pastor. En ambos círculos se tiene la esperanza fundada de que esta edición contribuya a que sea honrado con el título de Doctor de la Iglesia Universal. Este volumen III contiene los sermones correspondientes a los tiempos litúrgicos de Cuaresma, Pasión y Semana Santa. Para todo lo demás que se pueda decir es necesario ir leyendo pausadamente cada uno de los sermones. Pero, como muestras, al principio de ellos los editores han seleccionado tres textos (correspondientes a los sermones 106 y 131), en los que santo Tomás de Villanueva denuncia que "a la Iglesia por acá se la mira con desprecio y se está contaminando". Y añade que teme que Dios se lleve la religión a América y se la quite a España. Considera que en las iglesias de España hay contratos injustos y eso llevará a que Dios ponga «patas arriba sus mesas» rescindiendo sus contratos injustos. Todo un modelo de autocrítica a la luz de Dios que, como muy bien señalan los autores, podría valer muy bien para nuestros días.

M. Gutiérrez

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas IV Conciones (160-192). Tiempo de Pascua y Pentecostés,* Editorial Católica, Madrid 2012, IX+665 p. ISBN 978-84-220-1564-2.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas V Conciones (193-227). Domingos después de Pentecostés,* Editorial Católica, Madrid 2012, IX+539 p. ISBN 978-84-220-1575-8.

De nuevo la Editorial Católica, en su colección Maior, y bajo la ya consabida y sugerente finalidad de dar a conocer a todos sin excepción lo mejor de las fuentes del cristianismo, nos ofrece el cuarto y quinto volumen (de los diez programados) de la Edición bilingüe y crítica de las Conciones o sermones y otros escritos del ilustre y apreciado agustino Santo Tomás de Villanueva. Una dura y fascinante tarea realizada por un equipo de agustinos de España, con la intención de ofrecer una versión en español (ya que la gran mayoría de sus sermones han sido publicados en latín) que facilite el acceso a todos de una obra que resulta ser la digna y particular expresión, a través de la palabra dada por la predicación, "de un hombre de Dios, santo, sabio y clarividente", como se comenta con acierto en la contraportada de cada uno de los volúmenes que conforman la obra. No se oculta además el hondo deseo por parte del ámbito agustiniano y de la archidiócesis de Valencia –a la que aquél sirvió-, de que el acceso a este magisterio posibilite poder dar el reconocimiento de doctor de la Iglesia a Santo Tomás de Villanueva. Reconocimiento que, como suele ocurrir en los grandes corazones tocados por Dios, viene avalado por la propia vida de este buen hombre. Prior conventual, visitador general y prior provincial de las Provincias de Andalucía y Castilla, profesor de universidad, consejero y confesor de Carlos I de España, arzobispo de Valencia, escritor, pero fraile de

principio a fin, sin dejar nunca su sotana de fraile, viviendo con gran austeridad personal aun en el Palacio Arzobispal. Llamado también el "santo limosnero" llevado por su gran compasión por las miserias humanas cuya atención priorizaba, aunque procuraba ir más allá atajando, en lo que podía, aquello que las producía. Frente a la tormenta creada por la reforma Protestante, él aplicaba la propia, desde un trato intimo y amoroso con Dios, siendo un buen Pastor en su atención a todos, visitando parroquias, depurando al clero ganándolos con el ejemplo y el amor, y con una predicación de la que estas páginas son testigo. El cuarto volumen de estas obras completas, abarca las conciones comprendidas entre la 160 y la 192 (en latín y en castellano, tratados de forma paralela en sus páginas), continuándose en el quinto volumen con la 193 hasta la 227 (del total de 454 conciones que se registran en esta edición). Las del cuarto refieren al tiempo de Pascua y Pentecostés y las del quinto a los domingos después de Pentecostés. En todas ellas se nos asoman los numerosos dones de los que fue dotado este gran fraile agustino, dejándonos una biografía donde el deseo de hacer la voluntad de Dios tiene, no sólo la primera y última palabra sino la razón de sentido de todo su obrar. Es este deseo lo que hace ejemplar su vida y su obra para todos nosotros, así como la hermosa huella que tal actitud vital y espiritual dejó impresa en la historia, algo muy útil sobre todo para esta Europa tan desapasionada y desorientada, al menos en lo que a sus raíces cristianas y, por ende, espirituales, se refiere. Con la filosofía y teología propias de la época, podemos advertir en la lectura de estos sermones un agraciado estilo claro, directamente práctico (como el espíritu de nuestro protagonista), sencillo y al mismo tiempo preciso, con el suave aliño nada vano de una gran erudición patrística y escriturística sin sacrificar por ello la cercanía de la palabra al pueblo en general. Palabras encendidas, impetuosas, vehementes, sin doblez, no ofensivas ni arrogantes, iluminadoras, llevadas, como el propio fray Tomás, del fervor de la verdadera piedad y de humanidad. Merece la pena por tanto seguir el hilo de esta edición crítica, cuyos volúmenes, cuarto y quinto, se nos presentan ahora.

F. Prieto

Historia de la Iglesia

Aranda Doncel, J., *Cosme Muñoz (1573-1636). Una vida entregada a la causa de Dios,* Congregación de las Hijas del Patrocinio de María, Córdoba 2012, 750 p. ISBN 978-84-88423-81-0.

Se trata de la biografía de Cosme Muñoz, un personaje relevante de la Córdoba del s. XVII por su amplia labor social y promotora de la mujer, que es una de las raíces de las Hijas del Patrocinio de María. Su autor es el acreditado historiador cordobés Juan Aranda Doncel, quien, con más de 40 libros, añade ahora una pieza clave a su puzle de la historia cordobesa, con el rigor y maestría a los que nos tiene acostumbrados. Se estructura en 13 capítulos y un índice onomástico y topográfico, donde destacan las siglas identificativas de religiosos, como "SJ". El conjunto está precedido de una presentación de la superiora general de las Hijas del Patrocinio de María, y una introducción del autor.

Cosme Muñoz nació en Villar del Río (Soria) en 1573, en una familia acomodada, y en ese contexto geográfico e histórico transcurrió su niñez y adolescencia (capítulo 1). Con 16 años se trasladó a Málaga donde, después de ser soldado en la armada real durante 4 años, trabajó de escribiente. Fue a dar

gracias a la Virgen de la Victoria, a cuya intercesión atribuyó su curación, y un sermón le produjo una gran transformación interior que le hizo ir a Córdoba para ser lego franciscano, decisión que cambió por estudiar en el colegio jesuita de Santa Catalina y prepararse para el sacerdocio diocesano, tras un discernimiento vocacional con el jesuita Miguel Pérez (cap. 2-4). Le impresionaron los efectos de la pobreza y orfandad en las jóvenes cordobesas (cap. 5) y asumió la administración de la casa de niñas huérfanas Nuestra Señora de la Piedad, al morir su iniciadora, Isabel de la Cruz (1609). Construyó la iglesia, amplió las instalaciones, redactó directrices e implantó su novedoso proyecto educativo a favor de la mujer: transforma el recogimiento en una institución educativa donde aprender a leer, escribir, catecismo, labores manuales y otras destrezas, acción preventiva que completa con la entrega de dotes en el momento de elegir estado a los 18 años (cap. 6). Desde esta institución irradia su influencia espiritual y pastoral a la ciudad de Córdoba (cap. 7). Indicadores de la admiración de la ciudad al virtuoso presbítero son los apadrinamientos, limosnas testamentarias, donaciones y mandas de misas (cap. 8) que permiten el sostenimiento del colegio (cap. 9), que se completan con el turbulento proceso de la herencia del obispo fray Diego de Mardones (1624) que lo obligó a apelar a la chancillería de Granada (cap. 10). Su vida y obra merecieron el reconocimiento del obispo, clero, religiosos, nobles y otros grupos sociales (cap. 11) y se evidenció aún más en su muerte el 3.12.1636 y entierro multitudinario (cap. 12). Luis de Mercado y Solís, a quien nuestro autor saca del anonimato histórico, lo consagró para la posteridad con su "Tratado apologético de la vida y virtudes del … P. Cosme Muñoz…", en sus dos ediciones, 1654 y 1719 (cap. 13).

El autor ha realizado un completo barrido documental en un total de 34 archivos (especialmente protocolos notariales y libros parroquiales) y en fuentes impresas, y ha utilizado una amplia bibliografía especializada. Contiene abundantes trascripciones de documentos originales y de la obra de Luis de Mercado que, para una mayor claridad deberían ir en cursiva y sangradas. El conjunto se completa con interesantes ilustraciones en blanco y negro, que lucirían más en color.

Rebasa los límites de la biografía para estudiar la estructura urbana, demografía, actividades económicas, grupos sociales e instituciones educativas, en continuos y sabrosos excursos sobre los temas, lugares y personas que surgen (como el colegio Santa Catalina, seminario de la Asunción, seminario San Pelagio), y multitud de reseñas biográficas. El investigador agradece tanto acopio de datos originales de primera mano, aunque a veces el frondoso bosque pueda tapar al árbol principal.

Wenceslao Soto

ARELLANO, I. – MATA INDURÁIN, C. (ED.), *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de un navarro ilustrado en América,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 525 p. ISBN 978-84-235-3305-3.

El obispo Martínez Compañón es objeto, en este volumen, de un conjunto de estudios relacionados con su persona, desde distintas perspectivas temáticas y con enfoques metodológicos variados. En la primera sección se abordan cuestiones relacionadas con los aspectos biográficos y la semblanza general del personaje. En la segunda se estudian su labor pastoral y reformista, especialmente en la diócesis peruana de Trujillo, que recorrió por completo en una visita pastoral que se ha hecho célebre por sus consecuencias tanto pastorales como culturales y científicas. En el tercer apartado se incluyen sus aportaciones al ámbito de

las ciencias y las artes: música y folklore, botánica y medicina, flora y fauna, lingüística e historia, a todo lo cual se añade un panorama de la literatura erudita e ilustrada cultivada por otros navarros contemporáneos suyos. En el contenido de este volumen podemos encontrar trabajos ya publicados anteriormente, pero que se han incluido aquí para dar una visión más completa del personaje y de su entorno. Martínez Compañón llevó a cabo una labor realmente ingente. Fundó 20 pueblos; creó 54 escuelas, dedicadas preferentemente a la educación indígena; levantó 6 seminarios y 39 iglesias, además de reparar otras 21; construyó 180 leguas de caminos nuevos, a los que sumó 3 acequias para regadío; fomentó la agricultura del cacao y del lino; realizó plantaciones de árboles para proteger la riqueza natural y paisajística de las regiones que estaban incluidas en su diócesis. El principal legado que dejó a la posteridad es el llamado Códice Trujillo de Perú, que es un trabajo con más de 1400 ilustraciones, que fue realizando mientras visitaba toda su amplia diócesis y que describe la vida colonial del Perú de finales del siglo XVIII, así como su realidad natural y sociocultural. Este códice incluye mapas, dibujos sobre costumbres, vestimentas, flora, fauna, arqueología y labores agrícolas. Lo que constituye una auténtica novedad es el haber transcrito a partituras piezas musicales de tradición popular que en aquel tiempo no se escribían. Sólo este aspecto constituye una de las aportaciones más valiosas a la historia de la música latinoamericana. También nos muestra este conjunto de trabajos la condición humana de muchos de los navarros que emigraron al Nuevo Mundo, con cualidades como el trabajo constante, la fiabilidad, la honradez en los negocios, la capacidad de ahorro o la ausencia de espíritu de lujo. En conjunto una gran aportación a la historia de España y de la iglesia española, con numerosas ramificaciones que enriquecen notablemente la historiografía de la época.

A. Navas

Burns, J. H. – Izbicki, Th. (Ed.), *Conciliarism and papalism,* Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1997, XXXIII+315 p. ISBN 0-521-47674-7.

Esta edición de 1997 es de una gran utilidad, como puede deducirse por el título del propio estudio, para imbuirse seriamente de la problemática planteada entre el conciliarismo y el papalismo en el ámbito de la Eclesiología, partiendo del impulso recibido por esta polémica durante el siglo XV y aprovechando cuatro textos de comienzos del siglo XVI, correspondientes a Tomás de Vío Cayetano, Jacques Almain y John Mair. Como es natural hay toda una colección de razones de fondo, que pueden llevar a una u otra conclusión, dependiendo del punto de vista desde el que partan. Quienes consideran a la Iglesia una sociedad semejante en todo a la sociedad civil, apelan sobre todo a la representatividad, con lo que el concilio sería la suprema instancia a la que acogerse en punto a autoridad frente a un poder absoluta presuntamente abusivo, mientras que quienes consideran que la Iglesia no es en todo semejante a la sociedad civil, sino que tiene una estructura de gobierno adjudicada por Cristo, en la cual el papa tiene un papel absolutamente diverso como autoridad última para la comunidad, se inclinan por no aceptar en ningún modo que el concilio pueda constituirse en autoridad suprema por encima de la propia autoridad pontificia. De estos estudios se deduce con claridad que los unos miran más a los derechos de los miembros de la Iglesia, que deberían ser respetados por la jerarquía, en concreto por el papa, mientras que los otros miran a ser fieles al mandato de Cristo que puso a Pedro al frente de su rebaño para cuidarlo,

confiando en que los inconvenientes que pudieran derivarse de esta manera de enfocar la autoridad del papa, serían corregidos por la providencia divina, dejando como única excepción el caso de un papa que cayera en herejía, caso en el que perdería por ello mismo la autoridad que le hubiera sido confiada por Cristo. Un estudio como éste ayuda también enormemente a comprender la problemática suscitada por los protestantes a propósito de este asunto, y que acabará siendo uno de los motores más evidentes de la división interna de la Iglesia durante el siglo XVI. Los editores nos avisan de que, a la hora de traducir los textos latinos al inglés, han tenido que optar entre la literalidad (que los habría hecho prácticamente incomprensibles) y la traducción según el sentido, con lo que se habrían perdido elementos fundamentales de los diversos conceptos teológicos que sólo la literalidad podría proporcionar. Por eso han procurado traducir conforme al sentido, pero con la incorporación de notas que ayuden a que no se extravíe el lector en el decurso de los argumentos en pro o en contra de cada una de las dos posturas sobre la autoridad suprema en la Iglesia.

A. Navas

GAY, J.-P., *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705),* Ashgate, Farhnam (Surrey, England) 2012, VIII + 323 p. ISBN 978-1-4094-3853-3.

Estudiando la casuística moral en el siglo XVII en Francia, el autor se encontró con la crisis provocada en el seno de la Compañía de Jesús, por la oposición de su general, el P. Tirso González, a las tesis del probabilismo, seguidas universalmente en la Compañía. Al autor le llamaron la atención tanto la amplitud y la fuerza con que se resistió en la Compañía a estos intentos de su general, cuanto las sorprendentes formas de resistencia que se dieron en torno a este problema. En este estudio intenta seguir el impacto de la crisis en el conjunto de la Compañía de Jesús. Una fecha clave es el año de 1656, en que el Capítulo General de los Dominicos decidió romper con el probabilismo. Por ese mismo tiempo la Compañía de Jesús estaba tan identificada con los planteamientos del probabilismo que cualquier ataque contra esta doctrina se consideraba de hecho como un ataque contra la Compañía de Jesús. Esta crisis no se mantuvo exclusivamente en el campo de la teología, sino que saltó también a la esfera política, tanto dentro como fuera de la orden. En este estudio se pretende analizar conjuntamente estas dos crisis con vistas a explorar la conflictividad y las identidades y posiciones conflictivas en el seno de la Compañía de Jesús a finales del siglo XVII, con la convicción de que pueden ayudar a explicar adecuadamente la evolución posterior de ambas crisis. Además de lo dicho, hay una serie de aspectos que deberían conectarse entre sí, dada su mutua influencia, como son el galicanismo, la forma de ejercer el gobierno en la propia Compañía de Jesús, las relaciones de ésta con la Santa Sede y con el resto de los estados europeos. Respecto al gobierno interno de la Compañía de Jesús, se analiza lo que opinan historiadores alemanes e italianos sobre lo que ellos denominan como «confesionalización». A la conflictividad dentro de la orden se suma la que tienen los jesuitas con otros grupos e instituciones religiosas en el marco del catolicismo tridentino. Entre esas crisis sobresale la controversia De auxiliis a propósito de la armonización entre la acción de la gracia divina y el libre albedrío. Pero en la crisis del generalato del P. Tirso González hay elementos que la diferencian de las anteriores: la conexión con una política

europea más amplia que la anterior, con la inclusión de la colaboración religiosa al nacimiento de las conciencias nacionales; también la tensión entre la vocación universal de la Compañía de Jesús y la conciencia nacional tan acentuada en este tiempo; la radicalización del galicanismo en tiempos de Luis XIV, al igual que la forma de entenderse la política católica tal y como se hacía en España. En este tiempo la eclesiología tiende a ser seriamente política. Se constata que las ideas e instituciones pudieron haber variado poco, pero su significación social había variado mucho más. Grandes controversias se dieron a lo largo del siglo XIX, sobre todo por parte de algunos dominicos que se apoyaban en el P. Tirso González para condenar una vez más el probabilismo como inmoral. Sin embargo el Concilio Vaticano II tuvo, entre otros efectos, el de hacer cada vez menos relevante la figura del P. Tirso González, pues la renovación de la moral después del concilio acabó convirtiendo en obsoleta la figura del controvertido general de los jesuitas. En este estudio el autor pretende explorar los contextos teológicos, religiosos y políticos que ayuden a comprender tanto las acciones como la teología de Tirso González. En el marco de toda esta problemática aparece claramente la realidad de que la casuística moral fue utilizada por la Iglesia Católica como un instrumento para enfrentarse a las exigencias crecientes de los estados en el terreno religioso. La documentación utilizada proviene en su mayor parte de la Curia Romana de la Compañía de Jesús y de manuscritos de la Biblioteca Casanatense. De todas maneras hay que advertir que se conservan más documentos referentes a la posición de Tirso González que a la de los asistentes de la Compañía que se oponían a sus planteamientos. Tampoco hay que olvidar que para Tirso González la Francia de su época tenía un peso considerable en los asuntos religiosos, tanto dentro de la Compañía de Jesús como en el resto de la Iglesia. El autor de este estudio reconoce que ha consultado pocas fuentes españolas por falta de tiempo y de financiación. Por ello intuye que la relación de González con el contexto español seguramente es más importante de lo que aparece en este libro, ya que fue acusado con frecuencia de peculiaridades españolas y de compartir el ideal imperial español. Pero, al mismo tiempo, su relación con los jesuitas españoles es compleja. Tuvo oposición en España cuando fue nombrado profesor por el rey de España y experimentó oposición a su estilo y teología también en su propio país. El autor espera que la ampliación de las investigaciones al campo español no contradigan en exceso las conclusiones de este estudio.

A. Navas

Hepp, Alexander, *Maria vom blut. Ein verletztes Gnadenbild aus Italien verbreitet sic in Mitteleuropa,* Fe-Medienverlag, Kißlegg 22011, 447 p. 978-3-86357-010-1.

Las páginas de este libro están dedicadas a las peripecias que afectaron a un cuadro italiano que, procedente de Italia, alcanzó más adelante un gran éxito de devoción en centroeuropa, concretamente en las localidades de Klattau (en Bohemia) y Bergatreute (en la Alta Suabia). Inicialmente la imagen era un fresco pintado en la fachada de la iglesia de San Mauricio, en la localidad alpina italiana de Re, que empezó a sangrar como consecuencia de una pedrada intencionada. Según los testimonios de la época, en aquel momento estuvo sangrando durante casi un mes y todavía hoy es visible el rastro de la sangre, que brota de la frente de María, que está sentada y tiene a su Hijo sobre su rodilla izquierda. La imagen fue copiada por deshollinadores y a través de ellos llevada hasta centroeuropa.

Precisamente en la localidad de Klattau se produjo una nueva efusión de sangre en 1685. Aunque en realidad el título que correspondería a la imagen sería la de «Sede de la Sabiduría», como puede comprobarse por la leyenda que hay sobre las rodillas de María, es conocida la imagen como Maria vom Blut (María de la Sangre), por el reguero que cae desde la frente de la Virgen hasta las nubes sobre las que se asienta Ella con su Niño. El autor está profundamente interesado por el fenómeno de las peregrinaciones pues, además de la imagen que nos ocupa, lo han atraído otros fenómenos de peregrinación como Santiago de Compostela (con el sepulcro del apóstol Santiago el Mayor), Weingarten (con la gran procesión con la reliquia de la sangre derramada por Cristo en el Calvario) o la capilla del Sudario (o Sábana Santa) en la ciudad de Turín. Analiza los orígenes y la historia de la imagen ya en la localidad italiana de Re. Pasa después a todo lo sucedido en Klattau y termina en Bergatrau, en donde se conserva el cuadro rodeado de la veneración de los fieles. Tampoco se deja de lado el título real del cuadro, cuya leyenda dice: In gremio matris sedet sapientia patris (En el seno de la madre está sentada la sabiduría del Padre). La presentación es exquisita, con una gran cantidad de reproducciones relacionadas con el motivo central del milagro de la imagen que derramó sangre.

A. Navas

MARYKS, R. A., *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews,* Brill, Leiden 2010, 281 pp., ISBN 978- 9904-1781-3.

El subtítulo del libro, "La ascendencia judía de algunos jesuitas y las leyes de pureza de sangre en la temprana (early) Compañía de Jesús", refleja mejor su contenido. El punto de partida del estudio es el contexto histórico de la discriminación de la pureza de sangre en España (1391-1547). En un segundo capítulo, se estudia la política inicial de los jesuitas en favor de los conversos, que tiene sus bases en la espiritualidad de San Ignacio, al que titula el autor, apoyándose en Henry Kamen, como un "profundo semita espiritual"; la oposición de Jerónimo Nadal a la legislación sobre la pureza de sangre; el significado de la elección de Lainez como sucesor de Ignacio, con el apoyo de Nadal y Polanco y las resistencias tanto de la corte española como de otros jesuitas; y la gran deferencia de Francisco de Borja respecto de los conversos. También la primera congregación general, tras la muerte de Ignacio, preservó esta actitud positiva. El cambio discriminatorio se produjo desde 1573 a 1593, capítulo tercero, con un lobby anticonversos italo-portugués en la Congregación General tercera. En este nuevo contexto hay que encuadrar la postura de Mercuriano, que exigía limpiar la casa de conversos; la revuelta de los memorialistas, especialmente Benedetto Palmio; y las medidas discriminatorias de Acquaviva. Esta nuevo clima generó una controversia interna y la formación de un grupo opositor a la discriminación por motivos de sangre de 1576 a 1608, capítulo cuarto, con personalidades importantes como Antonio Possevino, Diego de Guzmán, Ribadeneyra, Girón de Alarcón y Juan de Mariana. En el quinto y último capítulo se sintetizan y amplian las conclusiones de la investigación, muchas de las cuales se plantean ya en la introducción. El autor se apoya en un trabajo publiado en 2008 sobre los linajes de cristianos, judíos y musulmanes en la península ibérica. El trabajo se completa con apendices sobre el memorial de Palmio y el pronunciamiento del papa Nicolás V, "Enemigo del género humano" de 1449. Una bibliografía final y un índice de autores y temáticos completan la investigación.

El estudio muestra la importancia, tanto numérica como de liderazgo, de muchos jesuitas de ascendencia judía, cuyas familias dieron apoyo financiero a la naciente Compañía, así como protección en la corte real española. Especial interés tiene el análisis de las controversias internas de la Orden, las cuales habría que vincular, más de lo que hace el autor, a la oposición entre los españoles y los extranjeros disconformes con la preponderancia hispana en los primeros decenios de la Compañía de Jesús. La corriente anti-conversos jugó también un papel decisivo, para que no fuera elegido Polanco como General, tras la muerte de Francisco de Borja. También habría que profundizar en el contexto político de estas luchas, sobre todo desde la perspectiva de las tensiones entre Felipe II y el papado, y las del papa Paulo IV, posicionado contra judíos y conversos, y el grupo vinculado al liderazgo de Ignacio de Loyola. El autor resalta que los primeros jesuitas asumieron una postura contraria a la que predominaba en España y en el catolicismo de la época. Dado el papel importante que jugaron los sefarditas expulsados en la pujanza económica y política de Holanda, antes y después de su independencia, habría que estudiar sus correspondencias y paralelismos con la fuerza y creatividad de los jesuitas en el siglo XVI. En resumen, una investigación rica y sugerente, que necesita ser completada e integrada en la historia inicial de la Compañia de Jesús.

Juan A. Estrada

McCoog, Th., S.J., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building the Faith of Saint Peter upon the King of Spain´s Monarchy,* Ashgate – Institutum Historicum Societatis Iesu, Surrey – Burlington – Rome 2011, XIV+467 p. ISBN 978-1-4094-3772-7.

Conviene empezar por subrayar que los responsables de esta serie de estudios históricos se interesan en este caso por la Iglesia Tradicional, o Iglesia Católica, no en el sentido de su importancia o trascendencia respecto al mundo sobrenatural, sino como manifestación enormemente amplia de una forma de ser religiosa que ha perdurado a pesar de las crisis históricas. Más que insistir en la discontinuidad de los acontecimientos (como ha hecho con frecuencia la historia en el pasado) se trata de subrayar precisamente los nexos de continuidad, trabajando con la mayor aplicación posible de un modo interdisciplinar, comparativo y mundial, al mismo tiempo que no confesional. En el pasado las opiniones católicas en Gran Bretaña fueron consideradas exclusivamente como voces confesionales, mientras en nuestros días esas opiniones están consideradas como portadoras de perspectivas importantes respecto a la sociedad isabelina. El período de la misión inglesa de los jesuitas, que es objeto de este estudio, muestra cómo se produjeron conflictos en el interior del catolicismo inglés, al mismo tiempo que experimentaban serios conflictos con la corona. Se trata de presentar la situación en la que se encontraban Irlanda, Escocia y el continente, para poder enjuiciar adecuadamente los acontecimientos que se produjeron en Inglaterra. En este marco se podrán contextualizar con precisión las ambiciones, métodos y resultados de la misión inglesa de los jesuitas. Inglaterra se sentía amenazada no solamente por la potencia militar de España, sino también por cualquier tipo de ayuda pudiera prestar el rey Felipe II a los condes católicos, a Jacobo VI de Escocia, a los poderosos nobles de Irlanda o a los católicos ingleses de las islas o del extranjero. Este estudio reserva el puesto principal a los jesuitas, subrayando el modo en que la Compañía de Jesús fue considerada como la institución más representativa de todo lo que podía amenazar a la

sociedad isabelina por parte de la Iglesia de Roma. A propósito de la misión de los jesuitas resulta fascinante conocer interiormente los esfuerzos que llevaron a cabo para traer de nuevo a Inglaterra al seno de la Iglesia Católica, así como las tensiones crecientes y los desacuerdos que se produjeron sobre la manera en que este propósito podría conseguirse. Tampoco faltaron (y son de gran interés también) los debates sobre la verdadera naturaleza del catolicismo inglés así como sobre su estructura interna. Se promete un segundo volumen que abarque los años del reinado de Jacobo VI, o sea, de 1598 a 1606. Con anterioridad el autor publicó el volumen The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England 1541-1588: «Our Way of Proceeding?» del que este volumen sería la continuación. La amenaza de invasión por parte de España trajo como efecto que se considerara la erradicación de todo lo que quedara de catolicismo en Inglaterra como vital para la supervivencia del reino, puesto que se consideraba dicha erradicación un deber de fidelidad hacia Dios, que castigaría al reino si fuera negligente en esta tarea. Por otra parte las minorías católicas daban vueltas en su cabeza a qué podrían hacer contra una monarquía que los ponía al borde la condenación con su imposición de una reforma condenada por la Iglesia Católica. En Francia los hugonotes justificaban la rebelión contra Enrique III tras la masacre de la Noche de san Bartolomé, mientras el grupo católico inglés representado por Allen y Parsons veían la deposición de Isabel I como el único remedio contra la persecución que sufrían los católicos, que a partir de ese momento no se verían abocados a la condenación eterna por las consecuencias de esta misma persecución. La formación de comunidades católicas inglesas en el exilio, así como la fundación de colegios y seminarios en el continente, acabaron convirtiendo el catolicismo inglés en una realidad bipolar. Por eso, además de los acontecimientos que tuvieron lugar en los tres reinos, se narran también los que se produjeron en el continente. Todos los católicos ingleses consideraban de gran importancia el asegurar un soberano católico para el trono, si se quería que la fe católica volviera a los tres reinos. La formación del clero inglés era responsabilidad casi por entero (con la excepción del seminario de Douai) de los jesuitas y la poca organización eclesiástica que existía en Inglaterra fue aportada también por los jesuitas. Sobre todo después de la muerte de Allen se elevaron numerosas protestas contra los jesuitas, a los que se acusaba de afirmar que, sin el apoyo de España, la fe católica desaparecería por completo. Se acusaba a los jesuitas de edificar la fe de san Pedro sobre la monarquía de los reyes españoles. De todas maneras las diferencias en el seno de la comunidad católica inglesa sobre la solución del problema continuaron hasta que el ese problema explotó a partir de 1590. En resumen, los jesuitas fueron considerados traidores por la corona, fueron denunciados a Roma por el clero secular, ridiculizados por los compañeros jesuitas del continente y su misión inglesa sufrió un auténtico acoso a partir de 1590.

A. Navas

MURPHY, M., *Ingleses en Sevilla. El Colegio de San Gregorio, 1592-1767,* Universidad de Sevilla, Sevilla 2012, 269 p. ISBN 978-84-472-1348-1.

El autor ya es conocido por su interés hacia los asuntos angloespañoles, como lo demostró con su biografía de Blanco White. Es realmente consciente de la imagen de Inglaterra que tenían los católicos españoles, como un auténtico nido de herejes y de la que tenían los ingleses de la católica España, como centro inquisitorial de la superstición papista, que aspiraba a la monarquía

universal. El propio autor nos confiesa en el prólogo que, al visitar la iglesia de San Gregorio Magno, en Sevilla, que no tiene ningún mérito arquitectónico especial, el nombre del titular le hizo caer en la cuenta de que en ella y en el edificio adyacente de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, tuvo su sede el Colegio de San Gregorio Magno, fundado en 1592, confiado a la Compañía de Jesús, y que tuvo como misión preparar misioneros que propiciaran la vuelta a la comunión con Roma de la Iglesia Anglicana, aunque de hecho se preparaban casi más al martirio que a un éxito pastoral de ese tipo. Murphy aprovecha su estudio para mostrarnos la vida bulliciosa de Sevilla a partir de finales del XVI, con su lenta decadencia durante el siglo XVII, hasta culminar con el cierre del colegio en 1767, más de un siglo después de lo que habría sido razonable. Pero es que los clérigos ingleses habían sido sustituidos por los clérigos irlandeses, que tenían bastantes más probabilidades de ejercer su acción pastoral en su propio país, aunque estuviera ocupado por los ingleses. Con este estudio se llena un vacío de la historiografía española y en particular de la historiografía de la iglesia española. Esta institución, tan singular, estuvo presente en el meollo de la vida barroca de Sevilla, hasta formar parte de aquella sociedad con credenciales propias que interesaba rescatar. Al final del volumen se añaden hasta seis apéndices de gran interés. Ninguno de estos apéndices ha sido publicado hasta la fecha. Destaca la colección de impresos andaluces relacionados con los católicos ingleses, irlandeses y escoceses, publicados entre 1590 y 1644. En suma, un estupendo estudio que enriquece el conocimiento de la sociedad española y sevillana del Siglo de Oro, enfocado desde el punto de vista de un inglés, capaz de hacerse cargo de los puntos de vista españoles, sin por eso perder el equilibrio en la forma de tratar el relato, con especial atención también a los católicos ingleses, divididos entre la fidelidad a su fe y la fidelidad a su monarquía.

A. Navas

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

Adam, K.-P. Avemarie, F. (Eds). -Wazana, N.(co-ed). by Dorit Felsch (co. de)., *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures,* Mohr Siebeck, Tübingen 2012, XVII+414 p. ISBN 978-3-16-150843-1.

Este nuevo volumen de la colección *Forschungen zum Alten Testament*, recoge las colaboraciones presentadas en el coloquio "Abstract law and narrative in the Bible and in the Neighbouring Ancient Cultures", celebrado en Marburg en 2009. El coloquio quería debatir sobre el modo en que los textos narrativos de la Biblia y la literatura parabíblica conectan leyes y tradiciones legales del contexto cultural al que pertenecen para darles una lectura propia. Esta lectura propia puede estar motivada por el deseo de tomar una postura crítica; por el deseo de cambiar tales normas, por el deseo de exhortar a su cumplimiento o para reflejar prácticas legales existentes y darles legitimidad.

Las contribuciones, en inglés y alemán, se han catalogado en cuatro bloques de desigual extensión: Biblia hebrea y antiguo oriente (7 contribuciones); Grecia y Roma (2 contribuciones); Judaísmo en la época greco-romana (5 contribuciones); Nuevo Testamento: Lucas-Hechos (4 contribuciones).

El elenco de participantes muestra un abanico de invesigadores y docentes del mundo protestante y judío, generalmente pertenecientes a universidades alemanas e israelíes, salvo excepciones. De todos ellos se aporta un breve pero muy significativo curriculum. Éste es uno de los valores de esta edición, detrás de la cual descubrimos a Klaus-Peter Adam (Facultad de Teología luterana de Chicago) y Friedrich Avemarie Facultad de Teología en la Philipps University de Marburg), y que se percibe también en la precisa selección bibliográfica que acompaña todas las contribuciones, y el índice de fuentes (lo hay también, cómo no, de materias y nombres).

De entre las contribuciones, merecen la pena destacarse al menos tres de ellas, aunque todas revisten un enorme interés y responden, desde luego, al objetivo del coloquio para el que fueron escritas.

En primer lugar, Nili Wazana, jefe del Departamento de Biblia de la Universidad hebrea de Jerusalén estudia la cuestión del empalamiento del enemigo como castigo ejemplar de la guerra, muy utilizado en la antigüedad y, ciertamente, presente en las prácticas del ejército asirio. Wazana lo estudia en dos textos de la conquista de la tierra presentes en el libro de Josué: Jos 8, 29ss, relativo a la muerte del rey de Ai, y Jos 10, 26-27 referente a la muerte de los reyes de la coalición del sur. Recordando la norma de Dt 21,33, que es la que está cumpliendo el ejército israelita, hace notar cómo detrás de ella se encuentra una clara teología bíblica sobre el valor santo del cuerpo como expresión privilegiada de la condición de los humanos de ser "imagen y semejanza de Dios". De ahí la necesidad de obligar a devolverlo a

la tierra, frente a las prácticas del ejército asirio que denotarían, sin embargo, la pretensión de mostrar el poder omnímodo del rey asirio sobre la vida y la muerte.

El trabajo de Cana Werman, de la Universidad ben Gurión del Neguev, sobre en Jubileos, hace un análisis sobre este interesantísimo libro,subrayando la importancia de la halaká sacerdotal de la época del segundo templo en este libro, tanto en la narración como en el mensaje. Para ello analiza la legislación sobre Pascua y Ázimos que se advierte en los capítulos 17, 18 y 32 de la obra. Muy interesante también, la contribución de Eyal Regev del departamento de estudios de la tierra de Israel en la Universidad Bar-Illan de Ramat Gan (Israel), sobre la génesis del proceso de configuración de la misión a los gentiles en los Hechos de los Apóstoles, contrastándolo con los datos del evangelio de Lucas. Estamos ante una obra de alta investigación, como resulta propio en esta serie de la editorial Mohr Siebeck y hay que congratularse de que propicie la difusión de trabajos colectivos en seminarios y coloquios que es donde encuentran su sentido y que publicados de otro modo, resultarían incompletos y desconectados del ambiente en que surgieron.

Junkal Guevara

ÁLVAREZ BARREDO, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos,* Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Murcia 2012, 268 p. ISBN 978-84-85888-13-9.

El profesor Miguel Álvarez, docente de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Antonianum y en el Insituto Teológico de Murcia, presenta un excelente comentario al libro de Malaquías. Estamos ante un estudio denso, de 260 páginas, donde se ha llevado a cabo un análisis riguroso y exhaustivo del texto profético. Por contenido y estilo se trata de un volumen orientado preferentemente al lector de ámbito académico y versado en la investigación bíblica. No obstante, cualquier otro lector interesado en una introducción seria y completa a Malaquías encontrará igualmente provechosa la lectura de esta obra.

Desde la perspectiva de la ciencia exegética, el trabajo del profesor Álvarez cobra particular valor, pues es preciso recordar que afrontar un comentario detallado de esta obra profética no resulta una labor sencilla. El carácter anónimo y compuesto de estos oráculos sagrados, así como las peculiaridades filológicas y literarias del texto han suscitado opiniones de diversa índole, a veces discrepantes, en el marco académico a lo largo del tiempo. La brevedad del escrito encierra no pocos escollos exegéticos. Pero como bien ha sabido reflejar el estudio del profesor Álvarez, este escueto libro profético aporta encomiable información sobre un período crucial en la historia de Israel, como es la etapa del post-exilio. Por esta y otras razones, el autor ha trocado los problemas inherentes al texto en verdaderos estímulos, para adentrarse con decisión y seriedad crítica en esta singularísima obra, arrastrando al lector en su pasión por el último de los escritos proféticos canónicos del Antiguo Testamento.

El comentario consta de cuatro capítulos de desigual extensión, a los cuales se le añade una introducción y una conclusión concisas y de gran claridad. El subtítulo de la obra, "Dependencia terminológica y fines teológicos", define con nitidez la orientación fundamental de la investigación. En ella se conjuga cabalmente la indagación exegética más perfilada con la visión sintética sobre los ejes teológicos fundamentales de la composición. La lograda vertebración de

ambos elementos representa uno de los valores más relevantes del comentario, donde apreciamos un tratamiento del texto inspirado bien argumentado, riguroso y equilibrado.

En el primer capítulo de su trabajo el profesor Álvarez ha trazado el marco histórico donde ha de ubicarse el libro de Malaquías. Con su lectura nos sumergimos en los avatares del pueblo judío frente al dominio persa del Oriente Próximo antiguo. En consecuencia, estos peculiares oráculos se elaboran en la fragua del período postexílico o de la "Restauración", en el que la sociedad hebrea lucha por renacer de su más profunda crisis. Son años en los que la huella del dolor y el drama quedan íntimamente entreverados con sentimientos de esperanza y confianza en un nuevo porvenir para todo el pueblo. Ante las escasas fuentes de información que en la actualidad poseemos de esta época tan crucial en la historia antigua de Israel (y en la redacción del Antiguo Testamento), escritos como el de Malaquías son particularmente importantes. Razón por la que en el comentario percibimos una doble dinámica de investigación, recopilando por un lado los elementos de este período histórico que pueden substraerse del texto y, al mismo tiempo, ponderando de qué modo la finalidad, el contenido y el estilo del libro se han visto influidos por los eventos en cuyo seno se gestan.

Advirtamos, además, que aún siendo un escrito escueto, se trata de un texto compuesto, donde es posible apreciar distintos estratos redaccionales. Por esta razón el capítulo segundo y tercero del comentario del profesor Álvarez son los que aportan, a nuestro juicio, la información más interesante y original de su investigación. En su obra traza con precisión y claridad los diversos niveles literarios que se han ido entrelazando progresivamente en la elaboración del libro, describiendo oportunamente sus respectivas características textuales y estilísticas. De esta forma, el lector puede apreciar los sucesivos añadidos, modificaciones y relecturas que ha sufrido el libro a lo largo del tiempo en su dilatada confección. A partir de este estudio meticuloso, el exégeta puede esbozar los grandes ejes teológicos que articulan el mensaje integral del profeta.

Ricardo Volo

Aparicio, A. *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2012, XII+897 p. ISBN 978-84-220-1563-5.

La Biblioteca de Autores Cristianos publica la traducción íntegra del Salterio y el Cantar de los Cantares realizada por el profesor Ángel Aparicio, en el marco de los trabajos que éste ha realizado para la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*.

Puede decirse que toda la vida académica del profesor Aparicio ha sido dedicada a esta colección de la Escritura, puesto que desde que defendió su tesis doctoral "Tú eres mi Bien. Análisis exegético y teológico del Salmo 16. Aplicación a la vida religiosa", no ha dejado de estudiarlos, traducirlos, comentarlos y divulgarlos. De esa dedicación dan fe muchas de sus obras: "Los Salmos, oración de cada día"; "Salmos 1-41"; "Salmos 73-106"; "Salmos 107-150" en Comentarios a la Biblia de Jerusalén; "Los salmos, oración de la comunidad: para celebrar la liturgia de las horas"; "Orar con los salmos : (395 oraciones sálmicas)".

El trabajo del profesor Aparicio ha sido fundamental para la versión que figura en la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Suya es la introducción; las notas que al comienzo de cada salmo

dan una síntesis de su contenido, de su estructura, y de la relación con el Nuevo Testamento; el aparato científico de títulos, numeraciones, indicaciones de salmos alfabéticos, etc. Pero, además, el Dr. Aparicio es responsable también en la Versión oficial de la CEE de la traducción del Cantar de los cantares y los dos libros de Crónicas; de la introducción a los libros históricos y la narrativa bíblica; de la revisión técnica de otros 12 libros del antiguo Testamento, y de la revisión literaria de todo el antiguo Testamento.

La BAC, responsable de la edición de *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* publica ahora la traducción completa del Salterio y del Cantar con sus comentarios filológicos y se compromete a publicar también, en una edición más divulgativa, la traducción de los Salmos sin los comentarios.

La presente traducción del salterio parte de la «*Hebraica Veritas*»; el autor confiesa que le perseguía la pregunta "¿Qué dice el texto? (p.3), "¿Cómo decirlo en castellano y para mis contemporáneos?" (p. 5). Porque "mi trabajo ha consistido en resucitar un texto muerto, dándole vida en mi lengua, que es el castellano, para que los lectores del idioma cervantino puedan entender lo traducido" (p. 5). Y en la disyuntiva traducción literal/dinámica ha optado por la segunda que "no significa que la traducción deba ser "vulgar" (*vulgus*), sino que, partiendo del texto original, se exprese en castellano con la mayor elegancia posible." (p. 5).

Una pequeña "cata" de ejemplos puede servir para valorar el trabajo del profesor Aparicio.

En las introducciones que encabezan algunos salmos se percibe un esmerado esfuerzo por clarificar el sentido de las mimas. En el Sal 6 "con instrumentos de cuerda *en octava*", se hace notar a propósito de la expresión hebrea: "¿significa para instrumentos de ocho cuerdas? Basándonos en 1 Cron 15,21, tal vez se haga referencia a un tono alto y a un tono bajo. En este caso deberíamos traducir este epígrafe sálmico: «en la octava cuerda». Parece, pues, una anotación musical" (p. 50). En el Sal 8, por su parte, la expresión "según la oda de Gat" resulta un tanto críptica. El profesor Aparicio comenta el desconcierto generalizado (un instrumento musical, una melodía conocida, un canto de vendimia…) y explica las distintas opciones; finalmente afirma: "ante la incertidumbre, siguiendo el parecer de Wei y de Grun, me parece preferible ver en esta expresión la alusión a una melodía conocida. Teniendo en cuenta el tenor del Sal 8, lo traducimos por *oda*. Estamos, en efecto, ante una composición lírica" (p. 60).

En la traducción de algunos salmos, las opciones del profesor Aparicio resultan, de alguna manera, menos forzadas: "Me acuesto, enseguida me duermo, y me despierto, porque el Señor me sostiene" (Sal 3,6); "Tú quieres la sinceridad interior, y en lo íntimo me inculcas sabiduría" (Sal 51 -50-); "El que habita al amparo del Altísimo, y pernocta a la sombra del Omnipotente, diga: «Señor, tú eres mi refugio y mi alcázar; Dios mío, en ti confío»" (Sal 91 -90-). "No por nosotros, Señor, no por nosotros, sino por tu nombre muestra tu gloria, por tu amor y tu fidelidad" (Sal 115,1 -113B-). Y la justificación de algunos de los cambios sugeridos ayuda a adentrarse mucho mejor en el texto; por ejemplo, los comentarios al v. 1,b ("aunque estaría mejor la traducción lamentarse, no queremos prescindir del verbo "llorar" en nuestra lengua") y 3c ("divertirlos" por "canciones alegres" del Sal 137.

En la traducción del Cantar de los Cantares, la introducción –a pesar de su brevedad– es muy interesante para conocer las fluctuaciones de traducción que

han afectado a la consideración del libro. Además, se tienen en cuenta la mayor parte de las traducciones conocidas, y se plantean reflexiones muy interesantes como, por ejemplo, la que acompaña la traducción de Cc 5,4 y 6,12. De las opciones de traducción hechas el autor dice "que hemos intentado mantenernos fiel al TM, sobre todo al texto consonántico. Nos hemos considerado con mayor libertad con el texto vocálico, cuya fijación textual es posterior" (p. 815). El resultado es, en muchos casos, muy efectivo y ayuda a embellecer y esclarecer muchas metáforas (cfr. Cc 6,6).

En conjunto, un auténtico monumento de erudición absolutamente imprescindible para los exegetas y de gran ayuda para quienes quieren saborear en profundidad tanto el Salterio como el Cantar de los Cantares.

J. Guevara

ASURMENDI, J., *Du non-sens. L´Ecclésiaste,* Cerf, Paris 2012, 200 p. ISBN 978-2-204-09608-9.

El reconocido exégeta J. Asurmendi, profesor en el Institut Catholique de París, presenta en la editorial du Cerf un excelente comentario al libro del Eclesiastés o Qohélet. Su trabajo refleja con nitidez, a nuestro juicio, el grado de conocimiento adquirido por el autor español, no sólo por su dilatado trabajo de investigación, sino también por la experiencia acumulada durante sus años de docencia como profesor de los libros sapienciales, materia en la que se ha especializado. Entre otros motivos, la lograda articulación entre la reflexión crítica y la sensibilidad pedagógica así lo revelan. No se trata de un volumen muy denso, ni pretende afrontar la temática de manera exhaustiva. Por el contrario, estamos ante un comentario sobrio y de lectura fluida, donde se combina cabalmente una visión introductoria y panorámica al Eclesiastés con un tratamiento ponderado y riguroso de los pasajes más relevantes. Por este motivo, la obra del profesor Asurmendi es igualmente válida para el lector que desee llevar a cabo una primera aproximación al sabio hebreo Qohélet, como también para el lector más avezado que quiera profundizar en los pormenores de su original pensamiento.

El comentario está dividido en nueve grandes bloques, a los que se le añade una introducción y una conclusión. La introducción no sólo contiene notas descriptivas generales sobre la obra, sino que también aporta algunas consideraciones de índole sintética sobre su contenido que ayudan a la mejor asimilación del análisis exegético, literario y teológico detallado que se va a desarrollar posteriormente. Encontramos, por ejemplo, la explicación de términos hebreos empleados por Qohélet de particular importancia en su pensamiento. La conclusión es sobria y, al tiempo que recopila muy sucintamente las líneas maestras del estudio elaborado, trata de dar una respuesta a la permanente pregunta sobre el puesto del Qohélet en la tradición bíblica y en el pensamiento actual.

La mayor parte de los capítulos están dedicados al estudio exegético del volumen sapiencial, pero el autor ofrece también un espacio amplio y excelentemente documentado a la acogida del Eclesiastés en la tradición hebrea y cristiana, así como en el marco de la cultura y el pensamiento más moderno. En el capítulo VIII el lector podrá encontrar una sintética exposición de los comentarios más relevantes al Qohélet en el mundo judío, como también en autores cristianos tan importantes como San Jerónimo. No faltan incluso oportunas consideraciones sobre el puesto del libro en la liturgia de ambos

colectivos de creyentes. Posteriormente, el capítulo IX está dedicado a las resonancias y opiniones que las peculiares e incisivas palabras del Qohélet han suscitado en diversos pensadores y ámbitos artísticos en períodos más recientes. Ambos capítulos suponen un magnífico complemento al trabajo exegético del autor, ampliando y enriqueciendo considerablemente la panorámica de estudio y consideración crítica del libro sagrado.

El análisis exegético del profesor Asurmendi no sigue las pautas rigurosas de los comentarios cursivos del texto bíblico, sino que ha optado por llevar a cabo una selección y organización de pasajes siguiendo un criterio de distribución temático. Dado el carácter heterogéneo y polifacético del Eclesiastés, donde no resulta sencillo ofrecer una estructura homogénea del contenido, el lector agradece en gran manera esta organización de la materia, siempre y cuando tal trabajo, que se rige por criterios personales del exégeta, no le conduzca a preterir la propia lectura personal de la obra inspirada. Al final de este desarrollo crítico, que no abandona los límites del libro, el capítulo VII afronta una visión de conjunto sobre el volumen desde una panorámica más amplia, gestando algunas sugerentes reflexiones sobre el sabio hebreo en el marco del Antiguo Testamento. Cobra aquí preponderancia la imagen de Dios que se deduce de los discursos de Qohélet, en comparación con otras esferas de la teología hebrea. Es en este apartado donde apreciamos algunas de las aportaciones más originales e interesantes del autor sobre el Eclesiastés, dado que es precisamente esta ponderación crítica de índole comparativa donde los académicos manifiestan los más variados pareceres, con frecuencia discordantes. Todo buen conocedor de Qohélet convendrá, en definitiva, que el pensamiento de este sabio hebreo suscita las más encontradas opiniones. El denominador común de estas posturas es, no obstante, diáfano: a nadie deja indiferente la lectura pausada de su escrito.

Los apartados dedicados al comentario de la obra siguen este desarrollo: Las perícopas 1,4-11 y 3,1-15 son seleccionadas como díptico temático que inaugura las reflexiones del Qohélet. Estos textos se articulan, según el autor, en torno al tema del tiempo, la historia y la memoria. El texto que se intercala entre ambas escenas, 1,12-2,26, ocupa la atención del exégeta en el capítulo segundo de su comentario, donde pone de relieve las disquisiciones sobre la sabiduría, el trabajo y el placer. En el siguiente capítulo se da un salto brusco en la línea argumentativa del libro sapiencial (que es, ya lo hemos advertido, sinuosa), pues el autor ha optado por tratar el tema de las relaciones humanas, de la comunicación y el lenguaje, espigando pasajes del libro muy variados y dispersos. Similar fenómeno ocurre en relación con la temática de la justicia, en el capítulo V, y la muerte, en el capítulo VI. Algo más concentrada aparece la meditación sobre el dinero y las riquezas, que conforma el capítulo V. Al final de este recorrido, y en oportuna articulación con los capítulos de contenido complementario mencionados anteriormente, el lector obtiene una visión tan completa como fundamentada del libro del Eclesiastés.

Ricardo Volo

CASTELLANI, L., *El Apokalypsis de San Juan,* Bibliotheca Homolegens, Madrid 2010, 405 p. ISBN 978-84-92518-52-4.

Introducida por el prólogo del conocido escritor Juan Manuel de Prada, la Bibliotheca Homolegens presenta la obra del sacerdote argentino Leonardo Castellani (1899-1981). Se trata de un comentario completo al *Libro del*

Apocalipsis que fue escrito por Castellani en 1956. La obra aparece dividida en tres cuadernos a los que acompaña una traducción literal del texto. Concluyen la obra un total de ocho excursus entre los que destaca el penúltimo llamado "Actualidad del Apocalipsis" donde denuncia una literatura "apocalíptica falsa", hermana de la fantaciencia (p.376-ss).

En el prefacio del autor encontramos la siguiente expresión que nos ilumina sobre su forma y fondo para la interpretación del libro: "Cuanto más tradicional sea una exegesis de la Sagrada Escritura, mejor es" (p.23). ¿Qué entiende el autor por "tradicional"? Castellani sostiene que el Apocalipsis ha de interpretarse como un libro profético, numerosos interpretaciones tienen su fundamento en la alegoría pura, y éstas, en ocasiones, han convertido el Apocalipsis en "un libro de poesía bastante dudosa y aun extravagante por cierto" (p.25). El se apoya en interpretaciones de los orígenes cristianos y de los Padres de la Iglesia. Unido a ello, la interpretación del sacerdote argentino, tal y como sostiene el mismo autor en el prefacio del libro, se guía por las intuiciones del cardenal Luis Billot, de quien conviene apuntar que escribió "La Parousie" (1920), obra donde dejó expuesto su pensamiento acerca de las realidades últimas.

La lectura que hace Castellani es muy crítica con otras interpretaciones del Apocalipsis y de la Parusía. El sacerdote argentino sostiene una lectura histórica, así pues, el Apocalipsis contiene la historia de la Iglesia desde la Ascensión del Señor hasta la Parusía. La lectura del libro tiene algunos elementos a considerar, subrayo dos aspectos concretos para aquel que quiera adentrarse en la lectura del mismo.

En primer lugar, su forma de interpretar es tipológica. Con ello, el autor explica algunos de los acontecimientos como figura de una realidad futura. Lo narrado no son meras ilustraciones, sino como exponemos arriba, están cargados de un fuerte tenor profético.

En segundo lugar, el autor sostiene que el libro revelado está escrito en forma de "recapitulaciones" que profundizan el contenido antes expuesto, abordando una misma materia, o un aspecto concreto del mismo. En el Apocalipsis "volvemos atrás" para ahondar en una temática. De estas recapitulaciones ya hablaron anteriormente algunos autores, sosteniendo que el estilo de Juan es comparable al movimiento de las olas en la playa, un avanzar y retroceder que va arrastrando a la orilla cada vez una profundización de contenido

Así pues, se trata de una obra que revela un modo de interpretar el libro, ciertamente, en clave de esperanza y que recoge de forma tipológica el devenir de la historia narrado en el libro. Un comentario que recoge una forma característica de interpretar el Apocalipsis y que, sin duda, muestra una teología propia del contexto y de la época en que fue escrito.

Ignacio Rojas

CASTELLANI, L., *El Evangelio de Jesucristo,* Cristiandad, Madrid 2011, 425 p. ISBN 978-84-7057-569-3.

El Evangelio de Jesucristo de Castellani, no dejará indiferente a ninguno de sus lectores y a todos hará reflexionar con un nuevo enfoque y espíritu sobre pasajes del Evangelio ampliamente conocidos. En palabras del propio autor, este libro "contiene los comentarios sencillos y breves de las domínicas de todo el año", escritos en 1956. Se trata, de una interpretación de los Evangelios dominicales anteriores a la reforma litúrgica. En la primera parte, Castellani presenta una breve introducción a los Evangelios. En la segunda parte, el autor

establece una cronología de la vida de Cristo y concordancia de los evangelios. Llama *concordancia evangélica* el disponer los Evangelios en el orden de la vida de Cristo, desarticulando sus perícopas, fragmentos y versículos para colocarlos según la probable cronología; cuyo resultado es una historia de Cristo con las mismas palabras que el texto sacro. La tercera parte contiene el comentario a los textos dominicales que nos son propiamente homilías, ni meditaciones, ni un comentario técnico sobre el texto sagrado. El autor ha tratado el evangelio de manera objetiva y subjetiva. Subjetivamente, porque ha empleado para entenderlo su propia experiencia religiosa y objetivamente, porque no ha tratado de dar sus propias opiniones, sino lo que quiso decir Cristo.

Finalmente, y a modo de conclusión o resumen de todo lo dicho hay un breve excursus sobre los milagros, la Doctrina, las parábolas y la Iglesia de Jesús.

Fiel a su estilo único, original y profético, los comentarios de este jesuita argentino, fallecido en 1981, se ajustan perfectamente a la situación cultural contemporánea, por algo pensaba el autor que los humanos vivimos siempre en tiempos de crisis. Escritor y poeta domina la exégesis y la pluma, dotando a sus comentarios de una gran profundidad.

C. Román

CAZEAUX, J., Marc, *Le lion du désert,* Cerf, Paris 2012, 352 p. ISBN 978-2-204-09680-5.

El Evangelio de Marcos, siguiendo al propio autor, es el más escarpado de los cuatro. Independientemente de la historia de la redacción, su lectura puede ser una guía útil para el lector. Su sobriedad produce un resultado sorprendente. Estamos ante un comentario sobre el Evangelio de Marcos, donde se plantea el interrogante sobre si Marcos no fuera el primer evangelio escrito, sino el último. Poco importa, afirma el autor, que sea el primero o que haya pretendido corregir interpretaciones "desviadas" de otros. Se trata del Verbo hecho palabra que el creyente reflexiona y cree.

Marcos reitera el anuncio de Dios en Jesús. Él defiende el culto primero a Yahvé contra una fijación aislada que Jesús vendría a estar solo, absorbiendo todos los aspectos heroicos de la divinidad. No es la intención del evangelista preservar la "estatura" de Jesús, sino a recordar su relación al Padre. La primera página del Evangelio, altera la versión del Bautismo de Jesús que aparece en los otros evangelios, así como las versiones del desierto y los comienzos de su actividad pública. El libro tiene seis capítulos y una conclusión general. El primero está dedicado al Desierto (Mc1-3,19), donde el autor subraya el título de Evangelio y la originalidad del prólogo. El segundo capítulo lleva por título: la alimentación y el sueño (Mc 3,20-6). La tercera parte, cuestiona si hubo una tercera multiplicación de los panes (Mc 6,14-8,21). El cuarto capítulo, Jesús y sus discípulos se dirigen hacia Jerusalén donde vivirán las situaciones relativas a la pasión (Mc 8,22-10). La gran profecía, tienen lugar en los capítulos 11-13 del Evangelio y corresponde al título de la quinta parte de este libro. El sexto y último capítulo nos habla de la Pasión y resurrección de Jesús (Mc 14-16).

Desde el capítulo primero del Evangelio de Marcos hasta el último, Jesús ha sido declarado Hijo de Dios, pero como servidor de la Palabra de la que él es causa.

Marcos parece en su Evangelio como un "verdadero israelita", compacto y sólido.

C. Román

Dead Sea Scrolls, The. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol.7: Temple Scroll and Related Documents (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Project). Edited by J.H. Charlesworth and H.W.M.Rietz, Associated Editor, and L.L. Johns, Assistant Editor. L.H.Schiffman, A.D. Gross, and M.C. Rand, along with J. Milgrom, M.T. Davis, and A.de la Ronde Van Kirk. Tübingen, Mohr Siebeck-Louisville, Westminster John Knox Press, 2011. XXVII+413 págs. ISBN 978-3-16-149755-1.

Con este volumen 7 se da un paso más hacia la terminación de la serie programada de diez libros (dos de ellos, distribuidos en dos tomos cada uno) previstos para esta colección. Siguen qedando, hasta donde llegan mis noticias, las "lagunas" correspondientes a los volúmenes 5 y 6A, como indicábamos en la reseña del vol.3 (*ATG* 70 [2007] pp.481-483).

La introducción (pp. IX-XXVII) contiene los habituales apartados de "List of Contributors" (pp. IX-X), WPreface" (pp. XII-XII; fechado a 30 de mayo de 2010), "Foreword (with Signa and Sigla)" (p. XIII-XIV), "Consistency Chart (p. XV), "Abbreviations" (p. XVII-XVIII) y "General Introduction" (p. XXV-XXVII). Esta última lleva como subtítulo "The Dead Sea Scrolls as Primary Sources for Second Temple Judaism and a Clarified Perception of Christian Origins". Aunque el comentario corespondiente a ese subtítulo aparecía ya en volúmenes anteriores (en conreto, en los últimos comentados en *ATG*: vol.3 y vol.4B), el hecho de que aquí se haya querido poner *expressis verbis* me lleva a tratar de resumir brevemente en estas líneas su contenido. El objetivo de esa "General Introduction" es "to summarize the position of most Qumran experts" (p. XXV). Se recuerda que el descubrimiento de los "scrolls" revlucionó nuestro conocimiento tanto del "Early Judaism (Second Temple Judaism)" como de la "Early Cristianity (Christian Origins)". El primero dejó de percibirse como algo "monolithic, orthodox, and isolated ("fenced off" [la idea rabínica de 'construir una valla alrededor de la Torá', según la expresión del tratado *Abot*]". Desde el descubrimiento de los rollos y su posterior estudio, se empezó a percibir que esa concepción "does not reflect the complexities of Judaism before the destruction of the Temple in 70 CE" y que el grupo farisaico "hilleliano" tuvo que luchar, primero contra los zelotas (años 66-74), y más tarde (años 132-136) contra los seguidores de Simón Bar Kosiba. Que también tuvo qe combatir por su autodefinición frente a los "cristianos" e, incluso dentro del farisaísmo, contra los seguidores de Shammai. "Rabbinic literature, therefore, should be read as an edited and expanded record of Early Judaism" (p. XXV).

Por otra parte, si el NT constituye "another way for recnstructing the Judaism of Jesus' day", los especialistas se han visto obligados a admitir "that passages preserved in this canon of scripture are sometimes anti-Jewish, and received their present shape because of many social pressures and needs, including the struggle for self-defintion against other Jewish groups" (ibídem). El tema es de una actualidad demasiado candente como para que sea necesario recordar el breve resumen de esta "General Introduction". Por último, el cuadro deducido de la descripción de Flavio Josefo, con su artificial reducción de los grupos judíos de su época a cuatro "sectas", de acerdo con las cuatro escuelas flosóficas griegas (fariseos, saduceos, esenios y zelotas), aparte de la inapropiedad del término "secta", da paso a un conjunto de más de veinte 'grupos'. En cuanto a la 'biblioteca' de Qumrán, se repite, como en volúmenes anteriores, que "Some of the Jewsh documents found in the Qumran caves were

composed by Jews who lived in the Qumran Community from circa 100 B.C.E. to 68 C.E. Other documents were composed elsewhere and were brought to the Community" (p. XXVI).

En cuanto a los orígenes de la comunidad, se repite, prácticamente, lo dicho en introducciones a volúmenes anteriores y que varias veces hemos resumido en las páginas de esta revista: se trataría de un grupo de sacerdotes, descontentos con el *establishment* del templo jerosolimitano, que abandonaron la ciudad (hacia 150 a.C)., huyeron al desierto de Judea y encontraron allí, en Qumrán, "an abandoned Israelite ruin, perhaps an old border fort", que remodelaron para edificar "communal buildings". "Later, the group became a Community and the architectural complex was cnsiderably expanded". Durante los dos siglos siguientes, "converts came to Qumran from many of the Jewish groups that were scattered over the land of Israel (probably including the precursors of the Sadducees and Pharisees)" (ibídem). La 'biblioteca' de Qumrán "was not a genizah or a depositary of scrolls that belonged to only one group of Jews. Rather, experts affirm that the eleven caves Cespecially Cave IVC preserved documents from a variety of Jewish groups and constituted an early Jewish library" (ibídem).

En cuanto a las relaciones entre los rollos y el NT, más que de la "alleged direct influence from the Dead Sea Scrolls upon any New Testament document" (con la probable excepción del evangelio de Juan), "The Dead Sea Scrolls rveal ideas once considered unique to "Christianity" and this discovery proves that Early Christianity was for many years one of the groups (probably a sect) within Judaism". Así, los rollos nos revelan el *milieu* del primitivo cristianismo (p. XXVII).

En cuanto a la introducción, ya en concreto, al "Temple Scroll" (11Q19 [11QT^{a}]), obra de L.H. Schiffman (con J.H. Charlesworth y A.D. Gross), contenida en las pp.1-11, se nos recuerda que ese "scroll" es "the longest preserved composition known from the Second Temple Period+ (p.1). Que se conserva en cinco "witnesses"" (11Q19 [11QTemple^{a}], 11Q20 [11QTemple^{b}], 11Q21 [11QTemple^{e}], 4Q524 [4QTemple^{b}] y 4Q365a [a veces llamado 4QTemple^{a}]), cuya relación mutua se trata de dilucidar, así como la posibilidad de reconstruir un "Composite Text". Respecto a la fecha de composición del documento, se nos marca (pp. 4-5) un posible *terminus ad quem* "no later than the last quarter of the second century BCE", mientras que el *terminus a quo* se podría datar, a base de las fuentes utilizadas, "sometime in the second half of the second century BCE" (p. 4). Respecto a la lengua (p. 3), se recuerda que E.Tov asoció la lengua de 11Q19 "with Qumran scribal practice"; pero que, aunque la lengua de ese rollo tiene, de hecho, mucho en común con el dialecto de las composiciones sectarias de Qumrán, "in certain linguistic features it resembles the dialect of biblical Hebrew later preserved in the Masoretic Text"; y que, además, "much of its legal terminology, as well as certain syntactic patterns, exhibits more affinities to rabbinic Hebrew than do most of the sectarian scrolls". En este sentido, junto con la "Carta Halákica" y el "Rollo de Cobre", parece ocupar "a middle position, tied on both ends to Qumran sectarian Hebrew and to the soon-to-develop dialect of Mishnaic Hebrew".

Ni el tiempo ni el espacio nos permiten algo mas que recordar que el grueso de la obra está ocupado por la edición de los distintos 'testimonios' del Rollo del Templo y el intento de reconstruir ese hipotético "Composite Text". El libro se cierra 0cn los acostumbrados índices.

A. Torres

Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research, Excerpted, Sorted and Evaluated. Linden E.Youngqist (in cooperation with Thomas Klampfl, Shawn Carruch, and Jonathan L.Reed)*, Q 6:37-42: Not Judging-The Blind Leading the Blind-The Disciple and the Teacher-The Speck and the Beam.* Volume Editors: Christoph Heil and Gertraud Harb. Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011. xxxi+427 págs. ISBN 978-90-429-2293-8.

La premura por la inminente publicación del número de *ATG* correspondiente a 2012 nos impide hacer una presentación de este interesante libro detallada y como requeriría su importancia, dado que forma parte de un magno proyecto de editar esa misteriosa enteleqia conocida, desde hace ya más de siglo y medio, con la sigla Q(elle), y que hipotéticamente consistiría en una colección de *logia* ('dichos') de Jesús, recogidos por la tradición y recopilados en un (o unos) determinado(s) momento(s) para su puesta pr escrito. Las tres últimas décadas han sido testigos de un renovado interés pr este *Quinto Evangelio* (como se lo ha llegado a denominar) y las circunstancias que rodearon y condicionaron su aparicion.

Como se recuerda en la introducción trilingüe (inglés, alemán y fancés) que abre el volumen (p. v-xvi), la reconstrucción de Q, a pesar de todas sus dificultades, "is in fact not as hopeless a project as is sometimes imagined" (p.v de la versión inglesa). Los dos evangelios canónicos que, según la hipótesis subyacente a la admisión de la existencia de Q, reogerían dicho documento, a saber, Mt y Lc, presentan una coincidencia, "verbatim or near-verbatim", en casi un 50% de los casos. Y, en una proporción razonable de los casos, "it is reasonably clear that one Evangelist has intervened in Q" (ibídem), aunque eso no signifique que, indefectiblemente, ese mismo evangelista sea el responsable de las divergencias encontradas en otros lugares; ni que el otro evangelista conserve *necesariamente* la versión original de Q. Ello ha provocado que, en el caso del libro que estamos reseñando, "every saying of Q has been analyzed into its respective variation units, each unit reflecting a discrete decision on the part of the diverging Evangelist and hence requiring a discrete decision on our part in the effort to reconstruct the orginal wording of Q" (ibídem). La consecuencia, reconocida con humildad, es que "the exact wording of Q cannot always be reconstructed with certainty" (ibídem). Ello lleva a marcar, mediante los correspondientes signos convencionales, los varios grados de probabilidad de cada lectura.

En cuanto a la historia del proyecto, se nos recuerda (p. vii) que se desarrolló a partir del "Q Seminar" de la Society of Biblical Literature (1985-1989), que dio lugar al "International Q Project". Esa primera reconstrucción de Q fue apareciendo en la respectiva "fall issue" del *Journal of Biblical Literature* (años 1990-1995, 1997), hasta dar lugar, en el año 2000, a *The Critical Edition of Q: A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters/ Minneapolis, Fortress Press). Pero, desde el principio, se asumió que el proyecto tendría que estar "open-ended in order to incorporate further research". Lo que presupone que "the Editorial Board of the International Q Project is in charge of continuing revisioons" (p. vii), tarea en la que se imcluye lapubliocación de las "databases" en volúmenes individualizados de *Documenta Q*. Y uno de esos volúmenes es el que estamos presentando aquí y que la premura del tiempo no nos permite analizar en mayor detalle.

A. Torres

EVANS, C. A., *The World of Jesus and the Early Church. Identify and Interpretation in Early Communities of Faith,* Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 2011, XVI+257 p, ISBN 978-1-59856-825-7.

El contenido de este libro procede de una serie de conferencias y simposios de especialistas. Uno tuvo lugar en Wolfville, Nova Scotia, Canadá y los otros dos en Kansas City, Missouri, en los Estados Unidos. Los capítulos que forman esta colección se centran en las comunidades de fe primitivas, judías y cristianas. El interés se centra en cómo vivían dichas comunidades, cómo se desarrollaron, cuál era el contenido de su fe, qué consideraban como Escritura autorizada y cómo la interpretaban. Esta publicación consta de dos partes. La primera se refiere a la identidad de la comunidad, cómo se concebían y definían a sí mismas y cómo cambiaron estas identidades algunas veces a lo largo del tiempo. La segunda parte está dedicada a cómo interpretaban la Escritura las comunidades primitivas judías y cristianas, y cómo informaba la Escritura a la comunidad (sea por medio del mismo texto o por el estilo en que está escrito) sobre cómo podría ser entendida y definida y, a la luz de dicha comprensión y definición, cómo les sería posible vivir como una comunidad. Entre los trabajos de la primera parte encontramos estudios sobre el desarrollo de la comunidad tal y como se contempla en la literatura de Qumran. Sigue una comparación entre el templo celestial y el templo de Jerusalén tal y como se vivía en las comunidades a las que se ha aludido anteriormente. Se da conocimiento del canon de las Escrituras, considerado siempre como un tesoro, aunque no todas las comunidades coincidieran en el contenido de dicho canon. A continuación se describe la vida en los pueblos y en familia, tanto en Galilea como en el resto del Imperio Romano, a lo largo de tres estudios dedicados al tema. Otros dos estudios cierran la primera parte del volumen y están dedicados a los ajusticiamientos y a los entierros. Dos estudios analizan la diversa interpretación de la Escritura autorizada, según las diferentes comunidades. También se revisa el progreso de la *Biblia Hebraica Quinta*, en el contexto de otras ediciones importantes de la Biblia Hebrea, a la luz de la contribución aportada por los manuscritos bíblicos del Mar Muerto. Un nuevo estudio nos presenta lo que los manuscritos cristianos primitivos nos cuentan sobre sus lectores en los primeros siglos del Cristianismo. Otro estudioso se centra precisamente en la datación de tales manuscritos, ya que su grado de antigüedad es esencial a la hora de darles mayor o menor crédito. Todos estudios nos hacen comprender la importancia que tiene para la vida de las comunidades la interpretación que hacen de los textos sagrados que utilizan en la marcha de la comunidad. En estos estudios se hace una gran luz sobre su modo de funcionar y la manera en que se contemplaban a sí mismas a la luz de las Escrituras que manejaban. Igualmente hay que decir que estos estudios han incorporado todos los avances arqueológicos, sociológicos, económicos, rituales y textuales que se conocen hasta el momento. Sus resultados son de gran utilidad, tanto para el mundo de los especialistas como para las iglesias contemporáneas. En conjunto puede decirse de las aportaciones de este volumen, que nos permite contemplar el interior de las comunidades primitivas judías y cristianas, sobre la base de unos descubrimientos y unos estudios de gran competencia.

I. Jiménez

Fernández Marcos, N., *Filología bíblica y humanismo,* CSIC, Madrid 2012, 413 p. ISBN 978-84-00-09477-5.

Este volumen de homenaje al profesor Natalio Fernández Marcos es fruto de una deferencia del Comité Editorial de esta colección, que decidió ofrecerle la posibilidad de editar en un solo libro algunos de sus artículos, dispersos en otras publicaciones, y no de fácil acceso en algunos casos. En este volumen se puede comprobar que el profesor sabe poner al alcance de los no especialistas algunos aspectos de la confluencia entre Biblia y Humanismo, partiendo de la evidencia de que la Biblia es uno de los clásicos de la literatura universal que mejor se expresan sobre la condición humana. Los artículos del profesor Fernández Marcos se han agrupado en tres apartados: la Biblia Griega y el judaísmo helenístico; la religiosidad judía y su entorno cultural; la hermenéutica bíblica en la España del Renacimiento. Los artículos están en la lengua en la que fueron publicados: en unos casos en castellano y en otros en inglés. Entre los temas de interés que se abordan en la primera sección podemos citar la relación entre el judaísmo helenístico y la Biblioteca de Alejandría, así como con los medios sabios de dicha ciudad, relacionando siempre estos estudios con la versión bíblica conocida como los Setenta (en el texto se cita muchas veces con el título latino que recibió de «Septuaginta»). En la segunda sección se analiza la religiosidad cultural judía tal y como se relacionó con su entorno cultural en la Antigüedad. De esta manera vemos aparecer los temas de profetismo y magia; la religión tal como la veían los autores griegos y latinos; los orígenes de la mística y la cábala judías, entre otros temas. En la tercera sección nos asoma el autor a la España del Renacimiento. Se analiza el biblismo español del siglo XVI, con sus luces y sombras; las fuentes griegas de la Políglota Complutense; el valor de la hermenéutica bíblica de Arias Montano; la Biblia y el humanismo. En conjunto una guía certera para recorrer históricamente el camino que lleva desde el judaísmo helenístico al biblismo de la Europa del Renacimiento.

M. Gutiérrez

Gabel, H., *Inspiriert und inspirierend- die Bibel,* Echter Verlag, Würzburg,2012, pp., 158, ISBN 978-3-429-03393-4.

De una forma clara, pedagógica y bien sistematizada plantea el autor el cambio operado en la teología en lo que concierne al concepto de inspiración, en general, y a su aplicación a la Biblia. El primer capítulo ofrece una sinopsis histórica sobre el concepto en la historia de la iglesia, con especial atención a la doctrina neoescolástica de la Inspiración y su influjo permanente hasta el Vaticano II. El capítulo segundo ofrece una revisión de algunas de las teorías teológicas de las últimas décadas, así como un balance teológico en el tercero. Finalmente, ofrece una praxis para abordar las citas bíblicas complicadas, que sirve de resumen y aplicación de su propia teoría de la inspiración. Esta presupone la cooperación entre Dios y el hombre, el sentido histórico contra el fundamentalismo y la validez del método histórico crítico y de las distintas hermenéuticas. Hay que atender al contexto total de la biblia, no a versículos aislados de ella, t rechazar de un dictado divino de la escritura, que eliminaría el papel del autor humano.

Juan A. Estrada

GIMÉNEZ GONZÁLEZ, A. – SÁNCHEZ NAVARRO, L. (ED)., *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica,* San Dámaso, Madrid 2010, 251 p. ISBN 978-84-15027-04-1.

El Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de San Dámaso, que siempre se ha interesado por la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, así como por la articulación entre Iglesia y Palabra de Dios, organizó en Marzo de 2010 una jornada de estudio acerca de la exégesis canónica. En este volumen se presentan, en su versión definitiva, las ponencias y comunicaciones que se presentaron y se debatieron en dicha jornada. El primero de los trabajos analiza el proceso de constitución del canon bíblico de los libros del Antiguo Testamento, en sus dos modalidades de canon de la Biblia Hebrea y canon de la Biblia Cristiana. Se analizan los procesos literarios e históricos que han llevado a la formación del canon de la Biblia Cristiana, resaltando el papel activo que ha tenido en esta formación la comunidad creyente, que ve en ella reflejada su fe y su vida. El siguiente estudio pone de relieve la importancia de los LXX, que debería tenerse siempre en cuenta a la hora de traducir la Biblia Hebrea, ya que en los primeros siglos siempre se unió la traducción de los LXX a la del Nuevo Testamento, al estar ambos en griego. Los tres estudios siguientes son de tipo claramente hermenéutico. Se estudia en el primero la metodología canónica de acuerdo con sus principales representantes. En el segundo se presenta la exégesis canónica en relación con la hermenéutica moderna, subrayando la necesidad de precisar el contenido de ambos términos, así como la necesidad de que esta reflexión permita definir con mayor precisión qué es y qué representa el canon de la Escritura en la Iglesia. En el tercero se analiza la crítica de Brueggemann a la propuesta de Childs, cuestionando en particular su capacidad para dar cuenta de la universalidad de Cristo. En esta jornada se lanzó un reto a la exégesis canónica, considerada por muchos como la solución definitiva en el campo de la exégesis católica, haciendo ver que todavía deberá acreditar su validez real para el estudio de la Biblia frente al método histórico-crítico. Los dos últimos ensayos de esta publicación, ambos de carácter exegético, intentan responder a este reto. En uno de ellos se estudia canónicamente el libro de Job, defendiendo la necesidad de mantener el análisis diacrónico y sincrónico (en este último está presente la perspectiva canónica) para comprender adecuadamente este libro bíblico. En el otro el estudio se centra sobre el Evangelio de Mateo, considerado en el marco de su integración en el canon neotestamentario, así como en el bíblico en general para mostrar cómo, sin ese horizonte, resultaría incomprensible. Toda la jornada ha tomado su inspiración en el planteamiento exegético de Joseph Ratzinger que, antes de ser elegido papa, ya consideraba que la solución a la no integración del método histórico en el método teológico tendría que venir por el camino de la exégesis canónica. Postura que confirmó posteriormente, una vez elegido papa, defendiendo la exégesis canónica a la luz de la Constitución sobre la Divina Revelación, del Vaticano II. Los estudios que se publican en este volumen intentan colaborar, en la medida de lo posible, con esta orientación del papa, a fin de ayudar a la exégesis católica a superar sus dificultades.

I. Jiménez

HENGEL, M., *Saint Paul. The Underestimated Apostle,* Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2010, 161 p. ISBN 978-0-2718-0.

Con el provocativo título, *San Pedro. El apóstol subestimado*, aparece en lengua inglesa este trabajo dedicado a la figura de Pedro que tiene por autor al conocido estudioso alemán M. Hengel. El original alemán fue publicado en 2006 bajo el título: *Der unterschatzte Petrus. Zwei Studien*. Como el mismo autor apunta en el prefacio del escrito, se trata de dos artículos que ha reelaborado a partir de dos trabajos anteriores y que tienen como finalidad principal la de "recuperación" de la figura del pescador de Betsaida. Hengel sostiene que Pedro ha sido poco valorado sea en la literatura evangélica, sea en los círculos exegéticos católicos; a su vez, constata que ha sido una figura estudiada armonizando su relación con Pablo. M. Hengel divide la obra en dos partes. La primera de ellas corresponde a una disertación presentada en el Colegio Germánico-Húngaro y en el Centro Melanchton, ambos en la ciudad de Roma, en noviembre de 2005. Esta primera parte, con el título "Pedro la roca, Pablo y la tradición evangélica", inicia analizando la perícopa mateana sobre la figura fundacional de Pedro (Mt 16, 17-19) en su contexto literario, y aborda cuestiones que van desde el análisis de la denominación de Pedro como "roca" a las implicaciones que dicha expresión podrían tener en la comunidad mateana. Para Hengel se trata de un título distintivo que implica un *roll* de liderazgo con relación al resto de los discípulos. Pero no solo, sino, también, una misión dentro de la totalidad de la Iglesia que abarca desde su llamada hasta su martirio en la Ciudad Eterna. Sostiene Hengel, que el apóstol pescador tiene un papel importante en la apertura del movimiento cristiano a todos los pueblos y a los hijos de Israel en la diáspora. La visión lucana en Hch y la marciana en el evangelio desvelan claves de la identidad del apóstol. Afirma Hengel: "Pedro era un pensador teológico poderoso, un anunciador impresionante y un organizador competente" (p.101) Dentro de esta misma parte, un amplio espacio está dedicado a la relación entre Pedro y Pablo y al conflicto antioqueno. Como ya hiciera en una monografía acerca de Pablo de Tarso (1997), el autor alemán dedica las últimas páginas de esta parte a "recomponer" los años desconocidos de Pedro (p.79-ss). La segunda parte del libro que nos ocupa lleva por título "La familia de Pedro y otras familias apostólicas" y, como apuntamos al inicio, se trata de una revisión del estudio en lengua alemana: "Apostolische Ehen und Familien", INTAMS Review 3,1 (1997), 62-74. Más breve que la anterior, estas páginas se centran sobre la relación de Pedro con su "familia"-comunidad, vinculada a Marcos, y las otras familias apostólicas como las de Pablo y otros apóstoles. Como hemos apuntado, con esta obra M. Hengel revisa los presupuestos de los estudiosos y pretende devolver a Pedro el lugar que le corresponde dentro de los estudios bíblicos. La relectura del título "roca", su misión en las comunidades de la iglesia naciente dentro y fuera de Israel, la visión de una teología petrina, su capacidad organizadora y evangelizadora son algunas de la claves de lectura que Hengel ofrece para "resituar" al apóstol Pedro en los estudios de los orígenes del cristianismo. Estamos ante un escrito interesante que despierta interés nos solo por su originalidad sino también por la seriedad y rigor que el autor garantiza en cada una de sus obras.

Ignacio Rojas

HOSSFELD, F. L. – ZENGER, E. (†), *Die Psalmen III. Psalm 101-150,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 531-914 p. ISBN978-3-429-02360-7.

Dentro de la colección *Die neue echter Bibel,* recibimos este volumen con el que se completa el comentario a los salmos (salmos 101 a 150). El comentario sigue las pautas de toda la colección, como servicio a la liturgia, a las comunidades y a los estudiosos, aportando las notas precisas, sin perderse en divagaciones excesivas, sino planteando las cuestiones de una forma a la vez profunda y sintética, para no provocar la desorientación del lector. Todos los textos bíblicos comentados están tomados de la Einheitsübersetzung (versión ecuménica o unitaria) de la Biblia en alemán. El volumen se abre con la bibliografía especializada para cada salmo, de manera que el lector pueda recurrir a ella si fuere necesario. Cada salmo viene precedido de una introducción que sitúa al lector en el entorno de su composición. Sigue el texto completo del salmo en cuestión, para pasar a continuación a explicar detalladamente las frases o las palabras dignas de ser comentadas. Todo el comentario es de una riqueza y de una competencia crítica realmente admirables, con innumerables citas cruzadas, de manera que, en caso de tenerlas a todas en cuenta, un pequeño párrafo podría dar lugar a una lectura incluso de varias horas. Realmente resulta un instrumento excepcional al servicio de la palabra de Dios.

T. Parra

ISAAC, B. AND SHAHAR, Y. (EDS)., *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity,* TSAJ 147, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, IX+324 p. ISBN 978-3-16-151697-9.

Los profesores Benjamin Isaac and Yuval Shahar de la Universidad de Tel-Aviv, editan este nuevo volumen de la prestigiosa serie "Texts and Studies in Ancient Judaism" (TSAJ), de la editorial Mohr Siebeck, que recoge el coloqui-homenaje a Aaron Oppenheimer en diciembre de 2009.

Oppenheimer enseñó durante décadas en la Universidad de Tel Aviv historia de Israel en el período misnaico y talmúdico y sus publicaciones sobre la cuestión (que aparecen censadas en las páginas 309-311 de este volumen), constituyen auténticas referencias de primer orden. No resulta extraño, por tanto, que los autores cuyas contribuciones recoge este volumen sean figuras de primer orden en el mundo de los estudios judíos sobre la historia del Israel antiguo: Baumgarten; Cohen; Stemberger; Rajak, Gafni… El volumen condensa, así los trabajos, en cuatro categorías: la imagen de los judíos radicados entre no-judíos; la imagen de los no-judíos entre los judíos; la historia social y los temas en los estudios contemporáneos.

El primer bloque, es muy breve. Reúne dos colaboraciones: una sobre la imagen de los fariseos y de su modo de hacer proselitismo que se desprende, entre otros, de algunos textos de los evangelios, particularmente en el de Lucas; y otro sobre la observancia del Rabat en la obra del pseudos-Ignacio, un autor del s. IV d.C. que reinterpretó las cartas de Ignacio de Antioquia interpolando en ellas alteraciones de los textos o redacciones completamente nuevas.

El segundo bloque recoge cinco colaboraciones y permite adentrarse muy bien en la visión de los judíos sobre *el otro*. Me parece imprescindible la lectura del texto de G. Stemberger sobre la *Birkat ha-minim*, que es una cuestión sobre la que, a veces, se habla con poca precisión. El autor se atreve

a afirmar: "There is no serious reason to doubt that *Birkat ha-minim*, whatever its precise wording, existed as part of the Shemoneh ´Esreh from the period of Yavneh (or at least from the second century). But we do not know how widely it was used *Birkat ha-minim* in Jewish communities beyond the small circles of the rabbis, and what precise function it had within prayer" (p. 88).

El tercer bloque recoge siete colaboraciones. El artículo de T. Rajak sobre la visión de la resistencia judía de Flavio y su utilidad para construir todo un discurso sobre el martirio de los judíos. Probablemente interesará a muchos la contribución de Y. Rotman sobre la cautividad y la redención de cautivos en el período final del imperio, tanto del mundo judío como del mundo cristiano.

El último bloque arranca con una interesante aportación de D. Goodblatt sobre la presencia de comunidades judías en el imperio parto,y, por tanto, más allá de las fronteras de la diáspora babilonia. Es interesante el matiz del artículo que se hace notar en su título "What we don´t know" porque el autor reconoce cómo ha tenido que ir asumiendo a lo largo de su carrera académica que los datos sobre estos grupos de judíos son escasos y han de ser analizados con una honrada perspectiva crítica: "To sum up, in certain cases we may not know less than we did a half century ago, but neither do we know much more -especially if we seek a consensus" (p. 277). Y conviene leer, porque siempre es interesante, la aportación de I. Gafni, uno de los grandes especialistas de la historia de Israel durante el Segundo Templo, que escribe en este caso sobre la visión que de los rabinos de la época talmúdica tenían tanto la literatura de la época como las aproximaciones de los autores modernos.

En conjunto, un volumen que honra al profesor Oppenheimer a quien homenajea. Las contribuciones tienen interés, están bien documentadas y han sido bien seleccionadas. Quizás se echa de menos una breve presentación del curriculum de cada autor.

Junkal Guevara

La Bible d´Alexandrie LXX, 12 Esther, Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Claudine Cavalier, Les Éditions du Cerf, Paris 2012. ISBN 978-2-204-09581-5.

El estudio crítico de la traducción griega de la Biblia conocida como Biblia de los Setenta (Septueginta) o Biblia alejandrina, ha conocido un enorme impulso en los últimos años. Recientemente, en España, los profesores N. Fernández Marcos y Mª. V. Spottorno han emprendido la publicación en castellano de una traducción crítica.Bajo el título «La Bible d'Alexandrie», la editorial du Cerf emprendió en los años ´80 la traducción crítica en lengua francesa de la primera traducción del Antiguo Testamento al griego, texto que fue utilizado desde los orígenes por los cristianos y que ha dejado sus huellas en el Nuevo Testamento. Se han publicado ya diecisiete volúmenes: los libros del Pentateuco, los profetas menores, algún texto sapiencial…. Recientemente ha publicado la traducción crítica del libro de Ester, cuyas ediciones griegas resultan absolutamente apasionantes por los cambios tan grandes de fondo y de forma que se observan con respecto al texto masorético.Responde de la edición Claudine Cavalier, profesora de la Facultad de letras y humanidades de la Universidad de Provence (Aix-en-Provence / Marseille), que expone los frutos de la tesis doctoral que realizó bajo la dirección del profesor G. Dorival. El libro de Ester está presente en el texto hebreo (TM) y griego de la Biblia (LXX), pero el cotejo de ambas versiones permite advertir la enorme diferencia

existente entre ellas. Posiblemente Ester constituye el libro de la LXX con una evolución textual más compleja. De hecho, en la versión de la LXX el texto constituye algo más que una traducción porque, no sólo se incorporan seis grandes adiciones (capítulos A,B,C,D,E,F) sino también una pequeña inclusión en 4,8; se advierten también diferencias notables en los géneros literarios utilizados, el vocabulario empleado y, lo que es todavía más importante, en la misma teología del libro. Pero las variantes textuales del libro de Ester no acaban en la traducción griega de la LXX, el estudioso ha de tener en cuenta también otra importante traducción, la traducción luciánica (L, según la denominación del s. XIX) o alfa-text (AT). La diferencia entre ambas versiones es grande, siendo la segunda una versión más breve que la forma hebrea (TM) y que la traducción de la LXX. Posiblemente por esa razón, la LXX fue transmitida en los grandes manuscritos medievales unciales y en numerosos minúsculos, y la luciánica está presente sólo en cuatro manuscritos minúsculos.

El trabajo de la profesora Cavalier es un auténtico ejemplo de lo que significa un trabajo de alta investigación dado que no se ha conformado con ofrecer un estudio crítico del texto de la LXX sino que ha presentado, en paralelo, el estudio crítico de versión luciánica, permitiéndonos así seguir con detenimiento la evolución del texto y su recepción en distintos contextos culturales y religiosos, además, en las notas ha cotejado las variantes que se producen entre el TM, la LXX, L y la Vetus Latina (traducciones latinas anteriores a San Jerónimo), cuya traducción íntegra ha incluido en un apéndice.Por ejemplo, la traducción del grupo que porta el decreto de exterminio de los judíos (cuyo texto sólo conocemos por las versiones griegas –LXX y L–) evoluciona: en el texto hebreo son correos, en LXX son portadores de cartas, utilizando un término *happax* de la LXX *bibliaphóros*, y el L son jinetes. El contenido del decreto es más breve en L y la referencia final al lugar, el modo y el tiempo de cumplimiento del decreto está mucho más desarrollado en LXX. Las notas críticas de la profesora Cavalier ilustran con claridad no sólo las variantes sino la importancia de las mismas (p. 163). Y en la institución de la fiesta de Purim, después de la revocación del decreto por la intervención de la reina Ester, la nota de la página 231 explica perfectamente el luego de palabras del traductor de la LXX.

Todo el trabajo de exégesis crítica ha sido prologado por una introducción de casi 120 páginas donde se proporciona al estudioso una síntesis absolutamente actualizada de la tradición textual de Ester, un trabajo en profundidad sobre las versiones griegas (adiciones, vocabulario, estructuras…) y un valiosísimo estudio de la recepción del libro de Ester. El estudio va acompañado de una serie de tablas sinópticas que difícilmente se encontrarán en otros trabajos sobre la cuestión.

La edición de du Cerf es notable, además, por la tipografía, la encuadernación en rústica –de muy fácil manejo– t y la selección de un papel que hace muy agradable la lectura. De imprescindible presencia en las bibliotecas universitarias de teología, estudios semíticos y clásicos, preferiblemente acompañada de los demás títulos de este espléndido esfuerzo editorial.

Junkal Guevara

LÉMONON, J-P., *L'épitre aux Galates*, Commentaire biblique: Nouveau Testament 9, Les Editions du Cerf, Paris 2008, 232 p. ISBN 978-2-204-08649-3.

La colección científica «Commentaire biblique: Nouveau Testament» tiene la finalidad principal de desentrañar la dinámica de los textos bíblicos

vista como un conjunto. En esta ocasión, el monográfico está dedicado a la carta a los Gálatas, y ha sido comentada por Jean-Pierre Lémonon, sacerdote de la diócesis de Valence y profesor emérito de la facultad de teología de la Universidad Católica de Lyon donde explicó exegesis del Nuevo Testamento, concretamente, los escritos paulinos y joánicos y la historia del 1er siglo. La dinámica del comentario, común a todos los números de la colección, permite que nos acerquemos a cada una de las perícopas desde una cuádruple perspectiva. Primeramente, la presentación de la traducción que pretende ser la más literal posible; después la interpretación del texto que tiene en cuenta las evidencias que surgen de la crítica textual, posteriormente, encontramos una abundante bibliografía sobre la unidad tratada y, finalmente, un rico aparato crítico en forma de notas. Esta dinámica pone al descubierto la rigurosidad científica de la colección, a la vez que permite al lector consultar perícopas concretas y disponer de un material bibliográfico importante. Por ello, estamos ante un tipo de comentarios que necesariamente ha de ser consultado por quien desea investigar y profundizar en los escritos del Nuevo Testamento. Jean-Pîerre Lémonon, siguiendo la estructura de la colección, tras la presentación de una abundante bibliografía general, comienza su comentario a la carta con una introducción que pretende afrontar las cuestiones introductorias del escrito: autenticidad, unidad, autoría, destinatarios, relaciones de Pablo con los gálatas, los "agitadores" de la comunidad, la organización de la carta, presentación de la estructura de la misiva, y la relación existente entre el texto y sus paralelos con la carta a los romanos. El comentario está dividido en cinco unidades. En primer lugar, el saludo epistolar que presenta la tesis de la apostolicidad de Pablo y la revelación del evangelio (1,1-12). Seguidamente, desarrolla el análisis y comentario de cada una de las tres partes en que divide el cuerpo del texto. La primera parte, más experiencial, dedicada a la verdad del evangelio de Pablo (1,13-2,21); la segunda parte en la que presenta la prueba escriturística que revela la identidad de los gálatas (3,1-4,7) y, la tercera parte, de carácter parenético, donde profundiza en la libertad como característica de la vida de los creyentes (5,2-6,10). Por último, Lémonon considera los versículos finales como conclusión bajo el epígrafe: Recuerdo de las convicciones fundacionales (6,11-18). La división y estructura del escrito es coherente y tiene como eje los tres temas centrales de la carta que, como hemos apuntado, son analizados detenidamente. Estamos ante un interesante comentario, rico en la exposición y en la aportación de una clave de lectura que tiene su origen en un meticuloso estudio. Nos encontramos ante una obra de consulta destinada a iluminar a aquellos que se introducen en los escritos paulinos pero, sobre todo, para aquellos que quieren profundizar científicamente en el escrito paulino dirigido a las comunidades de Galacia.

Ignacio Rojas

Lémonon, J-P., *Pour lire la lettre aux galates,* Ed. Du Cerf- Médiaspaul, Paris 2012, 136 p. ISBN 978-2-89420-896-0.

Dentro de la colección «Para leer», publicada por ediciones Du Cerf junto con Médiaspaul, J-P. Lémonon presenta en esta ocasión una herramienta útil para acompañar la lectura y comprensión de la carta de Pablo a las comunidades de Galacia. Estamos ante un instrumento destinado al gran público y con una finalidad claramente pastoral y pedagógica. Sostiene el autor en la presentación de la obra que se apoya fundamentalmente en su comentario a esta misma carta

paulina publicado por ediciones Du Cerf en 2008. El formato de la colección ha permitido a Lémonon liberarse del rigorismo científico que exige un comentario bíblico pero, a la vez, le ha permitido servirse de las conclusiones esenciales de dicho comentario para poder ofrecer una síntesis lograda y asequible a un amplio grupo de lectores. En la introducción, el autor aborda cuestiones que van desde la ocasión a la finalidad del escrito, sin pasar por alto cuestiones como la integridad de la carta, o las semejanzas con la carta a los romanos. Tras ésta, Lémonon ha dividido la carta en cuatro unidades: la obertura y tres partes: La obertura (1,1-12) viene a ser como una introducción temática acerca de la intangibilidad del único evangelio. Después aborda el comentario de cada una de las partes: I. La autenticidad del evangelio de Pablo (1,13-2,21); II. La Escritura confirma la identidad de los gálatas (3,1-5,1), y III. La libertad de los creyentes en Cristo (5,2-6,10) a la que hay que añadir una especie de anexo sobre las convicciones fundamentales de Pablo (6,11-18).

Conviene apuntar que, siguiendo el formato de la colección, cada una de las partes está acompañada de cuadros aclaratorios que presentan ulteriores profundizaciones e informaciones que el autor ha considerado oportunas y útiles para el estudio del lector o grupos de lectores. Al finalizar el comentario del escrito, Lémonon dedica la última parte a presentar una interesante "Pequeña historia de la utilización de la carta a los gálatas desde los Padres hasta la Reforma". Este "suplemento", sin lugar a dudas, es iluminador para el lector que puede percibir claramente la recepción y la influencia del escrito paulino en las comunidades cristianas. Se trata, como hemos apuntado al inicio, de una obra con carácter introductorio destinada a acercar al gran público el escrito paulino, esta es la finalidad de la colección y, según nuestro parecer, Lémonon lo logra con éxito.

Ignacio Rojas

LUCIANI, D. – WÉNIN, A., *Le pouvoir. Enquêtes dan l´un et l´autre Testament,* Lectio Divina 248, Cerf, Paris 2012. ISBN 978-2-204-09078-0.

En los años 50, L. Cerfaux, reputado biblista, comenzó en la Universidad católica de Lovaina un seminario de exegetas católicos que reunía a los profesores, investigadores y doctorandos de las universidades francófonas de Bélgica. Algunos de sus discípulos tomaron el testigo después de él, y hoy el Séminaire permanent de 3e cycle en exégèse biblique se considera fruto de todos aquellos esfuerzos. Este seminario se reúne a lo largo de tres cursos académicos, tres sábados al año en torno a una cuestión previamente elegida que es presentada por un exegeta cualificado (a veces extranjero), se discute y suele terminar en una publicación.La editorial du Cerf de Paris ha publicado ya los volúmenes correspondientes a las sesiones anteriores (1993-1996; 1998-2002) y saca a la luz ahora el volumen del período 2006-2010, en el que el grupo reflexionó sobre la cuestión del poder.

Le pouvoir. Enquêtes dan l´un et l´autre Testament refleja, por tanto, el trabajo de este grupo de especialistas en un volumen del que sus editores dicen : «Son ambition, plus modeste, est de proposer un parcours, non pas dans «les allés du pouvoir» auxquelles la Bible s´interes peu, mais dans un esemble assez large de livres (du Lévitique à l´Apocalypse) pour qu´il soit possible d´entrevoir quelles figures du pouvoir (humain et divin, civil et religieux, spirituel et temporel) l´Ancien et le Nouveau Testamen mettent en scène et surtout, quels discours ils tiennent sur la manière de l´exercer, tant il est vrai

que ce pouvoir ne prouve sa réalité que dans la mesure où il s´actualise dans des situations bien définies» (p. 8).

El volumen reúne doce contribuciones en torno a la cuestión que han rastreado en el conjunto de la literatura bíblica para recoger las reflexiones de los autores sagrados de distintas épocas y teologías: el código de santidad del Levítico; el cuestionamiento del poder por el profeta Amós; la posición antimonárquica de 1 Sam 8; el reparto del poder en Qumram… Los autores, cuya reseña biográfica aparece al final de la obra (p. 351) son profesores de facultades de Teología europeas, fundamentalmente del área francófona, muy conocidos en el ámbito de la investigación bíblica: A. Wénin; M. Gilbert; J. N. Aletti; J. D. Macchi… Las contribuciones, todas ellas interesantes, tienen –sin embargo– un sesgo desigual. Algunas exponen con claridad los objetivos del trabajo (J Joosten, p. 24; otras hacen un claro esfuerzo de síntesis (J. D. Macchi); sólo una aporta una lista bibliográfica (E. Bons, p. 108-110)… Pero se trata de algo habitual en trabajos de este tipo que se hace notar en la introducción (de hecho, alguno de los participantes no entregó el texto escrito para su publicación).

Creo que merece la pena destacar, por cuanto abren puertas a una investigación posterior, los trabajos de A. Wénin sobre 1 Sam 8-15 y J. D. Macchi sobre el poder en el libro de Ester. El primero invita a mirar la postura del profeta Samuel ante la exigencia de la monarquía por parte del pueblo, para hacer caer en la cuenta al lector de que hay un interés espurio en su rechazo al sistema monárquico, por cuanto implica una pérdida de poder para él y sus hijos que actúan como Jueces. El trabajo de Macchi es interesante por un doble motivo: primero porque nos asoma a la organización del poder de un vasto territorio, y a las corruptelas que se generan en el mismo; pero, además, porque analiza las distintas posturas ante el poder que se revelan en los personajes del libro.

El estudio del profesor M. Gourgues sobre la institucionalización del poder en las cartas personales resulta totalmente pertinente en un seminario dedicado a la cuestión del poder: “On est amené à penser que 1 Tim et Tt auront représenté en interaction et comme concomitantes des formes de pouvoirs et de ministères qui, en réalité, duren se suceder dans le tempos et faire l´object d´une institutionnalisation profressive” (p. 323). El trabajo es exhaustivo e invita a leer su comentario a dichas cartas publicado también por Cerf y a las que el autor remite en distintas ocasiones. Quizás hubiera sido interesante cerrar el volumen con una pequeña síntesis que filtrara las líneas-fuerza de la reflexión sobre el poder desde los textos bíblicos, como hubiera sido muy fecundo recoger, al final de todos los artículos, las referencias bibliográficas. Por lo demás, hay que agradecer al grupo de biblistas, y a la editorial, la reflexión y su difusión, sobre todo porque pueden animar otros coloquios y ensayos colectivos sobre cuestiones siempre “candentes”.

Junkal Guevara

MCNAMARA, M., *Targum and New Testament,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279, Morh Siebeck, Tübingen 2011, 615 p. ISBN 978-3-16-150836-3.

Martin McNamara es uno de los principales investigadores que ha dedicado su trabajo al estudio de la aportación del targum al conocimiento de la Biblia, especialmente del Nuevo Testamento. Actualmente es profesor emérito de

Sagrada Escritura en el Milltown Institute of Theology and Philosophy de Dublin. La presente obra recoge 23 artículos que ha publicado entre 1966-2011, un período de 46 años, que refleja la evolución de los estudios targúmicos durante esta época. Aparecen en su forma original, pero añade, cuando es necesaria una puesta al día, un Postscript 2010. Se completa la obra con cuatro apéndices, dedicados respectivamente a una bibliografía completa del autor, al Proyecto de Biblia aramea, a ediciones, concordancias, diccionarios críticos modernos del targum y a una bibliografía general cumulativa. Termina con índices de autores modernos, materias y personas, y de citas y referencias. Comienza la obra con una introducción, titulada "Cincuenta y cinco años estudiando el tárgum", en la que el autor presenta su curriculum targúmico en el que va apareciendo su formación en esta materia, sus diversas actividades académicas y el contexto académico en que ha publicado los escritos que aparecen en esta publicación. La divide en 11secciones de acuerdo con los hechos más importantes de su vida académica: "La obra del prof. Alejandro Díez Macho" (inició al autor e influyó mucho en él), "Estudios de postgrado" (en que presenta y defiende su tesis sobre "The Palestinian Targum and the New Testament), "Traducción inglesa del Targum Neophity y la obra "Targum and Testament", "El proyecto de una Biblia aramea editada por Michael Glazier", "El proyecto de la Biblia aramea: años de crisis 1988-1990", "Seminario targúmico en la Asociación Bíblica Irlandesa", "Desarrollo de los estudios targúmicos desde 1960-61 a 1980-61" (trata especialmente el estudio de los textos arameos encontrados en el Mar Muerto y su relación con el arameo targúmico), "Congreso organizado por la Royal Irish Academy en 1992 sobre la Biblia aramea", "La organización internacional sobre estudios targúmicos" (nace en 1995 como miembro de la Internacional Organization for the Study of the Old Testament"), "Escritos recientes (del autor) sobre temas targúmicos (1995-2009)" y "2010, el 'Año de los targumes': situación actual y prospectivas de futuro". Siguen a continuación los artículos del autor divididos en cuatro partes. La primera, "Targum e investigación", recoge 8 artículos dedicados al estado de la investigación targúmica (publicaciones, instrumentos de trabajo, problemática sobre datación, metodología, etc); la segunda, "Targum y Lenguaje", contiene 2 estudios, uno de ellos muy interesante sobre la situación lingüística de Palestina en el 1º siglo; la tercera, "Targum y exégesis bíblica", está dedicada a 7 artículos sobre temas relacionados con la aportación del targum al conocimiento del AT, y la cuarta y última, "Targum y Nuevo Testamento" recoge 6 artículos sobre la aportación del targum al conocimiento del NT, especialmente de Juan. Termina esta parte con un trabajo, inédito, que ofrece una perspectiva de los estudios targúmicos. La obra, muy rica en información crítica, es una excelente ayuda para los interesados en estos estudios, especialmente para los que deseen iniciarse en los estudios targúmicos, conocer tanto las aportaciones positivas al mejor conocimiento de la Biblia como los problemas que plantean estos estudios y las perspectivas de futuro.

Antonio Rodríguez Carmona

NEYREY, J.H., *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective,* Eerdmans, Michigan-Cambridge 2009, 489 p. ISBN 978-0-8028-4866-6.

El jesuita Jerome H. Neyrey, profesor emérito de Nuevo Testamento de la facultad de Notre Dame en South Bend (Indiana), presenta en esta obra sus estudios sobre el evangelio de Juan. El autor es conocido en el mundo bíblico por ser uno de los pioneros en la investigación socio-científica del texto bíblico.

Neyrey, ya en el prefacio, sitúa al lector ante las tres líneas rojas que recorren la entera obra: el trasfondo judío, la retórica griega y el ambiente cultural. Estas tres líneas interpretativas iluminan el total contenido de los estudios.

Ciertamente, la combinación de dos acercamientos, el sociocultural y el retórico, proporciona riqueza e interés al estudio. Hoy es innegable que estos acercamientos, junto con los métodos histórico críticos, son útiles y válidas herramientas para el conocimiento del texto bíblico. En realidad, a lo largo de los dieciocho capítulos el autor trata las cuestiones pertinentes al conjunto de la obra, como si de un comentario se tratara. Si bien, el lector debe tener unos amplios conocimientos por cuanto se refiere especialmente a la retórica clásica y estar familiarizado con ciertos términos como pueden ser: encomio-vituperio, honor, estatus, etc., vocablos característicos de los ejercicios de adiestramiento en la preceptiva retórica (*progymnasmata*) para dominar su uso en los lugares comunes (*topoi*).

La primera parte del libro titulada *Anatomía del Cuarto Evangelio* delinea claves interpretativas desde la retórica clásica. En el primer capítulo, Neyrey pretende demostrar que el autor del cuarto evangelio conoce bien las categorías antes mencionadas y las emplea a favor del honor de Jesús por "los de dentro" y en la vituperación "por los de fuera". El segundo capítulo, en cambio, se centra en analizar rol y estatus. El *rol* como conducta y reconocimiento social de una persona y el *estatus*, es decir, la reconocida posición que ocupa una persona dentro de la sociedad. Estas dos categorías sirven de catalizador para analizar bastantes personajes del evangelio, en otros, Juan Bautista, la samaritana, los discípulos y María Magdalena. Al final, la conclusión del autor es que en el evangelio el rol es menos importante que el estatus.

El tercer capítulo de esta parte estudia el modelo antropológico de la *territorialidad* (público-privado; sagrado-profano; honor-vergüenza; puro-contaminado y espacio sagrado fijo o no fijo). El autor aplica estas categorías al cuarto evangelio.

La segunda parte, *Episodios narrativos en primer plano*, es la más larga de todas. Los trece capítulos que la integran son un análisis de perícopas que transversalmente constituyen un comentario al evangelio, desde el capítulo primero hasta la Pasión. En ellos, encontramos interesantes análisis siempre bajo las claves de lectura apuntadas en el prólogo: el uso de las tradiciones de Jacob en el cuarto evangelio (Jn 1); la interpretación sociocultural del crecer y menguar de la expresión del bautista (Jn 3), el estudio de Jn 4, a la luz de los estereotipos femeninos en el ámbito público y privado; Jesús y Dios en el cuarto evangelio (Jn 5); el análisis del rechazo a Jesús en Jn 7 en perspectiva social; la figura de Jesús juez en Jn 8; las características sociales del secreto, la decepción y la revelación en el marco del evangelio; el "noble-honrado" Pastor en Jn 10; el estudio del salmo 82 a la luz de Jn 10; la conclusión de la primera parte del evangelio analizada en clave de *peroratio* retórica o recapitulación de lo dicho a la audiencia (Jn 12); el lavatorio desde el punto de vista de la antropología cultural (Jn 13), la interpretación cultural del discurso de despedida (Jn 13-14) y el análisis de la pasión desde el binomio sociocultural de honor-vergüenza.

La tercera y última parte de la obra de Neyrey, llamada *Jesús cara a cara con Dios, ¿agente o igual?*, recoge dos capítulos en clave de analizar la cristología joánica. El primero dedicado a estudio del carácter divino de Jesús y el segundo Jesús como mediador de salvación.

Estamos ante una densa obra, sin duda, de gran interés para aquellos que quieran una relectura del cuarto evangelio a la luz de las aportaciones que

proporcionan estos acercamientos retóricos y socioculturales y que estén versados en el lenguaje y en el conocimiento de los modelos antropológicos. Una obra que es una gran aportación y que abre la puerta a estudiosos para interpretar y leer el cuarto evangelio a la luz de estas claves.

I. Rojas

SPITALER, P., *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, OP, and Joseph A. Fitzmyer, SJ,* The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 48, Washington 2011, 439 p. ISBN 0-915170-47-7.

"Celebrando a Pablo" es el sugerente título que recoge el homenaje y agradecimiento a la labor de dos grandes estudiosos de los escritos paulinos y de otras áreas del mundo bíblico, conocidos internacionalmente: Jerome Murphy-O'Connor, OP y Joseph A. Fitzmyer, SJ. Si bien, los homenajeados y sus colegas estudiosos y amigos, necesitan poca presentación no huelga recordar que el dominico J. Murphy-O'Connor ha desarrollado la mayoría de su actividad investigadora en la Escuela Bíblica francesa de Jerusalén y, además de sus vasta producción literaria y tarea divulgativa, se ha caracterizado por su dedicación al estudio de la vida, el tiempo y los escritos del Apóstol de Tarso.Por su parte, el jesuita J.A. Fitzmyer, uno de los estudiosos más conocidos, ha desarrollado su enseñanza en Chicago, Lovaina, Baltimore, Roma y, en la actualidad es emérito en la Universidad Católica de América en Washington, DC.

Tal y como apunta el editor de la obra, Fitzmyer se ha distinguido en el mundo bíblico por su acercamiento al texto sagrado desde el método histórico crítico. Sus obras, colaboraciones y artículos son reflejo de su "integridad personal, rigor académico y la búsqueda del conocimiento de la verdad" (pg. xvii).De entrada, el homenaje conjunto a ambos gigantes del mundo bíblico resulta interesante pues es una "metáfora" de la convivencia y la complementariedad de los métodos y acercamientos en el estudio de la Escritura.Junto a los artículos de los dos homenajeados que dan inicio a la obra y que están dedicados a "El significado de los escritos paulinos" (J.A. Fitzmyer) y al estudio de 1Cor 11,19, bajo el provocativo título "Las divisiones son necesarias" (J. Murphy-O'Connor), en la voluminosa obra encontramos la aportación de otros diecisiete autores, estudiosos destacados que reflejan la riqueza de los estudios paulinos: J.N. Aletti, D.E. Aune, B. Byrne, W.S. Camphell, R.F. Collins J.G. Dunn, R. Jewett, H.H. Koester, J. Lambrecht, F.J. Matera, el fallecido T.F. Martin, M.D. Nanos, P. Perkins, J.J. Pilch, E.W. Stegemann, S.K. Stowers y G. Tatum.

Sin duda, se trata de una obra justa por lo que tiene de reconocimiento a estos dos grandes estudiosos pero, a la vez, nos encontramos ante una sugerente publicación que servirá de reflexión y de estudio detenido para aquellos que quieran profundizar aspectos concretos de los escritos paulinos.

I. Rojas

2. Patrística

AMBROSIO DE MILÁN, *Discursos Consolatorios,* Ciudad Nueva, Madrid 2011, 363 p. ISBN 978-84-9715-219-8.

Nos encontramos ante la edición bilingüe de los *Discursos Consolatorios* de San Ambrosio de Milán, preparada exquisitamente por Agustín López Kindler, autor de la introducción, la traducción y las notas, dentro de la

colección Fuentes Patrísticas con la que la editorial Ciudad Nueva nos da la oportunidad de mantener viva la frescura y sabiduría de los primeros siglos del Cristianismo. En esta obra se editan cuatro obras de San Ambrosio, escritas entre el año 378 y el 395, abarcando así toda su vida literaria y apareciendo en ellas por tanto, distintas facetas del autor y de su extraordinaria personalidad. Las cuatro forman una unidad de género literario en cuanto se trata de discursos, es decir, textos redactados para ser pronunciados a viva voz (sermones, más concretamente), si bien fueron sometidos después a una cuidadosa revisión antes de ser publicados; y discursos consolatorios, a saber, con elementos propios de los textos consolatorios ante la realidad de la muerte: por el fallecimiento del hermano de San Ambrosio, Uranio Sátiro (primer discurso: *De excessu fratris* y segundo discurso: *De resurrectione mortuorum*) y de la muerte de los emperadores Valentiniano II (tercer discurso: *De obitu Valentiniani*) y Teodosio I (cuarto y último discurso: *De obitu Theodosii*), con los que Ambrosio mantuvo estrechas relaciones. Sin embargo, esta unidad de conjunto presenta ciertos matices característicos en cada uno de los textos: presencia no sólo de rasgos de la consolación (*consolatio*) y de la oración fúnebre, sino también del discurso laudatorio clásico dentro de un esquema con huellas propias del género deliberativo (L.F. Pizzolato). A ello se suman elementos de la predicación y la exégesis bíblica cristianas, con interpretaciones generalmente alegóricas, propias de la época. Así mismo, los distinguen o "matizan" las circunstancias en que fueron redactados y pronunciados, la distinta proximidad del autor a los difuntos así como el diverso relieve social de los mismos. Concretamente el primer discurso, pronunciado en la catedral milanesa el día del entierro de su hermano, probablemente en los primeros meses del año 378, puede calificarse de verdadera *consolatio* en su sentido clásico, donde se trenzan argumentos propios de la filosofía pagana que tan bien conocía Ambrosio, y de la fe cristiana. En él éste da rienda suelta a su dolor por la muerte de un ser querido, de un compañero al que le unían lazos de afecto más allá de la sangre, predominando así el tono dramático, íntimo, patético y los lamentos ante la soledad en que se viene a sumir el obispo por esta pérdida. Sátiro era administrador del patrimonio familiar y soporte en la responsabilidad financiera que Ambrosio adquirió como cabeza de una diócesis y de un territorio donde la administración imperial era poco eficaz y operativa. El propio Sátiro, desprendidamente en común acuerdo con sus hermanos, puso a disposición de la diócesis milanesa y sus necesidades dicho patrimonio**.** La novedad del discurso estriba en penetrar la consideración de que el difunto sigue vivo en el recuerdo y en la protección que otorga a quienes aún están en la tierra –también presente en la literatura pagana–, con el profundo sentido cristiano de aceptación de la voluntad de Dios buscando consuelo en ejemplos y la doctrina de la S.E., la cual ofrece a Ambrosio los argumentos convincentes de la inmortalidad del difunto. Todo ello bajo el telón de fondo de la dramática situación histórica en que el imperio y la ciudad de Milán se encontraban entonces por la amenaza de invasión bárbara. Ambrosio une este primer discurso al segundo, el cual puede ser considerado como un tratado sobre el tema de la resurrección de los muertos, no tanto por precisar en qué consiste ésta, cuanto en exponer argumentos racionales, analógicos y fácticos en los que se basa su fe y su esperanza en ella. Dejando en penumbra el aspecto afectivo, siete días después del entierro de su hermano y en el contexto de una ceremonia en honor de éste, Ambrosio da paso a dicha reflexión pastoral, catequética y teológica de una forma articulada y serena y con un uso magistral de la retórica. En el tercer y cuarto discurso, construidos ambos alrededor de

la exposición alegórica de dos textos sagrados –el Cantar de los Cantares y el salmo 114 (116), respectivamente–, cobra más peso final la dimensión política, quedando el afecto en un segundo plano, dada la distinta envergadura histórica de los personajes y la diferente relación establecida con Ambrosio por ellos (el joven Valentiniano II, emperador romano de Occidente y el maduro Teodosio, inicialmente emperador romano de Oriente y, tras la muerte de Valentiniano, de todo el Imperio Romano). Ambrosio, convertido ya en una personalidad de más relevancia pública incluso que el obispo de Roma, aparece como hombre que ha sabido asumir sus responsabilidades públicas conjugándolas con su misión de pastor que se desvela por la salvación de las almas que les han sido confiadas. Son dos discursos con rasgos típicos de un panegírico (sobre todo el cuarto y último) pero con el sentido cristiano que Ambrosio da al término como escritos encomiásticos en los que no cuentan la familia, educación, cargos y triunfos, sino las virtudes y, sobre todo, la fe en Dios del personaje. Con una estructura similar a los anteriores (tripartición, variación de elementos habituales: queja, alabanza, consuelo) pero con características peculiares como la preocupación por la situación política creada y la incertidumbre ante el futuro inmediato del imperio, el fin es elogiar al difunto –curiosa es aquí por ejemplo la alusión de Ambrosio del bautismo de deseo que manifestó Valentiniano, primera vez que se expone dicho concepto dogmático–, consolar a los presentes e instarles a mantenerse fieles a la senda abierta por estos emperadores, sobre todo Teodosio. La cuidada traducción de estos cuatro discursos que hacemos presente ahora aquí, recoge una larga tradición de manuscritos y ediciones, viniéndose a apoyar finalmente en la edición de O. Faller, publicada en 1963, considerada por el traductor como la versión más completa y definitiva.

F. Prieto

Constituciones apostólicas, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 462 p. ISBN 978-84-9715-209-9.

La presente obra, de autor anónimo, fue compuesta en el S.IV (370-390) en la zona de Siria, teniendo como título original *Constitución de los santos Apóstoles por medio de Clemente* por presentar su origen en una reunión de los Apóstoles y transmitida por medio de Clemente, el tercer sucesor de Pedro en la Iglesia de Roma. Se estructura en ocho libros de desigual extensión que abordan diversos temas y aspectos relativos a la vida interna de la Iglesia de los primeros siglos. A saber y por este orden: laicos, obispos-presbíteros-diáconos, viudas, huérfanos, mártires, cismas, conducta de los cristianos, Eucaristía e iniciaciones cristianas, carismas, ordenaciones, cánones eclesiásticos. Obra peculiar por la gran recopilación y reelaboración a que el autor sometió la extensa cantidad de materiales y tradiciones diversas aquí presentes (generalmente prenicenas). Sea o no intención de aquél conseguir una armonía de conjunto, el hecho es que las *Constituciones apostólicas*, aun presentándose con una estructura clara y unas líneas bien delimitadas y simples, muestra divergencias, contradicciones y tensiones al reaparecer los temas en cualquiera de los libros, de forma más o menos improvisada y dando una imagen de desorden, alertando así con ello contra una lectura ingenua de la obra. Con todo, ésta es calificada por Marcel Metzger como "cumbre de la literatura constitucional pseudoepigráfica", o bien por otros, como la obra más monumental entre los denominados "ordenamientos eclesiásticos" de los primeros siglos de la Iglesia. Dichos calificativos nos muestran, de entrada,

dos características de la obra: la primera, la utilización del recurso estilístico o artificio literario por el que el autor pone en boca de los Apóstoles (e incluso del mismo Cristo) una serie de instrucciones, normas y recomendaciones dispuestas a lo largo de los ocho libros. Todo ello para dar autoridad y carácter de "ley" a la compilación, mostrando de paso su "ortodoxia", la cual a pesar de todo, sigue siendo cuestionada discutiéndose la presencia en ella de rasgos heterodoxos (concretamente subordinacionistas, hecho muy común, por otro lado, en la teología prenicena). Pero sobre todo se recurre a dicho recurso con el ánimo de que su contenido responda al espíritu de los apóstoles o a la vida de la Iglesia que se construye sobre el fundamento de la apostolicidad. La segunda característica es la referencia al "ordenamiento eclesiástico" como cierto género literario que enlaza de alguna manera con las Cartas Pastorales del Nuevo Testamento y que agrupa en sí un conjunto de obras cuyas características, sin embargo, no siempre están bien delimitadas: acceso al conocimiento de la vida e instituciones eclesiales de los primeros siglos, combinación y yuxtaposición de otros géneros literarios como el exhortatorio o parenético, jurídico-normativo, oracional, exegético, narrativo, sapiencial, apocalíptico, etc.; dinamismo constante y evolución interna de los textos, siempre en adaptación y transformación; frecuentes relaciones de dependencia entre textos y carácter universal de los mismos a pesar de dirigirse a destinatarios concretos. Las *Constituciones apostólicas* incluyen los más importantes ordenamientos eclesiásticos de esos primeros siglos cristianos: la Enseñanza de los Apóstoles o *Didaché* (S. I; libro VII); la llamada *Tradición Apostólica* de Hipólito (S. III y cuya atribución presenta serias dudas actualmente); *Didascalia Apostolorum* (S.III; libros I-VI), *Constitución Eclesiástica de los Apóstoles* (S. III-IV); *Cánones de los Apóstoles* (conjunto de 85 cánones recogidos en el libro VIII, que alcanzaron amplia difusión posterior); *Epítome del libro VIII de las Constituciones apostólicas* (S.V); *Cánones de Hipólito* (S.IV); *Testamento de nuestro Señor Jesucristo* (S.IV-V). La unión de estos "ordenamientos" formó con el tiempo diversas recopilaciones canónicas. Las *Constituciones apostólicas* han sido comparadas a los *Talmudin* (compilaciones rabínicas de diversas tradiciones legales), afirmándose incluso que vienen a ser como el prólogo decisivo para el posterior desarrollo del derecho en la Iglesia. A pesar de que todo esto pueda sugerir el predominio de un lenguaje jurídico en la obra, el más usado en cambio se acerca más a las exhortaciones de quien predica, con la salvedad de los 85 cánones. Hay distintas hipótesis de la razón de su composición como la de pretender ser punto de referencia y unidad dentro la pluralidad de tradiciones y doctrinas heterodoxas de la época, recuperar dichas tradiciones como algo vivo y actual con las debidas adaptaciones a las nuevas circunstancias, etc. Todo ello está magníficamente expuesto en la completa introducción de Juan José Ayán Calvo, autor a su vez de la presente traducción al castellano de la obra (a partir, sobre todo, de la edición publicada por Marcel Metzger). La abundancia de notas que la adornan y los índices correspondientes finales vienen a culminar esta nueva edición de las *Constituciones apostólicas*, una interesante fuente de información sobre la vida de la Iglesia primitiva que responde muy bien a la iniciativa planteada por la editorial Ciudad Nueva en su colección Biblioteca de Patrística, al pretender acercarnos a aquellos testigos privilegiados de la más inmediata tradición apostólica, como luminarias de una Luz mayor.

F. Prieto

LANGA AGUILAR, P., *Voces de sabiduría patrística,* San Pablo, Madrid 2011, 460 p. ISBN 978-84-285-3902-9.

La presente obra, escrita por el sacerdote agustino burgalés Pedro Langa Aguilar, reconocido especialista entre otros temas, en patrística y ecumenismo, disciplinas éstas que enseña en distintas universidades, esconde bajo la cuidada presentación que caracteriza a la colección Monumenta, de San Pablo, un sugerente y sencillo vocabulario de patrística que, a modo de fino, suave y aromático licor, el propio autor recomienda beber y saborear a pequeñas dosis, tal es el pensamiento y la experiencia de los Padres de la Iglesia cuyas voces son recogidas aquí para que sean ellos mismos quienes guíen nuestra lectura. Estas voces, reunidas ahora como libro monográfico, fueron concebidas inicialmente para Radio Vaticano. Por tanto se dirige a toda suerte de personas interesadas en recuperar y actualizar esta sabiduría de los Padres. El título parece conjugar algunos de los diferentes significados que tiene "voces", en su acepción de palabra o vocablo y en aquel otro de melodía o sonido, cuya intensidad, calidad o timbre se determinan aquí en función del interés y las necesidades de la persona que se atreva con aquéllas. Son, como bien señala Rafael Palmero, obispo de la diócesis de Orihuela-Alicante, autor del práctico prólogo de la obra, voces patrísticas y voces de sabiduría. Las primeras refieren a aquellos personajes del pasado, particularmente obispos, cuya autoridad para transmitir, explicar y defender la fe, les viene dadas básicamente por cuatro notas, según la manualística del S.XIX y XX y, más atrás por Vicente de Lerins: antigüedad, ortodoxia, santidad de vida y reconocimiento eclesial. Pero, en definitiva, ellos vienen a ser en la historia de la Iglesia, testigos de esa viva Tradición eclesial, convirtiéndose en portadores, a través del conocimiento y vivencia del Evangelio, de un patrimonio sapiencial como "voces de sabiduría". Está en la intención del autor, explicitada en su sincera y breve introducción, no ofrecer una obra exhaustiva en número, ni en contenido ni en extensión, sino sólo el poder servir de ayuda espiritual, facilitándonos a través de dichas voces el acceso a aquel patrimonio. Al mismo tiempo, pretende con ello que estas voces alcancen una eficacia superior a la que pudieron tener en su momento por las ondas radiofónicas, descubriendo en tan ilustres personajes a verdaderos amigos hasta considerarlos lo que son: singulares maestros que nos remontan a las fuentes de la experiencia cristiana para saborear su frescura y autenticidad, señalándonos dónde está la verdadera sabiduría, que no es otra que la "scientia amoris" o la "sapientia cordis", más allá de las vanas palabras y espumosos conocimientos. Sabiduría del corazón cuyas verdades, saboreadas como merece todo buen licor, siguen siendo hoy necesarias y actuales. La estructura y la bibliografía, entre otras, de la obra, reflejan la modestia y a la vez la sencillez y finura de la pretensión del autor. En la primera porque son estas voces las que ordenan el libro al dar título a cada uno de los breves capítulos, los cuales se inician con un texto, a modo de introducción dejado, como semilla lanzada a discreción. En la segunda, porque el autor hace restricciones en ella, queriendo aportar sólo aquellas obras que le han parecido venir "más a mano y mejor" para que puedan servir de ayuda a quienes esta obra les despierte las ganas de seguir indagando y profundizando, tal como el propio autor desearía. El autor justifica la obra por la sorprendente actualidad y el irresistible atractivo que el mensaje patrístico tiene en este hoy globalizado. Algo que viene reflejado en la abundancia de publicaciones con acento patrístico. Así mismo, con ello no hace más que dar respuesta a las recomendaciones del Concilio Vaticano II, el cual urgía al estudio de esta disciplina en diversos documentos del mismo; y continuadas después

desde entonces por los últimos papas. Una "asombrosa actualidad" y "asombrosa fecundidad" señalada ya por Henri de Lubac, a propósito del "aggiornamento conciliar", que el autor de la presente obra ha tenido a bien recordar. De fácil y sabrosa consulta, en general la obra representa un acierto más de la colección que la acoge, y una nueva oportunidad para traer a nuestro presente y vivir en propia carne, una sabiduría con vocación de universalidad al reflejar el Evangelio que todos estamos llamados a vivir y gozar.

F. Prieto

PAGANO, G., *La vida monástica en San Agustín. Comentario al salmo 132,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 132 p. ISBN 978-84-92645-29-9.

San Agustín dedica un comentario al salmo 132 a la vida fraterna y es este comentario el eje del presente libro. El autor tiene en cuenta la exégesis moderna de este salmo y la compara después con la exégesis que hizo en su momento San Agustín, en la que muestra que el santo descubrió imágenes eclesiológicas y monásticas al leer el salmo. También se incorpora la figura de Aarón, con su barba, por la que desciende el ungüento que representa la acción del Espíritu Santo. San Agustín de hecho considera a Aarón como imagen del Cristo total, constituido por la cabeza (que es Él mismo) y por el cuerpo (que es su Iglesia). El hecho de que este ungüento no se detenga en la barba, sino que llegue hasta la orla inferior de su vestido, a San Agustín le parece que es la mejor imagen veterotestamentaria de la aparición de los monasterios dentro de la comunidad cristiana. Así mismo subraya San Agustín la fuerza del Espíritu, capaz de preservar la unidad en el interior de la vida comunitaria, al mismo tiempo que la enriquece con los dones diversos de los miembros que la componen. La comunidad monástica entroncaría así con la comunidad primitiva cristiana, formada por judíos, para convertirse en portadora de la Encarnación y, una vez redimida, en instrumento de redención para otros hermanos. Más aún, considera que el nacimiento de la vida monástica es el fruto del cumplimiento de una profecía. Parece evidente que las consideraciones de San Agustín tienen por objeto superar las divisiones que fragmentaban a la Iglesia de África en su tiempo. De fondo se está rechazando el planteamiento de los donatistas que, con su cisma, le hicieron sufrir mucho y lo animaron a empeñarse en recuperar la unidad perdida. Con esa finalidad San Agustín presenta la vida monástica como el ejemplo en que mirarse a la hora de superar las divisiones dentro de la Iglesia, ya que considera la imagen del monasterio como una pequeña imagen de la unidad que debería brillar en la Iglesia. La herencia judía, en el ámbito de la oración cristiana, gira preferentemente en esta época en torno a los salmos. Razón más que suficiente para que San Agustín se animara a comentar el Salterio completo, en beneficio de los fieles, que lo utilizaban habitualmente. Los explica a través de dos instrumentos: la predicación y el dictado. El estilo que utiliza es muy popular, huyendo de manera pretendida de la oratoria hueca o retórica. En este comentario se pueden reconocer enfoques importantes de la teología de la vida consagrada tal y como la concibe San Agustín. Y toda esta llamada a la unidad entre los hermanos está referida explícitamente a la unidad que brilla en el seno de la Santísima Trinidad, que se reflejaría así de manera especial en la unidad dentro de la Iglesia.

M. Gutiérrez

SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Obras. IV: Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios,* Edición bilingüe, BAC, Madrid 2012, 53+1142 p. ISBN 978-84-7914-976-5.

Dentro de la publicación de la obras de san Juan Crisóstomo le corresponde a este volumen presentarnos las homilías dedicadas a la Primera Carta a los Corintios, del apóstol san Pablo. La edición está extraordinariamente cuidada, tal y como nos tiene acostumbrados la BAC en publicaciones de este género. En la introducción se nos dan los datos biográficos fundamentales de san Juan Crisóstomo, junto con un comentario estilístico, una descripción sucinta de la temática de estas homilías y unas consideraciones sobre la traducción que se aporta en esta edición. Todavía nos encontramos con una presentación más específica de las homilías que se publican, subrayando la importancia que tiene esta serie de 44 homilías, en las que san Juan Crisóstomo peina literalmente el texto de san Pablo, aplicándolo al momento que vivía la Iglesia de Antioquía mientras el santo residió en aquella ciudad. En su contenido se hacen frecuentes alusiones a los filósofos paganos. Igualmente hay referencias a herejes como los maniqueos o los marcionitas, fijándose de modo particular en la ridiculez de los ritos propios de los marcionitas. Pero san Juan Crisóstomo arremete también contras las costumbres de los cristianos de la Iglesia de Antioquía. Entre el resto de temas tratados por el santo destaca su afirmación completamente clara de la presencia del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía (lo que confirma que era la opinión unánime en aquel tiempo). También advierte que los cristianos no deberían acudir a la oración con las manos sucias. En otro momento destaca el valor de la virginidad, remitiendo al libro que el propio santo compuso sobre este tema. Como resumen: excelente servicio el que presta la BAC con este tipo de ediciones bilingües, que enriquecen el patrimonio documental católico, con las características de una gran calidad, tanto científica como teológica y espiritual.

I. Jiménez

3. Teología

ANGLET, K., *Got der Vater Jesu Christi: der Gott der Vollendung,* Echter Verlag, Würzburg 2012, p. 79. ISBN 978-3-429-03468-9.

Este breve estudio tiene una temática única, en torno a la cual gira todo el contenido. Replantear la tendencia cristológica y antropológica actual, volviendo al teocentrismo propio de la concepción cristiana. Dios el padre de Jesucristo es el Dios de la consumación, de la plenitud, del final. Y esto se muestra con un comentario exegético ausente de notas y de referencias bibliográficas en las que el autor resalta que la revelación de Jesucristo hay que entenderla desde el Padre, que Cristo vive en una relación con él marcada por la acción de gracias, la oración y la receptividad ante la iniciativa divina, y que no es la teología natural ni la decisión humana la determinante sino la acción del Padre. Desde ahí se analiza la creación, la redención, la consumación escatológica con el juicio final y la perspectiva de la fe. Este teocentrismo se basa en una selección y acumulación de citas del Nuevo Testamento, omitiendo la discusión exegética con otras hermenéuticas alternativas. Desde el comienzo hay un rechazo de la perspectiva de tres etapas de la salvación, siguiendo el orden de era del Padre, del Hijo y del Espíritu, como proponía Joaquín de Fiore.

Juan A. Estrada

AZZARO, PIERLUCA (a cura di), *Joseph Ratzinger Opera Omnia. Invito alla lettura,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 103 p. ISBN 978-88-209-8472-4.

Esta publicación es en realidad un opúsculo, pensado como pórtico de la edición completa de las obras de Joseph Ratzinger, en 16 volúmenes, en una colaboración editorial entre la Librería Editrice Vaticana y la Editorial Herder. La presentación del opúsculo corre a cargo del Secretario de Estado, Tarcisio Bertone. El resto del opúsculo contiene cinco colaboraciones sobre la obra de Joseph Ratzinger en que se subrayan los siguientes aspectos: su dedicación al bien común; una teología para nuestro tiempo; la fe que libera a la razón; un teólogo que habla a todos. Se completa la publicación con una cronología de Joseph Ratzinger como tal y como Benito XVI. Dada la intencionalidad de la publicación, poco más se puede añadir. Estas páginas, que son algo más que un folleto, pero que no llegan a ser un libro, quieren animar al conocimiento de la obra completa de este gran teólogo que es Joseph Ratzinger y que, incluso siendo ya papa, ha tenido el detalle de pedir que miraran sus escritos como los de un teólogo más, para que los lectores pudieran sentirse libres a la hora de opinar sobre su contenido.

T. Parra

BADINI CONFALONIERI, L., *Democracy in the Christian Church,* T and T Clark International, Londres- Nueva York, 2012, 286 p. ISBN 978-0-567-44952-8.

Desde una perspectiva teológica, histórica y política se analiza el concepto de democracia y su aplicación a la Iglesia. En el capítulo primero se esbozan los propósitos del libro y en el segundo se hace un análisis de la historia de la eclesiología, mostrando como la Iglesia se encarnó en la cultura y se apropió de los modos de organización de la ciudad civil. Especial relevancia tiene la fundamentación de la teoría monárquica desde el siglo XIII, y la doble incidencia de las teorías politicas en la sociedad y en la eclesiología. El capítulo tercero estudia el concepto de derecho divino y el concepto de estructuras queridas por Dios, que no pueden sustentarse en el Nuevo Testamento ni en la historia de la eclesiología, según reconocen hoy la mayoría de los especialistas. El capítulo cuarto muestra cómo en la actualidad hay un rechazo de esa correspondencia entre eclesiología y teoría de la sociedad, para defenderse de la dinámica democrática actual y conservar el statu quo eclesiológico legado por el medievo. Se estudian algunas formas actuales de mistificación y sustancialización de la Iglesia. Los conceptos fundamentales de las actuales teorías democráticas se estudian en el capítulo quinto, para proponer en el sexto una eclesiología democrática, acorde con la escritura y con la tradición. Una conclusión final, una amplia bibliografía y un índice temático completan el estudio. Es una buena contribución a la eclesiología, en la que se estudian problemas actuales como la participación de la comunidad en la elección de ministros, el papel del principìo de subsidiariedad en la Iglesia, la relación de las iglesias particulares desde la perspectiva de la Universal, etc. Lo más válido es el estudio histórico y la correlación que establece entre teorías políticas y las teológicas.

J.A. Estrada

BENEDETTO XVI, *Una guida alla lettura,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 143 p. ISBN 978-88-209-8530-1.

Joseph Ratzinger, cuando fue nominado como arzobispo de Munich, tomó como lema de su episcopado el de *Colaborador de la verdad.* Todo lo que ha ido

haciendo desde entonces hasta nuestros días lo ha hecho siendo fiel a este lema, que ha acabado impregnando todo su quehacer teológico y pastoral. Nunca quiso hablar en nombre propio, sino en nombre de la verdad de Cristo, con la Iglesia y por la Iglesia. Como papa no ha olvidado recordar a los sacerdotes que tengan presente la finalidad de su ministerio, que no es otro que el de ser servidores de la verdad, servidores humildes que trabajen en comunión con toda la Iglesia. De toda su obra se desprende que no estamos ante un intelectual puro, sino ante alguien que posee un gran impulso espiritual, capaz de transmitir sobre todo la belleza y el gozo del encuentro personal con Cristo, ya que en este encuentro palpita el corazón del cristianismo, como fruto de la relación íntima con la Palabra que se ha hecho carne y que cada día se nos hace vida para nosotros. Por todo esto en la actividad de Benedicto XVI tienen una importancia tan grande tanto la predicación como la catequesis. Ambas le permiten transmitir los contenidos teológicos, pero transidos de una fuerte carga espiritual, que consigue comunicar no solamente la inteligencia de la fe sino también la sabiduría del corazón. Como representante de Cristo en la tierra, muestra especial interés por *confirmar a sus hermanos*, guardándolos de peligros y guiándolos a la comunión con Cristo, con el propósito de conseguir que todos sean uno juntamente con Él, que es el Señor de todos. Sabe muy bien que el mundo ha sido redimido por la paciencia de Dios con la humanidad, así como ha sido destruido por la impaciencia de los hombres. En este sentido, siempre ha sido consciente de las miserias y fragilidades humanas que se dan también en el seno de la Iglesia. Ahora bien, está convencido de que la propia debilidad no disminuye en ningún modo la fuerza que proviene del Señor, ya que es en la debilidad humana donde al Señor le encanta hacer alarde de su fuerza, dejando claro que no son los hombres, sino Él, contando con su colaboración, quien edifica la Iglesia. Benedicto XVI cuenta con el respaldo de Jesús, que oró por Pedro para que su fe no se viniera abajo. Por eso no se siente abrumado por la labor que el propio Jesús le ha encomendado, de llevar a todos a la comunión entre todos y con Cristo. No se trata de gobernar al estilo de las sociedades humanas, sino de convertirse en el siervo de los siervos de Dios, entregado a la conservación y transmisión de la fe de la Iglesia. Este libro intenta contribuir a que pueda captarse el dinamismo espiritual que tiene su magisterio, así como a poner de relieve las líneas maestras de su pontificado. El libro está dividido en dos partes, de las cuales la primera está dedicada a los fundamentos del magisterio y la segunda a las líneas maestras del pontificado de Benedicto XVI. Sólo se han tocado los puntos focales del magisterio y del pontificado del papa. Hay otras cuestiones relacionadas con estos puntos a los que no se ha aludido más que de pasada, para no perder la perspectiva del conjunto. Benedicto XVI no se ha dejado impresionar por las críticas (en muchos casos inmisericordes) contra la Iglesia o contra su persona. Se ha mantenido tranquilo y firme en los puntos fundamentales de su magisterio y de su acción pastoral. Lo que más le importa es mantener la tensión según la cual el hombre está constantemente buscando a Dios, sin cansarse, con vistas a ser fiel a la Palabra de Dios, como verdad central de la que depende todo lo demás.

I. Jiménez

BENEDICTO XVI, *Escuela de oración. Catequesis del Papa (2 febrero 2011 – 7 marzo 2012),* Ciudad Nueva, Madrid 2012, 299 p. ISBN 978-84-9715-251-8.

No deja de llamar la atención que Benedicto XVI haya escogido para sus catequesis de los miércoles un tema como el de la oración, de índole tan

claramente espiritual, cuando su persona parece estar más ligada a temas específicamente teológicos que a temas de espiritualidad cristiana. El papa hace notar que la realidad de la oración está ya presente en las culturas paganas, así como en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Y hace notar también que, en su opinión, hace falta aprender a orar. Considera incluso que la oración es un arte que es necesario aprender siempre de nuevo. Recorre la vida de las grandes figuras del Antiguo Testamento, enfocándolas con una perspectiva universal que pueda ser válida para todas las culturas y para los hombres de todos los tiempos. Lo hace de manera que relaciona siempre estas grandes figuras con el hombre contemporáneo. En estas páginas dedica varias catequesis a la vida contemplativa, a la oración mental, a la meditación, al propio arte (como puerta abierta al infinito), como otras tantas ayudas privilegiadas de las que podemos disponer para entrar en comunión con Dios. Luego recorre el libro de los salmos, con sus himnos, lamentaciones, súplicas individuales y colectivas, cantos de acción de gracias, salmos penitenciales y otros no tan fáciles de clasificar. Los salmos muestran con claridad a quien los lee que Dios está cerca siempre, escucha, responde y salva. Los salmos nos ayudan a reconocer su presencia y a aceptar sus caminos. El culmen de estas catequesis llega cuando el papa nos propone el ejemplo de Jesús, el hombre de oración por excelencia, que no vino al mundo para hacer su voluntad, sino la del Padre, para la salvación de los hombres. Nos presenta a Jesús orante sobre el trasfondo de toda la tradición religiosa de Israel, ambiente en el que el propio Jesús aprendió a orar. María, mujer de la palabra y del silencio inseparablemente, también nos enseña a orar. Dentro de esta galería de personajes no podían faltar algunos santos y santas que han sido proclamados doctores de la Iglesia por su doctrina eminente. La parte dedicada a los santos se completa con una catequesis sobre la santidad, que no consiste en realizar empresas extraordinarias, sino en unirse a Cristo, en vivir sus misterios, en hacer nuestras sus actitudes, sus pensamientos, sus comportamientos, para que sea Él ya quien viva en nosotros. El papa descubre en nuestro mundo signos de un despertar del sentido religioso, con redescubrimiento de la importancia de Dios para la vida del hombre, con aprecio muy especial hacia la espiritualidad, con ansias de elevarse por encima de la visión puramente horizontal y material de la existencia. Toda esta catequesis la pone el papa en las manos del Espíritu Santo, a cuya acción deberíamos abrirnos, para que Él consiga que el rostro de Cristo brille en nuestro mundo con todo su esplendor.

M. Gutiérrez

Blanco Sarto, P., *Joseph Ratzinger & Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas,* BAC, Madrid 2012, XXIV + 95 p. ISBN978-84-220-1579-6.

El autor, al ofrecernos un mapa de las ideas de Joseph Ratzinger, ha pretendido proporcionarnos algo así como una vista aérea de su pensamiento. Es una especie de manual orientativo de lo más esencial e importante de sus ideas. Al mismo tiempo se contenta con ser una guía, una introducción y una ayuda para quien quiera profundizar de verdad en el pensamiento del actual Benedicto XVI. Tras un prólogo y una introducción, el libro está dividido en cinco partes, la primera de las cuales consiste en un prólogo dedicado al mapa de sus ideas, así como la brújula que nos adentra en la verdad, la bondad y la belleza sobre Dios. Los siguientes capítulos, precedidos de una introducción, tratan de las fuentes en que se ha inspirado, de los principios básicos de los que parte, de la acción tal como él la entiende en el terreno de la fe y de la síntesis de su pensamiento. Entre

sus maestros encontramos personajes de todas las épocas: antiguos, medievales, modernos, contemporáneos, incluso *eternos*. La parte central de sus principios está dedicada a Cristo, la liturgia, la Escritura, la Iglesia y María. Los pilares de sus principios son la persona, el amor, la verdad, la belleza y la esperanza. En cuanto a la acción, el aspecto referido al anuncio de la fe, se interesa por la misma fe, la razón, la teología, la catequesis y la predicación. Ya mirando a la misión, le interesan sobre todo la Eucaristía, el ministerio, el ecumenismo, las religiones, la Evangelización y el propio mundo en que nos movemos. En el capítulo dedicado a la síntesis destacan como temas principales la razón, el corazón, la creación, la adoración, Jesucristo en el centro, la Iglesia y la belleza. El volumen se completa con un apéndice bibliográfico dividido en dos secciones: obras de Joseph Ratzinger y obras sobre Joseph Ratzinger. En suma: libre breve pero concebido con una gran visión pedagógica, con vistas a orientar al lector sobre las ideas más representativas del pensamiento de Joseph Ratzinger en una obra tan extensa y tan variada como la suya.

I. Jiménez

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios,* BAC, Madrid 2012, 90 p. ISBN 978-84-220-1583-3.

Sin pretender prescindir de los textos anteriores de la Comisión Teológica Internacional sobre la tarea teológica, con este texto la comisión busca identificar los rasgos familiares distintivos de la teología católica. Se tienen en cuenta perspectivas y principios básicos que caracterizan la teología católica y ofrece también criterios que orienten a la hora de reconocer como católicas, teologías múltiples y diversas. Este reconocimiento llega hasta el punto de aceptarlas como auténticamente católicas y partícipes de la misión de la Iglesia Católica, que consiste en proclamar la buena nueva a personas de todas las naciones. Dentro de la diversidad de las teologías aceptadas como católicas, se encuentra el núcleo común de todas ellas, que deben hacer capaces a sus seguidores de escuchar la voz del único Señor, en un solo rebaño y en un solo pastor. Este texto sintético se articula en tres capítulos: el primero está referido a la escucha de la Palabra de Dios; el segundo insiste en la importancia de permanecer en la comunión de la Iglesia; el tercero anima a dar razón de la verdad de Dios. En la escucha de la palabra de Dios se subraya la primacía de dicha Palabra, la respuesta que se requiere ante su recepción y la teología como ayuda para la comprensión de la fe. Respecto a la comunión de la Iglesia se empieza ponderando el estudio de la Escritura como alma de la teología, en fidelidad a la Tradición Apostólica, sin descuidar el *sensus fidelium*, con adhesión responsable al Magisterio Eclesiástico, en diálogo con el mundo y aspirando a que el conjunto de los teólogos católicos funcionen como una comunidad, con ayuda de los unos para con los otros, tanto dentro de la Iglesia Católica como con teólogos de otras confesiones. En cuanto a dar razón de la verdad de Dios, se trata de mostrar la racionalidad de la teología, mostrando su unidad intrínseca, a pesar de la pluralidad de métodos y disciplinas en las que se expresa, y termina con una consideración sobre lo que es ciencia y lo que es sabiduría, afirmando que ambos aspectos deben hallarse presentes en las reflexiones de la teología católica. La breve conclusión con la que termina el texto recalca, una vez más, que la pretensión de esta publicación se limita a proporcionar una ayuda eficaz a quienes quieran saber si una teología determinada es católica o no lo es.

M. Gutiérrez

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia divina,* BAC, Madrid 2011, 95 p. ISBN 978-84-220-1549-9.

La Congregación para el Clero, apoyada en manifestaciones de Benito XVI, invita a los sacerdotes a administrar el sacramento de la reconciliación, no solamente como participación sacramental en la vida de la gracia, sino también como instrumento para que los fieles perciban la misericordia, el consejo, el consuelo, el sentirse amados y comprendidos por Dios, todo ello relacionado con la experiencia personal de la misericordia divina. Este documento de la Congregación para el Clero está dividido en dos capítulos principales, el primero de los cuales sitúa el sacramento de la reconciliación en la perspectiva de la santidad cristiana; el segundo se centra en el ministerio de la dirección espiritual. En el primer capítulo, después de una introducción sobre la importancia actual del sacramento, la misión de Cristo operante en su Iglesia, el testimonio y la dedicación de los pastores y el ejemplo del Santo Cura de Ars, se subraya su función como ministerio de la misericordia. A continuación se describen las líneas fundamentales del sacramento, junto con orientaciones prácticas, con vistas a su celebración de modo adecuado. En el segundo capítulo se aborda el ministerio de la dirección espiritual que, aunque no es propiamente parte del sacramento, está íntimamente relacionado con él. También se subrayan en este capítulo su importancia actual, las líneas fundamentales y las orientaciones prácticas para su ejercicio. Interesantes las cualidades que se exigen al director espiritual, aprovechando este momento para recordar que la elección de director espiritual es algo para lo que se tiene una plena libertad en la Iglesia. También se describen las cualidades que debe tener la persona que desea ser dirigida espiritualmente, para que la dirección le sea provechosa. En la cuestión de la dirección se tratan aparte la que va dirigida a los sacerdotes, a los consagrados en la vida religiosa y a los laicos. En los apéndices se ofrece un examen de conciencia para sacerdotes, así como algunas oraciones también pensadas para ellos.

M. Gutiérrez

CORBIN, MICHEL, *La grâce de la liberté,* Cerf, Paris2012, 372 p. ISBN 978-2-204-09738-3.

La clásica controversia sobre la libertad y la gracia, entre la teología dominica y la jesuita, tiene una larga prehistoria que busca clarificar este estudio. Por una parte responde a una teología típicamente occidental, que apenas si ha tenido alguna resonancia en Oriente, como muestra Corbin. En su análisis se centra en la figura de san Agustín, resaltando su distanciamiento de las tesis pelagianas. Pero hay también distancia entre la antropología y la concepción de la gracia en los escritos del Nuevo Testamento, respecto de sus propias posiciones. Por otra parte, en el desarrollo de la teología de la gracia hay que tener en cuenta la postura de Santo Tomás de Aquino y su distinción entre la gracia actual y la gracia habitual, así como la vinculación clásica entre el libre arbitrio y el deseo de felicidad que es inherente al hombre. San Anselmo der Canterbury es el último eslabón en el paso de una teología monacal a otra universitaria, en la que juega un papel fundamental la teología del rescate desde la que se responde a por qué Dios se hizo hombre. La gracia es la que permite la rectitud de corazon, lastrada por el pecado, vinculada a la providencia divina.

De ahí la importancia de la oración y el papel decisivo del Espíritu Santo que es quien opera la transformación de la naturaleza humana en pecado.

Corbin estudia con detención la concepción de la libertad de la teología clásica, el concepto de libre elección y el poder de pecar, la economía de la gracia de Adán y la nuestra. Por otra parte, muestra la evolución del mismo Agustín, su primera y su segunda conversión cristiana, así como la doctrina de Pelagio y las afirmaciones del Concilio de Cartago. A mi juicio, sin embargo, no se atiende suficientemente a la tensión agustiniana entre su distanciamiento de Pelagio y la lucha contra los maniqueos, que es el eje fundamental de equilibrio contra una radicalización como la que implica su teoría de la predestinación y su concepción de un pecado original hereditario. San Anselmo se erige en detractor de esta doble teoría agustiniana de la predestinación, que haría inútil la oración e imposibilitaría la teología paulina sobre la fidelidad de Dios a la alianza con Israel, a pesar del rechazo de Cristo por el pueblo judío. La restauración universal, la pervivencia de la alianza y la reintegración de Israel son los elementos claves desde los que hay que comprender la indigencia humana y la super abundancia de la gracia que genera una teología de la esperanza contra el pesimismo agustiniano de la "massa damnata" y una teología de la misericordia a partir de la satisfacción que ofrece el hombre Dios. En este sentido San Anselmo es el gran corrector de san Agustín, aunque su concepción de la encarnación se alinea con San Agustín en una concepción del hombre antipelagiana.

J. A. Estrada

CURUCHICH TUYUC, C. O., *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teología del «Mistero di Nazaret»,* Cittadella Editrice, Assisi 2011, 462 p. ISBN 978-88-308-1136-2.

El autor es consciente de que no ha habido hasta la fecha muchos estudios científicos que hayan intentado desvelar, en sentido teológico, un carisma extraordinario y apasionante, que colocó en el centro de su existencia la vida oculta de Jesús de Nazaret. Según el autor, ni Charles de Foucauld ni René Voillaume se han quedado con el aspecto meramente humano de esta vida oculta en relación al misterio de la Encarnación, como si se tratara solamente de una especie de envoltorio provisional y no demasiado importante, respecto a la divinidad del Hijo. Ellos han considerado esos años de vida oculta como una dimensión esencial de la Encarnación. Nazaret forma parte integrante de la vida real de Jesús, no es solamente una especie de introducción, sino que es misión de redención que ya está actuando, al constituir una parte fundamental del vaciamiento del Hijo, que se completará definitivamente en el Calvario. Esta monografía es fruto de un trabajo de doctorado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Su trabajo se apoya sobre enfoques bastante novedosos. Intenta presentar un modo nuevo de comprender el misterio cristológico trinitario, a base de repensar el tema de la Encarnación. Intenta luego una revisión de los lenguajes soteriológicos, como fruto de la renovación de las mentalidades y de los contenidos. Por último amplía la relación benéfica entre Encarnación, Eucaristía e Iglesia. No deja de pasar revista a cuanto hay de espiritualidad en la vida de Foucauld y Voillaume, pero sin perder de vista que lo que más le interesa es volver a incidir en la reflexión teológica, por las consecuencias que esto lleva consigo. Está claro que ninguno de los dos protagonistas del estudio tuvo un pensamiento teológico sistemático

pero Curuchich resalta el hecho de que, en su opinión, su espiritualidad se parece a un manantial en el desierto, en sintonía perfecta con la teología contemporánea que se ha ido desarrollando últimamente. Una espiritualidad profunda, de tipo «agápico», en el cual la imagen de Nazaret contiene en sí misma todo el realismo inaudito del misterio de la Encarnación. Dentro de este contexto se da una gran importancia al término «oblación» en el marco de un lenguaje sacrificial, en el que la víctima que se ofrece por los hermanos lo hace por amor. En este sentido, el sacrificio definitivo de Cristo en la cruz no es contemplado por los dos protagonistas del estudio como un precio pagado para aplacar la ira de Dios, sino como el abandono total y amoroso a la voluntad del Padre. Tanto Foucauld como Voillaume quieren tomar ante Dios el puesto de los hermanos musulmanes entre los que viven, de manera que amen a Dios por ellos, se hagan cargo de sus pecados y los expíen de una manera semejante a como lo hizo Jesús en la cruz por los pecados del mundo entero. Además, su presencia entre los hombres y mujeres del desierto del Sáhara busca establecer una comunión fundada en la amistad, con un modo de hacerlo semejante al de Jesús en Nazaret, lo cual equivalía para ellos a una presencia eucarística y eclesial. Siempre fueron fieles al «extra Ecclesiam nulla salus» pero, al mismo tiempo, estaban convencidos de que sus amigos musulmanes se salvarían, si lo merecían, una vez que ambos llegaron a la conclusión de que sería imposible que se convirtiesen al cristianismo. Todo esto se desarrolla a través de cinco densos capítulos, rematados con una conclusión, en la cual el autor afirma que el cristianismo del tercer milenio, o será más creíble por la caridad y el servicio al que impulsa o tendrá poca acogida en el corazón de las personas que naufragan en este mundo.

I. Jiménez

DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II,* T&T Clark International, London – New York 2012, X+183 p. ISBN 978-0-567-60593-1.

Este libro tiene mucho que ver con la hermenéutica de continuidad o la hermenéutica de discontinuidad en relación con el Concilio Vaticano II en el seno de la Iglesia Católica. El autor cree, con razón, que a la hora de valorar adecuadamente el concilio no se han tenido en cuenta suficientemente las circunstancias históricas que prepararon un acontecimiento de tales proporciones. En esas circunstancias históricas han tenido relevancia personajes importantes del mundo de la teología, que han preparado el humus que hizo posible la celebración del concilio. En el campo protestante tuvo especial relevancia Karl Barth por su relación con el mundo de la teología católica, aunque en dos vertientes bastante diferentes. Por una parte mantuvo una serie de discusiones con teólogos católicos neoescolásticos, no especialmente dotados para entender la teología de Karl Barth y por otra encontró un eco muy profundo en el teólogo católico Hans Urs von Balthasar que, con una obra dedicada al gran teólogo protestante, contribuyó a que en la Iglesia Católica pudiera pensarse en un modo de hacer teología que no fuera el estrictamente neoescolástico. El propio von Balthasar escribió a Karl Barth que, después de haber leído su tratado sobre la Iglesia, él mismo había renunciado a componer un tratado sobre el mismo argumento. Todavía hoy la influencia de Karl Barth en la teología católica sigue siendo notable, coexistiendo con modos neoescolásticos de hacer teología, lo que hace que la aplicación del concilio

siga tropezando con dificultades que emergen de esa opción por la continuidad o la discontinuidad entre los teólogos de la Iglesia Católica. Aunque no fuera más que por el impacto que produjo la teología de Karl Karth en el seno de la Iglesia Católica entre los años 1930 y 1960, especialmente en Alemania, merecería la pena el estudio de Dahlke que ahora presentamos. Pero es que todavía hoy se deja sentir su influjo, con lo que volver sobre los pasos de la historia para rehacer el trayecto recorrido, será de indudable utilidad para atisbar el camino que será más adecuado recorrer en el futuro. El tratado sobre la Carta a los Romanos, en el que aparecía con claridad su Teología Dialéctica, a algún teólogo católico le pareció que podría servir para rescatar la predicación católica de la postración en que se encontraba, mientras para algún otro suponía la posibilidad de abandonar el historicismo en teología, tan común por entonces en la Iglesia Católica. Otros teólogos católicos pensaron, no en lo que podría ser aprovechable para el catolicismo, sino en la contrariedad que la Teología Dialéctica de Barth podría suponer para el protestantismo liberal. Éste se había limitado por entonces a interesarse por los problemas humanos, mientras la Teología Dialéctica intentaba hablar sobre Dios bajo condiciones de modernidad. En ella Dios adquiere tal importancia que prácticamente no le queda lugar alguno al hombre. Luego intentó corregir este enfoque con la Teología de la Elección pero, para entonces, muchos teólogos católicos habían dejado de prestarle atención. Posteriormente su ensayo sobre san Anselmo de Canterbury fue recibido con más interés por los teólogos católicos que por los protestantes, aunque sin aceptar sus planteamientos, sobre todo los teólogos de la línea neoescolástica. Su rechazo de la analogía del ser, tal como era entendida por los teólogos católicos, hizo que la mayoría de éstos acabaran considerando a Barth tan clásicamente protestante como para no encontrar puntos de contacto con él. Solamente von Balthasar continuó interesándose por Barth, estudiando su Dogmática Eclesial. Algo que le sirvió para convertirse en uno de los teólogos católicos que contribuyeron a preparar el Concilio Vaticano II. En este camino fue especialmente importante Karl Rahner, que supo integrar, con su «existencial sobrenatural» lo mejor de la teología escolástica con lo mejor de la teología moderna. La genialidad de Karl Rahner estuvo en explicar los nuevos conceptos con términos escolásticos que todo el mundo era capaz de entender en los ambientes de la teología católica. El Concilio Vaticano I había insistido de forma clara en la posibilidad de llegar a Dios a través del mundo natural, perdiendo el lugar central la Revelación a través de las Escrituras. Karl Barth contribuyó seriamente (entre otras cosas a través de su rechazo de la analogía del ser) a un replanteamiento del lugar de la Revelación divina en el conjunto de la fe, con los resultados que pudieron comprobarse en los documentos del Concilio Vaticano II.

I. Jiménez

DE WITTE, P., *Doctrine, Dynamic and Difference,* T&T Clark International, London – New York 2012, 15+250 p. ISBN 978-0-567-23665-4.

Este volumen presenta un análisis de la Declaración Conjunta Luterana/Católico-Romana sobre la Doctrina de la Justificación, prestando especial atención al método seguido para llegar a ella, el método del «consenso diferenciado». Este método ya es considerado como un importante paso adelante metodológico con vistas a avanzar en el diálogo ecuménico. Ha sido utilizado, o se ha hecho referencia a él, en los documentos ecuménicos

publicados a partir de 1999. Importa particularmente conocer su significado y las implicaciones que lleva consigo. Este estudio intenta esclarecer el método del consenso diferenciado, investigando el procedimiento de acercamiento doctrinal que llevó a la redacción del documento. También se ha analizado la vía que se ha seguido a la hora de expresar el consenso en el mismo documento, considerando los argumentos que presentan los críticos y los defensores de esta iniciativa oficial y reflexionando sobre el problema de la diferencia doctrinal. La declaración tiene tal importancia en la esfera del ecumenismo, que necesita ser analizado rigurosamente en su contenido, con vistas al futuro del diálogo Luterano/Romano-Católico. El autor lleva a cabo la profundización en todos los aspectos indicados, con lo que pretende contribuir positivamente al debate inevitable al que invita la declaración conjunta. Cualquiera que se interese por la realidad contemporánea de la Iglesia acabará considerando este estudio como algo indispensable con lo que habrá que contar, aunque no se llegue necesariamente a las mismas conclusiones que el autor, que ha llevado a cabo un trabajo ejemplar de investigación. Uno de los aspectos que llaman poderosamente la atención es el de una cierta debilidad del consenso, consistente en que los interlocutores no dan razones de por qué uno de ellos sostiene un concepto, ni por qué lo rechaza el otro ponente. Da la impresión de que las posiciones se yuxtaponen simplemente, hasta el punto de que las diferencias parecerían reducirse a cuestiones de expresión, cuando podrían ser muestra de divergencias más profundas. Aunque la cuestión de la cooperación del hombre con la gracia (en la mentalidad de la Iglesia Católica) parece como si se presentara como algo del pasado, algo nos dice en el fondo que dicha cooperación y la cuestión del mérito humano al colaborar con Dios son algo que está en el fondo de la teología católica, como algo verdaderamente importante. Da la impresión de que se han querido difuminar de alguna manera las líneas divisorias entre ambas iglesias, al objeto de favorecer el diálogo y el mutuo entendimiento. Por ejemplo, se tiene la impresión de que, para salir al encuentro de la afirmación luterana del *simul iustus et peccator*, el documento católico se refiere al hombre como alguien que es un *totus peccator*, que necesita confiar en Dios para salir de su situación. Esta declaración conjunta parece que podría influenciar la futura interpretación de los textos bíblicos en las respectivas iglesias. Aunque hay quien opina que el punto de vista luterano es más bien existencial, y el punto de vista católico más bien sapiencial, la verdad es que la Iglesia Católica ha hecho esfuerzos existenciales para llegar a un acuerdo, sin olvidar sus planteamientos sapienciales, como cuando afirma que el Concilio de Trento «es también un producto humano, sin disminuir por ello la total iniciativa divina». Por otro lado, tampoco los luteranos parecen excluir del todo la perspectiva sapiencial. La interpretación del perdón de los pecados y la renovación del cristiano en términos de unión con Cristo parecen inclinarse hacia una justificación parcial que no sería producto de la fe fiducial, sino más bien de la manifestación de la presencia de Cristo en el creyente. Las reacciones contrarias al documento han sido mucho menos numerosas en campo católico que en campo luterano. Otro punto delicado es el papel que juega la Iglesia en la teología tanto luterana como católica. El hecho de asimilar la Iglesia de alguna manera a los sacramentos (como hace la Iglesia Católica) desconcierta bastante a los luteranos, más proclives a fijarse en sus carencias que en sus virtudes. Además, el tema de la Iglesia tiene que acabar siendo candente, si realmente se busca la unión real de las iglesias, ya que en este campo las diferencias pueden aumentan en número y tamaño. En resumen:

este volumen sabe bucear en las entrañas de la Declaración Conjunta Luterana/Romano-Católica, introduciendo al lector adecuadamente en la problemática surgida a raíz del acuerdo, y que exigirá a ambas partes buena dosis de estudio y buenos esfuerzos de comprensión mutua para asentar lo ya logrado y poder seguir dando pasos nuevos en el camino de la unidad.

M. Gutiérrez

DEKU, H., *Wahrheit und Tradition. Kritische Reflexionen (Gesammelte Schriften, Bd. 1),* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 596 p. ISBN 978-3-7917-2393-8.

DEKU, H., *Wirklichkeit des Geistes. Kritische Reflexionen (Gesammelte Schriften, Bd. 2),* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 690 p. ISBN 978-3-7917-2399-0.

Estos dos primeros volúmenes de las obras completas de Deku (1909-1993), editadas por W. Beierwaltes y R. Schönberger, recogen lo esencial del pensamiento de uno de los pensadores judíos más relevantes del siglo XX, a pesar de que su influencia en el ámbito alemán ha sido limitada. Su pensamiento se mueve en el ámbito de una fenomenología del valor de clara raigambre heideggeriana, aunque su concepción de la existencia le acerca también a Schleiermacher y Kierkegaard, y en general a la filosofía cristiana de raigambre platónico agustiniana y aristotélico tomista. Tras unos meses en un campo de concentración nazi, pudo escaparse a Inglaterra y desde allí a Estados Unidos, donde permanecería y se convirtió al catolicismo. El final de la guerra hizo que reanudara su estancia en Alemania, combinando su actividad docente en Munich y en Estados Unidos.

Los temas fundamentales que aborda son los de la tradición filosófica clásica, marcados por el análisis del papel del hombre en la realidad, abordando temáticas como la del ser como posibilidad y realidad, la relación entre lo finito y lo infinito, entre la forma y el contenido, el significado del concepto de la nada o las pruebas de la existencia de Dios. Son temáticas de la filosofía clásica, griega y cristiana, que se reflejan en los escritos que contiene el primer volumen, consagrado a verdad y tradición: "Infinitum prius finito", lo lógico posible, Que Dios sea, sobre la verdad, sobre la tolerancia, lo humano en el humanismo, la imitación de la eternidad, el hombre entre la libertad y la manipulación, ¿Cristo como el primer marxista?, el buen tiempo pasado y su liberación por la teología política, sobre la nada, sobre la vida beata, teoría y praxis de lo inhumano, el autocastigo, el humor, la filosofía de la composición, la carencia de concurrencia respecto del cristianismo, lo lógico, lo formal, etc. La dispersión de los temas hace difícil una valoración de conjunto, aunque lo que concierne a la verdad y a la relación entre la subjetividad humana y la realidad, constituye un eje central de su pensamiento. La postura realista y racional que defiende le encuadra en el marco de la filosofía clásica, desde una decidida oposición a las corrientes irracionales, escépticas respecto de la verdad y la actualidad del nihilismo en el pensamiento filosófico. este primer volumen se completa con una referencia sobre la publicación original de sus escritos y un indice de autores que posibilita captar las referencias fundamentales sobre las que se basa su pensamiento.

El segundo volumen, "La realidad del espíritu. Reflexiones críticas", es más sistemático y probablemente de más valor, ya que contiene alguno de

los estudios que le dieron un puesto en la filosofía alemana del siglo XX. El punto de partida es su valiosa tesis doctoral, "El sumo bien", con ensayos complementarios como sus dos estudios sobre la verdadera religión, y el que trata sobre la ambigüedad o equivocidad del doble sentido. Otras obras principales como el "Correctorium corruptorii", el "Destructio destructionum", así como las anotaciones marginales a las tedencias recientes en la interpretación actual y a los desarrollos últimos que se han dado en la hermenéutica, completan la primera parte del segundo volumen. Toda la obra está marcada por una defensa de la realidad del espíritu y por la defensa de la correspondencia entre la subjetividad humana y la experiencia del mundo, desde una perspectiva realista.

Contiene también algunas célebre lecciones sobre el trasfondo teológico de la política o el contenido del humanismo y dos ensayos filosóficos teológicos en torno al Génesis y el concepto de realeza (Brouillon). El volumen ofrece también un elenco de sus recensiones más importantes. Se complementa con un apartado dedicado a la vida y obra del autor: su curriculum vitae; una lista de su docencia; bibliografía sobre Deku; sobre las traducciones de obras utilizadas por Deku y un epílogo, que sirve de introducción y síntesis, de Schönburg; así como un esbozo biográfico a cargo de Sabine Deku Schönberger. Como en el primer volumen, un índice de autores facilita las consultas puntuales de su obra.

J. A. Estrada

Eguiarte Bendímez, Enrique A., OAR, *El clamor del corazón. 10 Palabras sobre la oración en San Agustín,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 340 p. ISBN 978-84-92645-25-1.

La colección "espiritualidad agustiniana" de la editorial Agustiniana edita su sexto volumen cuyo autor es Enrique A. Eguiarte Bendímez, religioso agustino recoleto y doctor en Teología y Ciencias Patrísticas. La obra es fruto de la reelaboración del material ofrecido a las Monjas Agustinas Recoletas del convento de santa María Magdalena de Baeza, Jaén, en agosto del 2009. Ya que, como dice el autor, todos estamos llamados a ahondar en las raíces de nuestra fe, su intención con este libro es ayudarnos a descubrir la necesidad que tenemos de renovar el amor primero poniéndose "a tiro" de Dios para dejar que Él sea precisamente quien nos encuentre, para que finalmente toquemos "el agua viva que es Jesús" y toda nuestra vida se transforme y revitalice. Al hilo de la propuesta de Benedicto XVI en abril de 2007 ante el sepulcro de San Agustín, el autor nos propone atender al "clamor del corazón", en un "viaje interior" que tiene como hitos diez palabras sobre la oración siguiendo a este Padre de la Iglesia como ejemplo y modelo de la misma. Una oración aquí definida básicamente en base a la experiencia de San Agustín, como encuentro con Dios en respuesta a la necesidad del encuentro con Él, Quien nos busca por Jesucristo. Modelo también de nuestra búsqueda y nuestro "dejarse hacer", este buscador infatigable de Dios es llamado "santo de la oración continua", la cual recomendaba vivir amparándose, sobre todo, en el deseo continuo y enamorado de Dios, puesto que tal deseo se hace oración a Sus ojos; un Dios alrededor del cual, como único centro, gire toda nuestra vida, "recogidos" en Él, en intimidad amorosa, pero también en fraternidad. Será a través de ese deseo hecho oración continua cómo el Señor compensará ese otro deseo de San Agustín de "deificarse (…) en el ocio santo", es decir, de dedicarse en exclusiva a una vida de oración, de contemplación de los misterios de Dios o del Dios trinitario, y en la compañía de los hermanos. Una inquietud a la que no renunció como muestra

de su sed de Dios, y que no pudo satisfacer como él quería por las circunstancias y el trabajo pastoral, a pesar de no haber dejado nunca de buscar y pedir tiempo para realizar tal deseo. Hoy por hoy, como el autor advierte en el preámbulo, aun teniendo la oración una importancia vital en nuestra vida, en la cultura actual no se la considera como debiera. En demasiadas ocasiones ésta pierde de vista qué es lo que realmente da sentido, lo que es prioritario y nuclear, buscando fuera de sí misma algo que, como el propio San Agustín experimentó y "confesó", habita en el interior del corazón de toda persona de bien y la lanza a vivir lo más auténtico. De ahí el reto de la oración. Respondiendo a él, la obra está dirigida a todos los cristianos y cristianas, aunque poniendo mayor acento en las personas que están en la vida religiosa, cuya vida, según el autor, "debiera estar consagrada, dedicada solamente al Señor". El itinerario que se presenta en este libro pretende invitar a ese encuentro con el Señor o a dejarse encontrar por Él considerando las huellas, frescas aún, de San Agustín. Supone colaborar con el Señor para reavivar el fuego de este amor sin enredos ni subterfugios, sin parapetos de ningún tipo que puedan servir para escondernos (rutina diaria, trabajo o las múltiples actividades que se realizan). Por la oración, como "ejercicio de amor", Dios nos resitúa en Él. Es ese amor lo que enciende, da sentido a toda la vida y la sustenta. Es un puro don Suyo y un diálogo para el cual San Agustín invita a entrar en el interior de nosotros, escuchando así Su voz y haciendo, como aconsejaba María, "lo que Él nos diga". Todo ello sin perder de vista la comunidad. Ambas dimensiones, la interior y la comunitaria, confluyen en la oración que vive y recomienda vivir San Agustín, como expresión de su búsqueda continua de Dios. La obra que comentamos se inicia, como ya se ha aludido anteriormente, con una relativamente breve introducción general de este agustino en torno a "San Agustín, el buscador de Dios", para después continuar completando el perfil de este santo como modelo y ejemplo de oración. Le sigue después el preámbulo, que explicita el "viaje interior" que se sugiere con las diez palabras que, según el autor, definen y, en cierta forma, describen la oración de San Agustín. A saber, por este orden: don, búsqueda, fe, conversión, humildad, Espíritu Santo, Recogimiento-Recolección, Amor, Diálogo amoroso y voluntad de Dios. El epílogo posterior constituye para Enrique A. la undécima palabra, sobrepasando así el decálogo del título. A pesar de echar en falta alguna indicación inicial del significado de las siglas y abreviaturas utilizadas en las sucintas notas a pie de página, esto para nada hace sombra al acierto del autor y de la editorial para hacernos llegar con sencillez la gran riqueza que supone la oración para la vida de quienes desean con ardor seguir a Dios por entero, y el mensaje determinante que San Agustín nos sigue transmitiendo sobre ella, haciendo universal y vivo el "clamor" que el Espíritu suscitó en su corazón y que continúa suscitando en nuestros días.

Magdalena Peña

GARCÍA LESCÚN, E., *Dios en su revelación,* Ed. Agustiniana Guadarrama, Madrid 2012, 293 p. ISBN 978-84-92645-24-4.

Eliseo García Lescún es agustino que, como doctor en teología, ha ejercido de profesor en el Seminario de la Provincia agustiniana de Castilla, en el Estudio Teológico de Valladolid y en la Facultad de Teología del Norte de España, con Sede en Burgos.

El presente libro es una reproducción literal de los apuntes que el autor proporcionaba a los alumnos de la Facultad de Teología de Burgos en la década de los setenta. Por tanto, es una reproducción de dichas notas que sirvieron

como guía y ayuda al estudiante en el seguimiento de las clases sobre el Tratado de Dios, uno y trino.

La obra no tiene ninguna introducción global de conjunto donde se exponga algún hilo conductor o principio formal que unifique la entera reflexión. La articulación de la misma se realiza atendiendo a dos grandes partes. La primera trata de "Dios en su ser personal", y aborda temas tales como el conocimiento natural de Dios, la relación Dios y hombre, Señor del cosmos y de la historia, trascendencia e inmanencia, santidad, eternidad y esencia divinas… La segunda aborda el tema de "Dios en su Trinidad". En esta segunda parte puede percibirse el desarrollo de su propuesta según el método propio de enseñanza de la teología propuesto en el decreto conciliar OT: partir de la biblia; realizar un recorrido por los principales hitos de gestación dogmática de la fe de la Iglesia; hasta llegar a una exposición sistemática de los principales núcleos estructurantes del tratado de Trinidad (procesiones, relaciones, apropiaciones, misiones…).

La obra no presenta aparato crítico alguno. Algo que hubiera sido interesante para percibir las principales fuentes de inspiración de las que se sirve el autor. Sin embargo, el mismo profesor advierte, al comienzo del libro, que es necesario completar la lectura de estos apuntes con algunos manuales. De entre ellos, se citan los de Franzelin, Janssens, Pesch, Van Noort, Lercher, Del Val, Billot, Garrigou-Lagrange, Lennerz, Scheeben, Ott, Parente, Dalmau, Galtier, Lonergan, Genuyt, Vergés-Dalmau, etc.

Serafín Béjar

Garrigues, J.-M., *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l' Esprit dans sa personne et dan sa mission*. Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 245 p. ISBN 978-2-204-09384-2.

Sacerdote católico y religioso dominico de Bordeaux (Francia). Doctor en teología, profesor en diversos seminarios de Francia. Es miembro de la Academia Pontificia de Teología de Roma. Autor de numerosas obras, entre ellas "Dieu sans idée du mal" y "Le dessein de Dieu à travers ses alliances".

En cuanto a la tema sobre el Espíritu Santo en la Trinidad ha colaborado en la obra titulada: «*L'Esprit qui dit: Père!*». Después interviene como especialista en la elaboración del documento romano de aclaración: «*Les traditions grecque et latine concernant la procession de l'Esprit-Saint*». (Consejo para la unidad de los cristianos, septiembre, 1995). En su obra publicada en el 2011: «*Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité: Le «Filioque» et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*», ha reunido todas sus investigaciones desde la aclaración de Roma del «Filioque», sobre el desarrollo de sus consecuencias para la Teología trinitaria del Espíritu Santo.

Divide el libro en cuatro partes, precedidas de una introducción y añade un anexo:

En la *Introducción* explica que la motivación de esta obra son los quince años pasados desde que el "Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos" propuso la "clarificación" sobre el Filioque que el Papa Juan Pablo II había pedido y que ha sido ampliamente discutida y comentada por teólogos católicos y ortodoxos, comenta que algunos han señalado que sus propias investigaciones habían desbrozado el camino de algunas de las proposiciones doctrinales contenidas en la "clarificación" romana. Afirma que por su parte ha de proseguir explicando los ejes de la "clarificación". Y afirma que ahora que la "Comisión mixta católicos-ortodoxos" ha retomado el diálogo

es buen momento para publicar este volumen que recoge las investigaciones posteriores a 1995 y así contribuir al diálogo ecuménico.

En la primera parte de la obra: Comentario teológico de la clarificación romana sobre el Filioque que consta de dos capítulos, expresa cual es el interés de la "aclaración" sobre el Filioque, de manera que esté en conformidad con el símbolo original Niceno-constantinopolitano y con la doctrina trinitaria de los Padres de las dos tradiciones griegas y latinas. Trata de explicar cómo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto ambos son un solo principio: "el Padre y yo somos uno" (Jn 10,30) Sin el Hijo el Padre, de quien procede el Espíritu, no sería Padre. Por ello afirma que ésta es la verdad dogmática fundamental que confiesan los concilios II de Lyon y Florencia. Verdad que se encuentra en las dos tradiciones patrísticas de Oriente y Occidente como manifiesta la "aclaración romana". Sigue afirmando que igual que el Padre no lo es sin el Hijo, el Padre y el Hijo no son tales sin su comunión trinitaria en la procesión del Espíritu Santo. Continúa su análisis primero con la teología medieval que racionaliza el Filioque en un contexto polémico y hace una alusión a la procesión del Espíritu Santo en algunos padres, en algunos concilios y en el Catecismo de la Iglesia católica y se detiene algo más en Santo Tomás de Aquino.

En la segunda parte: La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con relación al Padre y al Hijo en la vida divina: tiene dos capítulos, en los que habla del orden y la perijoresis trinitaria y del Espíritu Santo. Afirma que hay que volver a las fuentes bíblicas y patrísticas en las que la teología puede buscar una inteligencia de la fe más profunda. En un repaso brevísimo de ambas fuentes hace ver como se habla del Espíritu que procede del Padre o que procede del Hijo, tanto en la Escritura como en los Padres latinos y algunos griegos, por lo que se encuentran bases sólidas para el Filioque, pero al mismo tiempo hay que reconocer que esas mismas fuentes, sin una profundización adecuada, han sido consagradas corrientemente por los manuales de teología que han marcado la forma de pensar de occidente. Esta interpretación unilateral está en la base de la polémica del Filioque. Volviendo a Tomás dice que el orden de las personas divinas está dado por la simplicidad divina, no es un orden de anterioridad ni de posteridad, sino que corresponde a nuestra forma de conocerlas totalmente relativas entre ellas. Esto revela más nuestra manera de conocerlas que la realidad misteriosa de la vida intra-divina. En las obras donde Tomás ha podido desarrollar, más que en la Suma Teológica, su doctrina trinitaria muestra de manera más explícita la reciprocidad del Espíritu Santo con relación al Padre y al Hijo en la perfecta correlación de las personas trinitarias. Explica cómo entiende Tomás, en sus obras, las relaciones entre las tres divinas personas e insiste en qué son simultáneas, no es una anterior o posterior a las otras. El Espíritu Santo es la unión de la relación del Padre con el Hijo y de Éste con el Padre. Relación de inteligencia y relación de amor que Tomás constata en la antropología de los actos humanos.

En la tercera parte: La complementariedad del Espíritu Santo con relación a Cristo en sus misiones temporales: podemos decir que es la parte central y más larga. En ella a través de cuatro capítulos reflexiona sobre como una comprensión más fiel y profunda del Filioque, tal y como la propone la "Clarificación romana de 1995", permite mejor comprender la complementariedad de la misión del Espíritu Santo con relación a la de Cristo en la economía divina, es decir en: la vida teológica; la Revelación y la vida de la Iglesia. Primero va a profundizar en el orden trinitario y las misiones ad extra, se centran en la Encarnación. Trata de cómo el Espíritu actúa en la

Encarnación, y de cómo a continuación es enviado a santificar a los hombres después de que Cristo haya sido glorificado como dice Jesús en Juan. Relaciona así ambas misiones con la gracia: la misión de Cristo nos configura como hijos y la del Espíritu nos inclina con amor filial al Padre. En la economía de la redención Cristo por su humanidad es la piedra angular e irremplazable en toda la obra de la gracia recreadora de la salvación. La misión del Espíritu no es sustituir a Cristo, sino que opera también en el crecimiento y construcción de su obra por el amor y da la unidad en la diversidad, por lo que la Iglesia forma el Cuerpo de Cristo que dirá Pablo.

La cuarta parte: la reciprocidad del Espíritu en el hombre y en su vida sacramental, en cuatro capítulos partiendo de la forma de entender Tomás de Aquino a la persona humana, es decir, que la inteligencia prima sobre la razón, pero Tomás cuenta con la revelación y la gracia con las que Dios conduce al hombre a la bienaventuranza. Desarrolla lo analizado anteriormente y saca las consecuencias que muestran el interés y la actualidad del equilibrio doctrinal entre la misión del Hijo y la del Espíritu Santo para la antropología teológica, para la celebración de la liturgia, especialmente en la celebración de la Eucaristía y para el ministerio sacerdotal.

Concluye diciendo que nos debemos guiar por estos principios revelados en las escrituras: 1º el Padre es el principio fontal de la comunicación de su ser divino en la Trinidad; 2º Orden Trinitario, el Padre no comunica su divinidad en la Trinidad como una causa que preexiste. En el orden trinitario el origen del Espíritu implica la distinción –comunión del Padre y del Hijo y es en lo que reside el fundamento revelado del Filioque. Ya decía que el orden es en cuanto a nuestra comprensión pues en la Trinidad se da la donación total del Padre al Hijo y esta comunión de amor es el único principio del Espíritu Santo. 3º Perijoresis la comunión de amor del Padre y el Hijo junto, como Padre e Hijo amado, a la persona misma del Espíritu como Don del amor eterno de Dios.

Añade, en un ANEXO, el documento de la aclaración de Roma del Consejo Pontificio para la Unión de los Cristianos.

Henar Yubero

GASSER, G. (ED)., *Personal Identity and Resurrection,* Ashgate, Farnharm 2010, 278 p. ISBN 978-1-4094-0493-4.

¿La identidad personal y la resurrección. Cómo sobrevivimos a la muerte? es el título y subtítulo de este volumen que recoge las catorce ponencias tenidas en Innsbruck en 2008. Con un breve preámbulo de Ted Peters y una sintesis introductoria del editor, se presentan las diversas ponencias, unas teológicas y otras de un enfoque filosófico, fundamentalmente analítico, desde una perspectiva plural y dialogal, alejada del fundamentalismo clásico. Se plantea el problema central de la identidad corporal y espiritual, así como el corte entre muerte y otra vida, que plantea problemas para defender la racionalidad de la fe cristiana y explicar plausiblemente qué entendemos por otra vida. Las diversas ponencias son muy heterogéneas. Stephen T. Davies, 'Resurrección, identidad personal y la voluntad de Dios' hace hincapié en la creación continua, en cuanto que Dios es el que mantiene en la vida a todo lo contingente y desde ahí explica la resurrección. D. Zimmermann, 'Resurrección corporal', propone una visión revisada de la acción de Dios, que permite que se pierda el cadaver en el momento de la muerte, al mismo tiempo que subsiste en un estadio superior, introduciendo así un dualismo en la identidad humana. E.T. Olson, 'Causación

inmanente y vida después de la muerte', pone el acento en la identidad psíquica inmanente al yo personal, que persiste por mandato divino. G. Büntrup, "Dimensionalismo y supervivencia', opta por una ontología del proceso, en la que Dios mantiene la perspectiva del yo personal, aunque cambie el cuerpo, mientras que Hud Hudson, 'Localisaciòn múltiple y ubicación singular en la resurrección', opta también por la conjunción en la persona de lo terreno y celestial, haciendo de lo psicológico la clave de la persistencia de la persona.

Por su parte, Thomas Schärtl, 'Resurrección corporal: cuando la metafísica necesita la fenomenología', pone el acento en la intencionalidad de la conciencia que persiste, más allá de la continuidad corporal. También cercana a esta postura está el planteamiento de Johannes Haag, 'Personalidad e identidad corporal, ascripción y resurrección, que plantea los diversos estados de conciencia y de corporeidad del yo, haciendo de la autorreferencia el elemento clave que persiste en un estadio diferente del terreno. Bruno Niederbacher, ')El mismo cuerpo de nuevo?', se apoya en Tomás de Aquino y laforma sustancial como la que determina la identidad y persiste, mientras que L. Rudder Baker, 'Persona y metafísica de la resurrección', plantea la constitución de primera persona como la determinante de la identidad, de forma parecida a Joseph Quitterer, 'Hilemorfismo y la perspectiva constitucional', que también subraya la identidad personal no dualista. Kevin Corcoran, 'Constitución, resurrectión y relacionalidad, parte de la concepción del hombre como imagen del Dios trinitario, que es también una perspectiva cercana al trabajo de Christian Tapp, 'José Ratzinger y la identidad en la resurrección', que mantiene la teología tradicional, acentuando la doble perspectiva de una resurrección personal y general. Esta teología se completa con el estudio de Nikolaus Wandinger, 'Lo racional detrás del purgatorio', al que presenta como una dimensión purificatoria del juicio final, y con el de JR.J. Russell, 'Las perspectivas científicas del problema de la identidad personal en el contexto de la teología cristiana de la resurrección y la escatología', ofreciendo varios modelos cósmicos y teológicos que pueden iluminar la idea de una nueva creación. Una amplia selección bibliográfica y un índice temático completan el volumen.

El problema central, clarificar cómo es posible la continuidad en la identidad personal cuando se admite la muerte como ruptura y destrucción de la vida, es el que lleva a esbozar distintas teorías de la personalidad, en su mayoría a costa de la corporeidad, lo cual entra en tensión con el intento de huir del dualismo cuerpo y alma. El problema subyacente a estos trabajos es el de querer racionalizar una referencia escatológica y teológica, la cual está al servicio de exigencias teológicas como la de la justicia y el sentido de la vida y de la muerte, que cada religión establece con un imaginario cultural y religioso distinto. Cuando se quiere concretar el cómo, saltando la alteridad y el significado simbólico de las referencias, son inevitables las especulaciones para racionalizar lo que se escapa al dominio de la razón. De ahí la variedad e insuficiencia de las teorías propuestas, que apuntan a un problema último sobre el que sólo podemos tener intuiciones y respuestas especulativas fragmentarias.

Juan A. Estrada

GEFFRÉ, C., *Le christianisme comme religión de l'Évangile,* Les éditions du Cerf, Paris 2012, 352 p. ISBN 978-2-204-09837-3.

Claude Geffré es una persona especialmente versada en teología del pluralismo religioso. Considera el pluralismo religioso como una realidad positiva

para la humanidad aunque pone énfasis especial en mostrar la originalidad del cristianismo, respecto al resto de las religiones del mundo, como religión del Evangelio. Esta pretensión no le impide reconocer los elementos positivos de las demás religiones, elementos positivos que se toma realmente en serio. Pero, no obstante ese reconocimiento, subraya la gran originalidad del cristianismo que, al basarse en el Evangelio, supera lo que lo convertiría en un sistema religioso más, entre otros muchos. Se atreve a definirlo como *la religión de la salida de la religión,* aunque sin dejar de recordar inmediatamente que en el corazón de la revelación cristiana se encuentra la paradoja de la encarnación, que consiste en el advenimiento de Dios como hombre. No puede darse un pacto de amistad mayor entre Dios y su criatura. Con esta iniciativa Dios ha combinado perfectamente su trascendencia, con la participación en la debilidad y el sufrimiento humanos, llegando hasta padecer la propia muerte corporal. Geffré, que es consciente del inmanentismo generalizado de las ciencias modernas, cree que se puede apostar sin dudar por el porvenir de la religión cristiana. Una razón curiosa que aporta es que existe una cierta complicidad entre el humanismo evangélico y el humanismo secular. Este humanismo de los derechos del hombre, testimonia la dignidad de la persona humana y las exigencias de la justicia, pero necesita también del humanismo evangélico, en el sentido de que le falta aportar el amor gratuito, expresado de manera particular en el perdón y en el recuerdo de las víctimas. En su preocupación por integrar el fenómeno del pluralismo religioso en el plan de salvación de Dios, vuelve a referirse a la concepción clásica de los Santos Padres sobre las *semillas del Verbo* que se encuentran en las demás religiones. No hay que descalificarlas para poder anunciarles la verdad del Evangelio. Se trata más bien de hacerles ver lo que se pierden, mientras no se incorporan al mensaje de salvación de Jesús de Nazaret. La encarnación de Jesús convierte a la religión cristiana en una religión *dialogal.* Algo que no se da en ninguna otra religión de la humanidad. Al mismo tiempo que se reconoce que la revelación cristiana se contiene en la Biblia, se acepta que haya algún tipo de revelación divina diferente en las escrituras sagradas de otras religiones. El autor considera que tanto el islam como el cristianismo tienen la responsabilidad de colaborar en la construcción de una nueva Europa. A la Europa del mercantilismo habría que oponer la dignidad del cuerpo humano, que el Verbo ha hecho suyo en la encarnación. En lugar de una religión que sólo valora el sacrificio, las Bienaventuranzas deberían resaltar cómo se encuentra verdaderamente la felicidad humana y como se la valora a los ojos de Dios. Y, ante la amenaza de la muerte, la fe en la resurrección debería aportar el agradecimiento profundo por un don tan fantástico como el de una vida que no se acaba. Con este libro el autor intenta compaginar la exigencia de la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio,* en la que se insta a continuar con la evangelización, sin dejar por eso de reconocer los valores trascendentes de otras confesiones religiosas. Aunque eso sí, dejando claro las carencias de las aportaciones religiosas de fuera del cristianismo.

I. Jiménez

HILLENBRAD, K. – WEISS, W. (HRGS.), *Reichtum des Glaubens. Festgabe für Bischof Friedhelm Hofmann zum 70. Geburtstag,* Bistum Würzburg, Würzburg 2012, 798 p. ISSN 0342-3093.

Esta obra en colaboración es fruto de un homenaje a Friedhelm Hofmann, Obispo de Würzburg por su 70º cumpleaños. La Geschichtsvereins (Sociedad Histórica) es la responsable de la preparación de este volumen, que es realmente

notable por la cantidad y la calidad de las colaboraciones que contiene. Las distintas colaboraciones están agrupadas en nueve apartados. En el primero se recogen los estudios sobre la misión de los obispos y los sacerdotes. En el segundo se relacionan entre sí la proclamación de la fe y la cura de almas. El tercero abraza temas de liturgia, piedad y espiritualidad . El cuarto apartado está dedicado a los santos y a los bienaventurados. El quinto analiza aspectos diversos del ecumenismo. En el sexto nos encontramos con los ámbitos del arte, la arquitectura y la edificación de templos. El séptimo está dedicado a las órdenes religiosas y a las comunidades espirituales. En el octavo nos encontramos con dos colaboraciones sobre la Iglesia Católica y el desafío nacionalsocialista. Se cierra el volumen con un noveno apartado dedicado a las fuentes relacionadas con el territorio de Franconia y la Historia de la Iglesia. Destaco a continuación algunos de los temas que pueden interesar más, dando por supuesto que todos los que se tratan son de interés. Uno de los estudios analiza la imagen que tenía san Agustín de sí mismo como obispo. Otro versa sobre consideraciones canónicas sobre el servicio a realizar por el obispo diocesano; qué margen de autonomía tiene un obispo local para apartarse de la liturgia romana en determinados casos; la evolución de la imagen del sacerdote; el papel de las iglesias europeas en las jóvenes iglesias de los países de misión; la Iglesia y los jóvenes; las imágenes bíblicas en la consagración de un altar; el padrenuestro, verdadero puente espiritual para la humanidad. Otros temas son: teología y *poetología* de la fiesta del Corpus Christi; la educación que se necesita como preparación para la muerte; reforma litúrgica según el espíritu de la Aufklärung Católica; el desarrollo espiritual de las comunidades; la veneración de los santos; la figura de Edith Stein como trasfondo del diálogo entre judíos y cristianos; la cruz como única esperanza; un impulso pastoral del bienaventurado Georg Häfner (1900-1942); el ecumenismo espiritual como fundamento para la unidad de los cristianos; el cometido ecuménico de las diócesis; edificar sobre piedras vivas, cimentados en el fundamento de los apóstoles; el colorido y el espacio en las iglesias; ordenanzas estatales sobre la edificación de iglesias; la arquitectura moderna y el arte en las casas de Ejercicios Espirituales; la estructura financiera de la abadía de Ebrach; entre las órdenes que han dejado su impronta en Würzburg se presenta a los seguidores de Don Bosco y de Angela Merici; la labor de las órdenes religiosas en Colonia entre las víctimas de la guerra. Para terminar tres estudios versan sobre cuestiones relacionadas con el Tercer Reich. Como puede verse toda una colección de aportaciones enormemente variadas y de gran interés, que conforman todas ellas un homenaje valioso para el obispo de la diócesis alemana de Würzburg al cumplir sus setenta años.

M. Gutiérrez

HOLZER, V., *Hans Urs von Balthasar,* Cerf, Paris 2012, 311 p. ISBN 978-2-204-09620-1.

El autor es uno de los conocedores más competentes de la teología de Hans Urs von Balthasar. Se trata de una presentación, para el público de lengua francesa, del pensamiento teológico de uno de los pensadores más importantes del siglo XX, relacionado además con todo el mundo del pensamiento filosófico moderno. Vincent Holzer es un guía excelente para adentrarse en las profundidades de la obra de von Balthasar. Eso sí, él mismo reconoce que no resulta fácil determinar las fuentes de su pensamiento

teológico y, por ende, tampoco resulta sencillo rehacer la génesis de una obra demasiado amplia, demasiado complicada por la amplitud de las corrientes que incorpora. Aunque Holzer reconoce que existe una lógica interna en la totalidad de la obra de von Balthasar, afirma igualmente que esa lógica hay que descubrirla a través de una presentación habitualmente fragmentaria. No es posible encontrar en dicha obra una síntesis unificadora a propósito del Uno o del Todo. Se trata, eso sí, de una teología de la salvación, en la que la Redención y la Escatología son los temas que estructuran mejor su pensamiento. En su análisis intenta mostrarnos cómo von Balthasar fue un espíritu universal y un pensador exigente de la singularidad cristiana. De entre sus obras pueden considerarse especialmente orientadoras de su pensamiento las que forman la trilogía dedicada a la Estética, la Dramática y la Lógica. Von Balthasar abandona la Compañía de Jesús con la ilusión de contribuir a la renovación de la Iglesia a través de la formación de comunidades nuevas, capaces de conjugar la vida cristiana radical de los consejos evangélicos, con la existencia en medio del mundo de nuestros días. Eso sí, siempre le importó especialmente que se tratara de comunidades vivas. También han encontrado eco en sus obras reminiscencias de las obras más importantes de la modernidad occidental, con expresiones que enfrentan constantemente a Cristo con la razón, al Logos de la Revelación con el Logos de la razón autónoma, entendiendo por Logos de la Revelación la propia luz divina, capaz de elevar la razón a estadios superiores de comprensión a los que le son propios. Hay en su pensamiento una metafísica peculiar, que tiende a explicar la verdad del mundo a la luz de la fuente trinitaria de la Revelación, derivando hacia la Encarnación del Logos y la salvación de ese mundo salido de las manos de Dios. Para entender adecuadamente su pensamiento hay que conocer la lengua que maneja y cómo lo hace, para no llegar a conclusiones equivocadas. El libro está dividido en tres partes: la primera está dedicada a la formación de la obra de von Balthasar; la segunda la titula «Theatrum Dei» y está dedicada a su teología trinitaria y cristológica; la tercera lleva por título «Una obra discutida» y en ella se nos presenta su contacto con Karl Barth, con todo lo que este encuentro supuso para su visión teológica, para analizar a continuación su relación compleja con Karl Rahner. Holzer termina su estudio con una conclusión general que titula «Una teología cristológica de la Gloria». El volumen termina con unos consejos sobre cómo le convendría al lector leer a Hans Urs von Balthasar. Algo que se facilita enormemente por la calidad de este estudio que nos ofrece Vincent Holzer.

I. Jiménez

LADARIA, L., *El hombre en la creación,* BAC, Madrid 2012, XVII + 152 p. ISBN 978-84-220-1581-9.

El propio autor nos avisa de que estamos ante una obra que se remonta hasta 1983, parece que con la intención, por parte de la editorial, de compensar la publicación parcial de su *Antropología teológica,* al pedirle que se limitara (en la colección *Sapientia Fidei* a las partes referentes al pecado original y a la gracia. También nos avisa de que sus actuales ocupaciones en la Congregación para la Doctrina de la Fe no le han permitido revisar el texto como habría sido su deseo. Por eso se encomienda a la comprensión del lector, dadas las especiales circunstancias en las que aparece esta publicación parcial de una antigua obra suya. Subraya que tiene mucho sentido poner al hombre como punto de referencia

de la acción creadora y salvadora de Dios, con lo que se unifican tratados que antes se explicaban por separado: la creación, el pecado original, la gracia. Considera también que es bueno contar con este bloque antropológico, a pesar de la complejidad de cada uno de los apartados que lo componen, ya que así se estudiaría mejor el designio unitario de Dios sobre la criatura hecha a su imagen y semejanza. Hay ciencias teológicas que se nutren exclusivamente de las fuentes de la fe. En el caso de la antropología teológica hay que contar también con otras disciplinas procedentes de campos diferentes del saber: la filosofía, las ciencias humanas e incluso la experiencia de nuestra propia vida cotidiana deberían ser tenidas en cuenta. Todos los contenidos de estas ciencias se contemplan en la antropología teológica bajo una luz nueva y más profunda: la relación del hombre con Dios. En ella se puede contemplar la relación de amor y de gracia que Dios quiere establecer con cada persona y con la humanidad en su conjunto. El reconocimiento de que somos criaturas nos hace comprender que no somos dueños absolutos de nuestro destino. Somos un linaje afectado seriamente por el pecado y la infidelidad para con Dios. Los dos primeros aspectos son positivos y el del pecado es negativo pero sirve para subrayar el amor incondicional que Dios nos tiene. Al autor no le interesa especialmente analizar lo que ocurrió en los orígenes de la historia sino iluminar nuestra propia condición actual de criaturas de Dios, sometidas a las consecuencias del pecado de quienes nos han precedido. Con este enfoque se mantiene la fidelidad a los textos bíblicos, al mismo tiempo que se responde de manera más directa al interrogante que se plantea el hombre sobre sí mismo. Como respuesta a ese interrogante debe quedar claro que el designio de Dios sobre los hombres consiste en concederles en su Hijo Jesús la filiación divina. De este modo la persona de Jesús constituye el centro que da unidad profunda a todas las partes de la antropología teológica, al mismo tiempo que se ponen de relieve la dignidad y la libertad del ser humano y el valor de su acción en el mundo. Nada de esto merma las posibilidades humanas de la persona. Por el contrario, toda esta visión nos permite reconocer que sólo a través del plan de Dios puede llegar la humanidad a su máximo desarrollo. El autor afirma claramente: «No tratamos sólo de la visión del hombre cristiano, sino también de la visión cristiana del hombre».

I. Jiménez

LOHFINK, GERHARDT, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war,* Herder, Freiburg2012, 545 p. ISBN 978-3-451-340956-6.

Lohfink es bien conocido por sus estudios anteriores sobre Jesús y la comunidad. En esta obra presenta su propia cristología. Parte de una reflexión sobre el Jesús histórico, en la que resalta el carácter eclesial y comunitario de los evangelios, que hay que leer desde el trasfondo de Israel, en un primer tiempo, y de la Iglesia en un segundo momento. Es la fe de la Iglesia la que da significado a unos relatos, que no hay que ver como una mera colección de hechos históricos. A partir de ahí, comienza su lectura de la vida y praxis de Jesús. Los primeros doce capítulos intentan responder a la pregunta ¿qué es lo que Jesús quería? Y esto comienza con el reinado o dominio de Dios como acción provocadora de Jesús que encuentra el rechazo e incomprensión de Israel y que plante también interrogantes a la praxis actual de la Iglesia. Lohfink insiste en que el pueblo de Dios (Israel y la Iglesia luego) es el lugar en el que se hace presente el reinado de Dios y desde ahí se plantea en sucesivos capítulos la unificación de Israel, desde la perspectiva profética en el marco

de la dispersión, la llamada al seguimiento, y las parábolas, signos y milagros de Jesús. La relación de Jesús con el Antiguo Testamento y con la torá, así como las advertencias sobre el juicio de Dios completan este primer bloque consagrado a su actividad.Los nueve capítulos siguientes están dedicados a la pregunta sobre ¿quién era Jesús? Responde desde la fascinación de Jesús por el reinado de Dios y lo que es incondicional en su concepción, que se traduce en la decisión de ir a Israel y de arriesgar su vida. Los siguientes relatos sobre la última cena, la pasión, los acontecimientos de la pascua, los títulos cristológicos y la respuesta de fe de la Iglesia, completan la exposición, que culmina rechazando que el reinado de Dios sea una mera utopía, ya que implica una nueva etapa en la relación de Dios con el ser humano. Unas treinta páginas finales con las notas y un índice de citas bíblicas completa el estudio. Se trata de una obra de divulgación, con frecuentes apelaciones a la reflexión teológica actual, con un lenguaje claro y pedagógico que facilita la lectura. No es una obra novedosa, más bien se mueve en el contexto de una exégesis tradicional, explicada de forma accesible a personas sin conocimientos bíblicos. En la obra se expresa la comprensión personal que tiene Lohfink de Jesús.

J. A. Estrada

Maria Corredentrice, Volumi VIII-XIII, Casa Mariana Editrice, Frigento [2005-2011], 231; 279; 247; 247; 359; 262 p.

La colección *Maria Corredentrice*. *Storia e Teologia* está a cargo de los Franciscanos de la Inmaculada. En esta colección se pretende estudiar y profundizar el misterio soteriológico de María, en relación con Cristo y con la Iglesia. Partiendo, entre otros documentos, de la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, la colección considera razonable aplicar a María el título de Corredentora. Dejan claro, no obstante, que no pretenden equiparar la función de María con la de Cristo, Mediador único, sino resaltar la participación solidaria de María en la salvación de los hombres, juntamente con Cristo. También se destaca su participación en la salvación a favor de la Iglesia, cuerpo místico de su Hijo, de la que es Madre y modelo insuperable. En estos planteamientos radica la unidad de toda la colección ya que, como indica el encabezamiento de cada uno de los volúmenes con sus palabras *Studi e Ricerche* (Estudios e Investigaciones), el contenido de cada uno de ellos es variado, de acuerdo con los temas y autores que se van tratando. Hay veces en que los temas relacionados con la función corredentora de María se tratan de modo más completo (con diversos puntos de vista incluidos en un mismo estudio), mientras que en otros casos se nos presentan estudios de algún autor determinado que se ha señalado por su interés en el tema de fondo de la colección. Uno de los volúmenes (el X) está dedicado por entero a las apariciones de Fátima, conectado con todo lo relacionado con el Inmaculado Corazón de María. Entre los autores tenemos personajes tan distantes en el tiempo como Duns Scoto y Edith Stein. Así mismo se trata a fondo en el volumen XII el recorrido de la doctrina de la corredención de María a lo largo de la historia de la Orden Franciscana. En el volumen XIII destaca la relación que se establece en la mediación universal de la gracia por parte de María y su papel de corredentora. En suma: una colección exhaustiva para todas las personas interesadas en el papel de María como Corredentora junto con su hijo, que constituye una publicación importante de referencia, tanto para la teología como para la espiritualidad.

I. Jiménez

MARTÍNEZ GORDO, J. *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad,* Ed. ESET, Vitoria-Gasteiz 2011, 245 pp. ISBN 978-84-7167-155-4.

El autor parte de la convicción de que el acercamiento de la teología actual al cristianismo adolece de una cierta unilateralidad. Ello es debido a que se ha privilegiado, en el acceso al misterio, la vía veritativa. Especialmente, y a su juicio, durante los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI se ha sido muy sensible a los posibles peligros de otras formas de acercamiento a lo cristiano. De hecho, se ha puesto de manifiesto sobradamente la tendencia al pelagianismo y a un cierto prometeísmo de una teología que ha privilegiado un acercamiento a la revelación desde la vía práxica o compasiva. Sin embargo, se ha sido menos severo es señalar las posibles desviaciones de espiritualismo desencarnado de un acercamiento contemplativo o estético a la revelación; o el docetismo latente de un acercamiento que privilegia lo veritativo y, por ende, corre el riesgo de generar una mera adhesión exterior a fórmulas que hay que creer.

Así pues, el autor se plantea como proyecto la elaboración de una teología fundamental que tenga en cuenta lo que denomina la "lógica católica", es decir, la superación de una ontología de la identidad para abrirse en teología a una ontología que, a nuestro juicio, podría llamarse "paradójica", y que se sostendría en la necesaria unidad de contrarios. Este principio de elaboración teológica brota, según el autor, de los concilios de Nicea y Constantinopla y ayuda a pensar lo cristiano desde lo "católico", es decir, desde diferentes y diferenciadas perspectivas de acceso al misterio: (palabra y silencio, trascendencia e inmanencia, crucifixión y resurrección, eternidad y tiempo…).

De esta manera, en el presente volumen el autor presta especial atención a la vía veritativa de comprensión del cristianismo y, para ello, analiza la teología de tres autores fundamentales: J. Ratzinger, A. Torres Queiruga y W. Pannenberg. Su acercamiento a los autores está presidido por la empatía ya que se analizan las trayectorias vitales de los mismos y se intenta comprender, desde sus respectivas biografías, el desenvolvimiento de su sistema de pensamiento. Pero tal empatía genera también un momento crítico, en la medida en que se valora la idoneidad de sus acercamiento al misterio y la significatividad de sus propuestas para los interlocutores en juego. Con ello, se pretende ir esbozando un proyecto de teología fundamental que sea narrativo (elemento biográfico) y trasversal (no partiendo de la sistematicidad de las cuestiones, sino de las búsquedas de cada autor a través de su obra).

Martínez Gordo acometerá más adelante el acercamiento a las vías estética y compasiva, porque considera que "es preciso reconocer la legitimidad, fecundidad y mutua necesidad (perijóresis) de todas estas maneras de acercarse al misterio de Dios" (p. 10). En efecto, la atención al acceso veritativo ofrecerá la posibilidad de abrirse a la revelación como belleza en el Oriente cristiano; y el acceso compasivo mostrará la fuerza y el empuje de los países que integran el tercer mundo, especialmente Latinoamérica, y la necesidad de que la pobreza de muchos inquiete nuestras opciones de vida cristianas.

Serafín Béjar

MELLONI, J., *Voces de la mística II,* Herder, Barcelona 2012, 159 p. ISBN 978-84-254-2867-8.

Este libro habría que llamarlo librito por su tamaño, pero habría que considerarlo un pequeño tesoro por su contenido. Es curioso el interés que suscita la mística en estos tiempos en los que la tecnología parece ser la reina y señora de todo lo que realmente importa al ser humano. Sin embargo, con tecnología o sin ella, el espíritu humano busca sus raíces en la existencia propia y del universo de una manera tan irreprimible, que todo el caudal arrollador de la tecnología no consigue refrenar esa tendencia. Este libro va a responder al deseo de innumerables personas que se interesan por el hecho místico, no sólo de adentrarse en este mundo fascinante, sino de conocer de primera mano cómo expresan los místicos esa realidad tan difícil de describir, cuando se quieren transmitir experiencias que son inefables. El lector no tiene por qué percibir exactamente en qué consiste la vivencia del místico cuyas palabras lee, pero sí será capaz de percibir en sí lo que hay de semejante con esa persona y que puede abrirle (por la vía de la intuición) el camino hacia experiencia mística que tantas personas valoran y añoran. Por supuesto que al lector se le exige una actitud receptiva, capaz de empatizar con las vivencias de los autores que se le presentan, como condición para abrirse a un mundo tan atractivo como desconcertante. El autor indica que el carácter fragmentario de esta antología tiene su ventaja y su inconveniente. La ventaja radica en que se ofrece un espectro variado y significativo de autores que amplía el número de autores ya presentados en el volumen anterior. La desventaja se reduce a que sabrá a poco a los lectores la selección de textos, que forzosamente debía ser breve. Entre los místicos seleccionados los hay que propenden a la vía positiva o catafática, y los hay que se mueven sobre todo en la vía negativa o apofática. Dios se puede manifestar, tanto a través de las cualidades positivas de sus criaturas, como a través de la negación de esas mismas cualidades positivas, en cuanto que todas ellas reflejan imperfectamente el Modelo Original. Pero si se analiza la sensibilidad de los autores y autoras seleccionados, podemos comprobar que todos ellos combinan las dos vías, en un movimiento de conjunción que posibilita la mejor percepción de la realidad última, se considere ésta como una realidad personal o como un principio fundante de todo lo que existe. Los personajes seleccionados se sitúan en los gremios más diversos de la condición humana. Unos son de confesión religiosa y otros no. De entre los primeros, los hay musulmanes, católicos, luteranos, cristianos ortodoxos, cristianos un poco especiales. De entre los segundos los hay científicos o librepensadores. Todo ello fundamenta de manera indirecta una convicción del autor del libro (y de cualquiera que se haya interesado por el fenómeno místico), de que la mística es un fenómeno humano tan ampliamente universal, que sólo necesita del soporte de la persona que lo vive para que funcione en su interior y dé sentido a su vida. Este libro está pensado para leerse prácticamente de un tirón, tanto por el interés mismo que suscita el tema para los aficionados al mismo, como por la brevedad pretendida, que hace que la lectura se continúe prácticamente sin pausa, hasta llegar a la última de sus páginas.

M. Gutiérrez

MÖHLER, J. A., *El celibato sacerdotal,* Ediciones Encuentro, Madrid 2012, 202 p. ISBN 978-84-9920-123-8.

Esta obra data nada menos que de 1828, el año de su primera publicación, aunque ésta es la primera vez que se traduce al castellano, con introducción y

notas complementarias muy valiosas. En aquel tiempo surgió en Alemania una polémica concreta respecto al celibato sacerdotal, que no parece haber perdido vigencia, a pesar del tiempo transcurrido, sino que parece haber cobrado renovada actualidad. Perteneciente a la Escuela de Tubinga, Möhler refleja en su obra el espíritu del movimiento renovador alemán del siglo XIX y ofreció unas intuiciones teológicas para su tiempo, que siguen siendo válidas para la posteridad, en opinión de los comentadores del texto. El gran historiador alemán Döllinger afirmaba que todos los hombres cultos de Europa reconocían a Möhler como el mejor teólogo católico de la época. Möhler presentó su obra como un examen crítico sobre un memorial presentado en Alemania, para la abolición del celibato prescrito a los sacerdotes católicos. Se trata del escrito más largo de Möhler sobre este tema; escrito que compuso lleno de tristeza, motivada ésta por el contenido del memorial al que hemos aludido. Su tratado fue publicado en la revista *Der Katholik*, de Mainz, de manera anónima y ha sido recuperado para los lectores de lengua española debido a la casualidad de encontrarse Pedro Rodríguez y José R. Villar con una serie de volúmenes antiguos de la revista en los años sesenta. El último impulso que necesitaron para su publicación se lo proporcionó la convocatoria del Año Sacerdotal por parte de Benedicto XVI en Junio de 2009. Hay que indicar que Möhler considera que la controversia sobre el celibato proviene de la carencia espiritual de la época en la que le tocó vivir. Cree que el memorial anticelibatario prescinde de la gracia divina y cae en una especie de racionalismo no compatible con la fe. Curiosamente Möhler opina también que esta controversia nace como fruto de una decadencia en los estudios superiores eclesiásticos, que habría llevado a enfocar de modo ramplón temas de mucho calado. Además no hay que olvidar que para Möhler, como católico, el celibato sacerdotal era un distintivo católico esencial frente a los pastores protestantes. En su escrito, parte de la polémica suscitada en Alemania pero va a las fuentes de la revelación para analizar el celibato en el Nuevo Testamento. Compara paganismo, judaísmo y gnosticismo en la interpretación del origen del celibato, estudia luego el celibato en la historia de la Iglesia y aporta consideraciones para una teología del celibato sacerdotal, partiendo de una aproximación antropológica y terminando con una consideración eclesiológica. Con este estudio cree haber respondido adecuadamente a la inconsistencia y falta de sentido práctico, que él considera típica de los profesores universitarios de su tiempo. A los redactores del memorial anticelibatario los acusa de querer retrotraer la Iglesia al siglo III, así como de precipitación, al querer solucionar el problema en el plazo de quince días. Aunque los editores y comentaristas del texto lo consideran totalmente válido para nuestros días, sin duda habrá lectores que difieran de esta apreciación. No obstante, siempre será especialmente fructífera la lectura de un texto como éste, redactado por un gran pensador y teólogo, que moverá sin duda a pronunciarse, aunque no sea más que interiormente, a cualquiera que se interese por este tema, que sigo siendo recurrente en la Iglesia Católica, con mayor o menor intensidad en su manifestación.

I. Jiménez

MORIONES, F., *Teología de san Agustín,* BAC, Madrid 2011, XLVII+744 p. ISBN978-84-2201559-8.

Este libro está concebido como una presentación sintética, muy completa de toda la teología de san Agustín, de manera que pueda ser utilizado como manual para cualquier persona interesada en el pensamiento del santo, ya sea

estudioso, estudiante o profesor. Por supuesto que es de especial utilidad para la formación teológica agustiniana propiamente dicha y contiene en potencia muchas otras posibilidades, de acuerdo con su competencia y su profundidad. El autor publicó en 1961 su *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, cuya edición se agotó rápidamente. Pero el abandono prácticamente generalizado del latín en la Iglesia hizo que el Enchiridion pasara a tener bastante menos utilidad de la que se podría haber presumido por su valor como obra de investigación y de consulta. Este volumen quiere subsanar de alguna manera el hueco dejado por el Enchiridion, del que el autor reconoce que no llega a su altura en densidad doctrinal, aunque por estar en castellano lo supera en utilidad práctica. El Enchiridion ha estado presente siempre como fuente de inspiración para este nuevo trabajo. Se ha buscado sobre todo la claridad y el orden en el desarrollo de los diversos temas. Los capítulos están organizados sistemáticamente, dividiendo los temas centrales en apartados que los desarrollan adecuadamente. En cualquier caso se ha procurado que el resultado final fuera menos extenso que el propio Enchiridion inspirador. Todo comienza con el deseo de felicidad que Dios ha puesto en el corazón humano. Aparece claro que la teología de san Agustín es una teología de la mente y del corazón. Se unen en ella la ascesis y el gozo de manera conjunta. A continuación se atiende al empeño de san Agustín en mostrar la credibilidad de la religión que Cristo trajo a la tierra, como designio divino de salvación. Se atiende a la presentación del Credo que hace el santo así como a su teología de la Trinidad, de tanta importancia en su obra. La historia de la salvación se narra en cuatro capítulos: el estado original de Adán, la caída y la transmisión del pecado original, la naturaleza de este pecado y los efectos penales del mismo en esta vida y en la otra. Estos capítulos son especialmente significativo dentro de la controversia de san Agustín con los pelagianos y para explicitar mejor la necesidad que tiene toda la humanidad de la gracia de Cristo. Con relación a estos aspectos de la doctrina de san Agustín el autor intenta mitigar el aspecto riguroso que ofrece su doctrina, teñida ampliamente de pesimismo cuando considera las consecuencias del pecado original. Cristo vino como gran médico a curar a un gran inválido (la humanidad) y María fue la gran colaboradora en los planes de encarnación y redención del Verbo. En cuanto a la Iglesia, subraya su aspecto jerárquico, sin abandonar su realidad de cuerpo místico de Cristo. El aspecto jerárquico lo subraya particularmente debido a su controversia con los donatistas. Incluso aporta un catálogo de los obispos romanos que siguieron a san Pedro en la sede. Por otro lado la catolicidad y la santidad de la Iglesia son las notas que refrendan su papel de heredera legítima del legado de Cristo. San Agustín defiende la gracia divina contra los pelagianos y la el libre albedrío contra los maniqueos. Por ello se presentan en tres capítulos los temas más trascendentales de la antropología sobrenatural, como son la necesidad, la gratuidad y la eficacia de la gracia inspirada por la caridad. San Agustín tuvo que vérselas también con los semipelagianos, para combatir su idea de que la primera iniciativa de la salvación o de la fe procede de la voluntad humana. En una tensión difícil de mantener, sostiene la validez al mismo tiempo de la gracia divina y del libre albedrío humano. San Agustín tuvo también un papel muy importante para la elaborar una teología precisa sobre los sacramentos, que están prefigurados en los acontecimientos bíblicos, al igual que Cristo y la Iglesia. En cuanto a la escatología, combatió el milenarismo, comentó las señales que precederán al advenimiento glorioso escatológico de Cristo, para terminar con los suplicios del infierno y la felicidad eterna con Dios en el

cielo. Resumiendo: un excelente trabajo en el que apoyarse para profundizar adecuadamente en toda la riqueza teológica de que hizo gala san Agustín como uno de los padres de la Iglesia Occidental.

I. Jiménez

MYERS, S. E., *Portraits of Jesus,* Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 460 pp. ISBN 978-3-16-151795-2.

Se trata de una obra colectiva que se realiza como homenaje a Harold W. Attridge, con motivo de su jubilación como decano de la Yale Divinity School. En el presente volumen, se ofrecen una serie de ensayos que pretenden acercarnos a los distintos modos en que Jesús fue "retratado" en la literatura cristiana primitiva. Así, los ensayos se centran en el significado de Jesús en varios escritos del primer siglo, como los evangelios, o las cartas de San Pablo, así como en otras fuentes, de los siglos siguientes, que incluyen textos litúrgicos y escritos pertenecientes a distintos autores o tradiciones. El objetivo de esta obra de colaboración es recomponer un cuadro armónico que sea capaz de reflejar la riqueza de significado de la persona de Jesús en los primeros siglos de nuestra era.

La obra se articula en cuatro secciones claramente diferenciadas, donde es posible encontrar, en cada una de ellas, varios de estos ensayos. La primera sección examina los modos en los que Jesús fue presentado en la literatura propia de los evangelios, atendiendo especialmente a los textos de Marcos y de Juan, así como al evangelio copto de Tomás. La segunda sección ofrece elementos de reflexión tomados de las cartas paulinas, dando lugar a ensayos como el uso de las tradiciones cristológicas en Pablo, o la articulación de la tradición de Jesús y la opinión de Pablo. La tercera sección está centrada en textos de oración, tanto formales como informales, tomados especialmente de un contexto litúrgico; en esta tercera parte, es especialmente significativo el ensayo sobre el estatus de Jesús en los textos de oración del cristianismo primitivo. Y, por último, en la cuarta sección se nos ofrece acercamientos a la persona de Jesús en variedad de textos y autores antiguos, como Celso, Orígenes, o escritos gnósticos.

Serafín Béjar

OHLY, L., *Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung,* Kohlhammer, Stuttgart 2011, 206 p. ISBN 978-3-17-021729-4.

Presentar la doctrina clásica sobre Dios desde una perspectiva teológica que responda a la experiencia parroquial es el intento del libro. Por qué los hombres hablan de Dios, se pregunta el autor, respondiendo con modelos de experiencia de Dios (capítulo segundo), desde la que presenta las características del lenguaje cristiano Dios (capítulo tercero). La facticidad de lo real, que experimentamos respecto de nuestro cuerpo y los otros, le lleva a reconocer a Dios como el que se hace presente en cada encuentro, como el fundamento último de la realidad que experimentamos. Y esta experiencia ontológica cobra significación cristiana en cuanto que se refiere a Jesucristo. A partir de ahí, analiza Ohly las pruebas clásicas de la existencia de Dios, que llevan a una evidencia existencial, no demostrable argumentativamente (capítulo cuarto), enumera los predicados divinos tradicionales (capítulo quinto) y el concepto de voluntad de Dios (capítulo sexto). Dedica también dos capítulos al problema

del mal, defendiendo el concepto leibniziano de imperfección del mundo como explicación del mal (capítulo sexto) y el problema teológico de la experiencia del sufrimiento en cuanto encuentros con Dios (capítulo séptimo), que está presente en todos los acontecimientos desde su omniciencia (capítulo nueve). De ahí la atemporalidad de un Dios eterno, actualizado en cada instante (capítulo ocho). La oración ofrece una evidencia implicativa de que Dios se hace presente (capítulo diez) y la esencia divina es el amor (capítulo once). Un breve elenco de términos teológicos y filosóficos completa el volumen.

Su lectura adolece de un trasfondo filosófico que hacen difícil su intencionalidad de hablar de Dios de una forma inteligible a partir de los problemas existenciales que se encuentran en la vida parroquial. Su doctrina es tradicional, tanto desde el punto de vista teológico como filosófico, más marcada por la apologética que por la discusión crítica y actualizada con las corrientes actuales de filosofía, a pesar de sus referencias a autores contemporáneos. Ofrece una confirmación de la fe para los cristianos, así como una pista para poder responder a la pregunta de quién y cómo es Dios.

J. A. Estrada

RAHNER, K., *El concilio, nuevo comienzo,* Herder, Barcelona 2012, 90 p. ISBN 978-84-254-3115-9.

Con ocasión del 50º aniversario del inicio del Concilio Vaticano II, Herder nos ofrece la tercera edición del texto de la conferencia que el 12 de diciembre de 1965 pronunció el teólogo jesuita alemán K. Rahner en Múnich, a propósito de la clausura del Concilio acontecida cuatro días antes en Roma. Una conferencia que levantó bastante revuelo por entonces en la capital de Baviera. Su título "el concilio, nuevo comienzo", traza en pocas palabras las primeras impresiones de este gran teólogo del S.XX después de su ardua e intensa labor como perito conciliar dentro del equipo de teólogos del Vaticano II cuya contribución fue insustituible y nos sirve aún hoy de alimento, como sugiere acertadamente el cardenal Karl Lehmann, antiguo asistente de Rahner en la Universidad de Münster, en la interesante introducción que hace en la edición presente. En ella ya se nos adelanta además, algo en lo que el propio Rahner insiste en el texto de la conferencia y cuerpo de libro, a saber, que el concilio Vaticano II, más que un nuevo comienzo, supuso "el inicio del inicio" de la reforma. Tras una primera parte en la que Rahner expone el hecho mismo de lo acontecido en la Iglesia con el concilio, cómo se ha trabajado en él y las importantes temáticas y líneas abordadas ad intra y ad extra de la Iglesia, Rahner responde en una segunda parte al "¿y ahora qué?" con un sobrio realismo que procura poner en su sitio al excesivo entusiasmo levantado y las expectativas creadas en unos y también, por qué no, a las preocupaciones suscitadas en otros por los cambios anunciados. Que el concilio sea el "inicio del inicio" suponía reconocer con modestia, no sólo la necesidad del mismo, sino sobre todo que éste sólo había puesto las bases para un quehacer que todavía debía cumplirse y donde toda la Iglesia tenía parte y responsabilidad. Como él reconocía entonces, "todo está por hacer". Por tanto, todo el inmenso trabajo conciliar y postconciliar no fue sino servicio y preparación. En la parte final de su conferencia, el teólogo alemán apunta a lo que debemos esperar, hacia dónde deberían mirar los cambios, dónde sería deseable centrar los esfuerzos y bajo qué criterios sería conveniente seguir la tarea, aunque ésta lleve incluso a ir "sembrando con lágrimas" para que Dios coseche. Para

Rahner, es preciso que todo esto se haga buscando la fe, la esperanza y la caridad en los corazones de todos los hombres. Fuera de esto, ningún trabajo tendría sentido. El libro acaba con un breve y oportuno epílogo de Andreas R. Batlogg y Albert Raffelt (miembros de la Fundación K. Rahner), directores también de la presente edición. Ellos intentan ofrecer en estas líneas un balance del concilio *desde* la conferencia de K. Rahner, situándola en su contexto y proclamando su permanente actualidad, algo que no es difícil de percibir 50 años después del concilio Vaticano II, adquiriendo hoy renovado significado y utilidad, al menos en cuanto puede ayudar, como apunta el cardenal Lehmann, a dar nueva confianza en el momento presente. Bienvenido sea pues este ejercicio de memoria aquí propuesto para no olvidar los desafíos a los que la Iglesia está llamada, bajo el impulso del Espíritu, como centro y protagonista, algo que, a pesar de las críticas recibidas, hizo suyo el Concilio que en estos días recordamos y rescatamos, con la esperanza y con el deseo de una renovada atención a los "signos de los tiempos" que hoy acontecen.

F. Prieto

RICHI ALBERTI, G. (ED.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger,* San Dámaso, Madrid 2011, 388 p. ISBN 978-84-15027-16-4.

Los trabajos contenidos en este volumen corresponden a los presentados en el Congreso Internacional *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger,* celebrado como una colaboración importante a la preparación de la Jornada Mundial de la Juventud, tomando pie de las palabras del mensaje de Benedicto XVI, con motivo de dicha jornada, en las que se hace alusión al misterio del amor de Dios expresado en Jesús en la cruz, con el corazón abierto, siempre disponible para quien lo acepte. De ahí que el tema de este congreso internacional se centrara en el misterio de Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros. Como es natural se refleja en estos trabajos el intenso interés de Benedicto XVI por la Eucaristía, en su realidad de donación divina y en sus aspectos litúrgicos. También ha estado presente el acceso al Jesús real del que nos hablan los evangelios, conforme a la mentalidad del propio papa. En el mismo Jesús se nos revela a los hombres tanto el misterio de la vida trinitaria como el de nuestro mismo ser de hombres, por estar unido al Padre y a nosotros conjuntamente. El Espíritu colabora, como no podía ser menos, a la participación de la vida divina en Cristo. De esta manera el Espíritu convierte en fuente de agua viva para la humanidad, a la que lleva a su plenitud, a través de la identificación con Cristo. El acontecimiento salvífico de Jesucristo es, por tanto, el don de la Trinidad al hombre. Los organizadores del congreso han insistido a lo largo de su celebración, en que los trabajos desarrollados en él constituyen un punto de partida, el inicio de un trabajo, con vistas a sacar consecuencias para la cristología y la teología en general, a partir del planteamiento sistemático que ofrece Joseph Ratzinger. Entre las propuestas de Ratzinger, ya como papa, se resalta el papel de la encíclica *Deus charitas est,* en la que la Eucaristía aparece como una realidad central que nos permite conocer y amar a Dios y al hombre. Un primer estudio, bajo el nombre de *Obertura,* analiza la lectura de la Escritura en el contexto eclesial, para defender una de las ideas más queridas para Joseph Ratzinger: la de la exégesis canónica de los libros sagrados, que deberían ser considerados como uno sólo, por ser Uno Solo el que los inspiró. Siguen los estudios relativos a la persona de Jesús, con los siguientes enfoques: Jesús realiza el cumplimiento de la historia de Israel; Jesús visto tal y como

aparece en el Nuevo Testamento; Jesucristo como testigo fiel; Jesucristo como Hijo, centrándose en la clave del «yo» de Jesús; Jesucristo como fuente de agua viva; Jesucristo, el redentor; Jesucristo nuevo Adán, relacionando la unidad de la teología con la unidad de los hombres; Jesucristo como fuente de la vida moral; Jesucristo, el «eschaton». El volumen se cierra con un epílogo sobre la unicidad salvífica de Jesucristo en un mundo interreligioso. Todos los trabajos apuntan, como hemos indicado más arriba, a un reconocimiento de Joseph Ratzinger como punto de partida, tanto en temas bíblicos como teológicos, de la teología por hacer teniendo en cuenta sus aportaciones.

M. Gutiérrez

Vetö, É., *Du Chist à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d´Aquino et Balthasar,* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 478 p. ISBN 978-2-204-09501-3.

Sacerdote de la Comunidad del Camino Nuevo. En filosofía se centra en la filosofía alemana y en la fenomenología. En la teología sus búsquedas se centran en las cuestiones trinitarias. Profundiza el misterio trinitario desde la vida y acontecimientos de Cristo. Los ve como un lugar privilegiado de la revelación de la Trinidad para nosotros. En este libro, que hoy se nos ofrece, aborda el misterio trinitario con gran exigencia teológica y filosófica, de acuerdo con su formación, y lo hace desde las teologías de Tomás de Aquino y de H.U. von Balthasar. La estructura que plantea coincide con la propuesta por otros autores actuales, ya que ahora, generalmente, se opta por llegar al misterio trinitario desde la economía de la salvación, que es desde donde podemos conocer a Dios y entrar un poco en el interior del Dios, Uno y Trino. Divide el libro en tres partes, precedidas de una introducción:

En la *Introducción* explica la motivación de la obra. Constata que no son muchos los teólogos que basan su teología trinitaria en los misterios de la vida de Jesús. Y entre ellos, algunos lo hacen de forma incompleta. Sin embargo, para Étienne los misterios son la escena de las relaciones y el actuar de Cristo con su Padre y con su Espíritu y es en esta actividad donde ellos se revelan y se donan para la contemplación. Afirma que el punto de partida y el centro de la teología es la figura de Cristo en sus misterios, éstos son el lugar del actuar de Dios, uno y trino y son portadores de la revelación de la Trinidad. Dice que hará falta establecer el tipo de revelación de Dios que son capaces de manifestar los misterios a pesar de su contingencia. Opina que afirmar que los misterios son la escena del actuar de las personas trinitarias requiere establecer una regla de lectura del obrar de la Trinidad que garantice tanto la distinción como la unidad. Aunque reconoce que los Padres tuvieron interés dogmático sobre los misterios de Cristo, ninguno los trató de forma sistemática. Étienne, se fija en dos autores que los estudiaron sistemáticamente pero su profundización no fue seguida por sus discípulos: Tomás de Aquino, en el Medievo, se basa en la unidad de naturaleza y H.U. von Balthasar, en el s. XX, lo hace en las mutuas relaciones de las personas divinas entre sí.

En la primera parte: La Trinidad como horizonte de los misterios, Tomás de Aquino. En los seis capítulos de esta primera parte hace su reflexión analizando el estudio que Tomás de Aquino hace de los misterios de Cristo en la tercera parte de la Summa Théologie. Tomás afirma que la acción en la Encarnación es indivisa como toda operación de la Trinidad *ad extra*. El problema será determinar qué es común a los tres y qué es específico de cada

persona. Tomás dice que aunque la obra de la concepción de Cristo es común a toda la Trinidad, sin embargo, teniendo en cuenta sus diferentes acciones, éstas se atribuyen a tal o cual Persona. Étienne, afirma que en nuestra búsqueda está en juego determinar si Tomás considera las personas divinas como los actores de los misterios en sentido pleno, lo que significa descifrar en qué punto él hace suyos los dos principios, unidad y trinidad, y en qué medida introduce los límites y las excepciones. Después trata de la infancia de Jesús, el Bautismo y su vida pública, aquí se pregunta si realmente el bautismo de Jesús es una revelación de la Trinidad o muestra unos elementos de la vida divina conocidos por otros cauces. El rol del Espíritu es dar testimonio de la identidad de Cristo, conducir a Él y hacerle conocer. Es sorprendente que Tomás evoque a Pentecostés ante el gentío del Bautismo más que después de la Resurrección. Según la tendencia de su época Tomás no da importancia al Bautismo como revelación o manifestación. Termina abordando la revelación de la Trinidad en la vida pública, principalmente en la pasión y en su exaltación. Es interesante como Étienne, se fija en puntos señalados de la Pasión en los que Tomás explica como el Padre es el autor principal de la misma, voluntad del Padre a la que responde libremente la aceptación del Hijo y añade que la caridad del Espíritu es central. Tomás afirma que la Trinidad entera es la causa primera de la pasión. Termina analizando en el tratado de Tomás el papel de los tres en la Resurrección y Ascensión, teniendo en cuenta que estamos en la Edad Media y hoy se miran con otras perspectivas. En la Suma Teológica hay una innegable riqueza trinitaria y unos límites en cierto modo infranqueables. Su dimensión trinitaria es probablemente la más evidente del tratado, destaca la profunda dependencia de ésta con las cuestiones sobre la Trinidad. Los misterios se revelan imposibles de comprender desde fuera sin su trasfondo de teología trinitaria. Es la teología del actuar personal la que estimula a Tomás a subrayar la distinción de las personas divinas en unas obras *ad extra* cuando se decía que el actuar de Dios *ad extra* era unitario y la distinción era *ad intra*. Se esfuerza por conocer la verdad pero sólo cuenta con los medios de su época.

Segunda parte: La Trinidad revelada en los Misterios, según H.U. von Balthasar

Étienne comenta que aborda la vida de Cristo diversificada según los periodos de crecimiento; según los momentos del Misterio Pascual; y según las grandes dialécticas que atraviesan la humanidad. La Nueva Alianza comprende las diferentes etapas de la vida de Jesús. En sus dos últimas obras refiere su deseo de una teología de los misterios desde las experiencias de la historia de la teología. Busca lo singular y concreto más que lo universal. No duda en dar la prioridad al hacer joánico e introduce influencias litúrgicas y místicas. Su teología está enmarcada por tres principios que rigen su pensamiento: 1º la figura de Jesús constituye el punto de partida de toda teología, porque es la imagen de Dios. 2º todo en la figura de Cristo manifiesta y dice algo de Dios. 3ª existe entre la figura de Cristo y la realidad divina que ella expresa una profunda continuidad. Dios decide libremente manifestarse en los misterios de Cristo y lo hace tal cual es. Emplea el axioma de Karl Rahner y llega a afirmar que la "Trinidad inmanente llega a la Trinidad económica en una inexpresable transgresión de la frontera por la que Dios penetra en la creatura". Dios no es absorbido por el proceso del mundo, sino que es éste el transformado de acuerdo con Dios. Asegura que su teología apunta hacia una concepción más homogénea de la teología de los misterios que la de Tomás, en la que subsiste la tensión entre la teología de la acción y la teología de la naturaleza.

Balthasar hace de los misterios de Cristo el centro de su pensamiento en razón de sus principios teológicos. Étienne valora una mayor fecundidad trinitaria en Balthasar de los misterios que en Tomás. Son lugares de un hacer específico de cada persona divina. Son constitutivamente relacionales y estas relaciones confieren a cada uno su consistencia personal. Para él la Resurrección es por excelencia una revelación de la Trinidad y confiere a todos los misterios una capacidad reveladora indirecta. Propone una concepción de la unidad intratrinitaria fija pero elabora poco la unidad de acción de cada persona en la economía de los misterios. Tomás arriesga hacia un modalismo eonómico y Balthasar evita difícilmente un triteísmo económico.

Tercera parte: pensar la revelación y la operación de la Trinidad. Una proposición

Étienne dice que nos han presentado dos notas trinitarias principales de los misterios de la vida de Cristo: la manifestación o revelación de la Trinidad y el actuar de las personas divinas que se despliegan. Constituyen la riqueza trinitaria de los misterios pero también presentan sus dificultades. Ahora en los tres últimos capítulos, basándose en los autores anteriores y en algunos Padres y teólogos, hace su propia reflexión. Y concluye que los misterios de Cristo son el lugar por excelencia de la revelación de la Trinidad. A partir de esto dice poder establecer algunas pistas en vista de una teología de los misterios de Cristo. Afirma que establecer la unidad de la Trinidad es crucial para una justa teología trinitaria que considere la distinción de las personas. Quiere demostrar que un diálogo entre la teología moderna y la gran teología de la Edad Media es fecundo ya que se ayudan mutuamente en la comprensión del Misterio. Señala que ayuda a la comprensión de los misterios de Cristo, la oración y reflexión sobre ellos pero sin renunciar a la razón teológica sobre los mismos, por algo dice Jesús que "quien me ve a mí, ve al Padre".

Henar Yubero

4. Liturgia

Lossky, A. –Sodi, M. (éd)., *Rites de communion. Conférences Saint-Serge. LV^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 23-26 juin 2008,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, XV+324 p. ISBN 978-88-209-8408-3.

Este ciclo de conferencias están organizadas por el Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, fundado en 1925, que funciona a la sombra de la Académie de Paris. Depende del Arzobispado de las Iglesias Ortodoxas Rusas en Europa Occidental, que constituye un Exarcado del Patriarcado Ecuménico. Pretende formar sacerdotes y laicos instruidos que puedan servir activamente a la Iglesia Ortodoxa y representarla tanto en el diálogo ecuménico como en la vida religiosa y cultural de su propio país. Es de resaltar, como subrayan muy acertadamente los editores, la disponibilidad de la Librería Editrice Vaticana para publicar una obra nacida en el seno de la Iglesia Ortodoxa. Esta publicación corresponde al ciclo de conferencias que se tuvieron en 2008. El tema elegido busca explorar la relación entre un rito generado por una necesidad práctica y su implicación teológica. Con todo, no se trata de formular una teología de la Eucaristía en cuanto tal, sino de buscar su forma de expresarse en los diversos usos prácticos que acompañan el acto de comunión. En el intercambio producido en estas conferencias se puede encontrar restituido lo esencial dentro de la diversidad de ritos de comunión de las diferentes familias litúrgicas. Las variantes en los

gestos u oraciones pueden ser producto tanto de divergencias teológicas como de evoluciones históricas particulares, por ser la acción litúrgica por encima de todo algo local. Pero a lo largo de todas las divergencias se puede descubrir un hilo común: el hecho de que el acto de comunión deja entrever un vínculo con la Iglesia en camino hacia el Reino. La Eucaristía es tan central para el cristiano, que no supone ningún tránsito hacia otra realidad espiritual, sino algo en lo que permanecen los creyentes y que conservarán a costa de lo que sea. Al principio de este volumen se presenta un estudio del desarrollo de la comunión eucarística en algunas familias litúrgicas de Oriente y Occidente. Se trata de exposiciones generales que no se limitan a una descripción ritual, sino que presentan también diversas oraciones utilizadas para la comunión, la forma de comulgar (una o dos especies, separadas o unidas) en algunas grandes tradiciones, con un caso particular muy significativo: el de los Rutenos unidos a Roma, cuyos usos de tradición bizantina han incorporado influencias de origen latino. Por encima de las diferencias innegables, en muchas de las tradiciones examinadas las fórmulas o los usos litúrgicos sacan a la luz la dimensión escatológica de la participación del cristiano en la comida eucarística, un acto que permite entrar anticipadamente a cada uno de los miembros de la asamblea en el Reino de Dios que está por venir. Una segunda serie de exposiciones examina de forma más específica los textos que acompañan la comunión. La antigua tradición de Jerusalén se halla presente en muchas tradiciones posteriores. En ellas se acentúa mucho la actitud de gran respeto hacia los misterios que se celebran, como se ve en la costumbre de recibir la comunión con las manos cruzadas. Las comunicaciones sucesivas están dedicadas a las condiciones para participar en la comunión: hospitalidad eucarística, presencia en la asamblea sin participar en ella, frecuencia de la comunión. La cuestión de las especies eucarísticas constituye el objeto de un examen específico sobre la utilización o no del vino. Los últimos estudios se centran alrededor del hecho de recibir la comunión fuera de la Eucaristía. También se tiene en cuenta en todos estos estudios la cuestión de la santificación personal, como fruto de la participación en la comunión. Para terminar, vale la pena subrayar la valía de todas las intervenciones sobre un tema como el de la comunión, que manifiesta de manera concreta y central la adhesión del cristiano a Dios y a la Iglesia.

M. Gutiérrez

5. Moral. Pastoral

ARMENDÁRIZ LOIZU, L. Mª., *Caminos de monte, senderos de trascendencia. Un jesuita sube a la montaña,* Ediciones Mensajero, Bilbao 2012, 479 p. ISBN 978-84-271-3428-7.

El autor ha sido profesor de teología durante 40 años, centrado especialmente en la Cristología, la Escatología, y, sobre todo, la Teología de la creación. En este libro relata las ascensiones más importantes y significativas de entre las más de mil de las que ha conservado memoria en sus diarios de montaña. La primera la llevó a cabo el día mismo de su primera comunión. Para él la experiencia con la naturaleza de la montaña ha sido al mismo tiempo montañera y espiritual. No intenta con ello sermonear a nadie, sino transmitir (en especial a los aficionados al montañismo) los momentos en que ha vivido intensamente la ilusión, el esfuerzo, la pena y la gloria que acompañan a esta actividad deportiva. Para él las montañas han sido un lugar privilegiado de

encuentro con Dios, por la fascinación y el sobrecogimiento que producen en quien las frecuenta. Él está convencido de que el propio Dios le ha salido al encuentro en la montaña y cree que esta experiencia se puede repetir en cualquier persona abierta a su presencia en un lugar tan privilegiado como son las cumbres. Al mismo tiempo narra en estas páginas lo que ha sido su vida de jesuita hasta este momento, con la convicción de que esta parte autobiográfica también interesará al lector, aunque no forme parte propiamente del ambiente montañero. El texto está dividido en dos épocas: la primera, de 1944 a1974, años que corresponden a los treinta primeros pasados en la Compañía de Jesús; la segunda, de 1975 a 2010, en que la descripción de su actividad montañera ya no la hace cronológicamente, sino por zonas geográficas de sus ascensiones. Sus subidas se sitúan en las cumbres de la Península Ibérica y de los Alpes. La selección de cumbres tiene mucho que ver con enfoques y experiencias muy diferentes. Algunos de los relatos corresponden a aventuras suyas en solitario, mientras que otros contienen peripecias vividas en compañía de alguien. Todo el relato está lleno de viveza y es de gran amenidad para el lector, además de la utilidad que puede tener para cualquiera que desee contactar con Dios a través de esa porción privilegiada de la naturaleza que es la montaña.

M. Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *Discursos en Benín,* BAC, Madrid 2011, XXIV+60 p. ISBN 978-84-220-1558-1.

Estos discursos de Benedicto XVI en Benín tienen un marco propio, constituido por una parte por el 150 aniversario del inicio de la evangelización del país, a cuyas celebraciones quiso sumarse el papa, y por otra parte la firma y entrega de la exhortación apostólica postsinodal *Africae munus* («El compromiso de África» a las distintas iglesias locales y patriarcados católicos de África. Junto con estos dos propósitos, de los cuales el segundo era el más importante, el papa quiso alentar una vez más al continente africano, insistiendo en su mensaje de esperanza y solidaridad con él. El primero de estos documentos transcribe la entrevista concedida a los periodistas durante el vuelo a Benín. Además de los discursos normales de bienvenida y despedida, el papa pronunció un discurso en la catedral de Nuestra Señora de la Misericordia de Cotonú. Tuvo otro en que se dirigió a las autoridades políticas y diplomáticas, así como a los representantes de otras religiones. En otro de sus discursos se dirigió específicamente a los sacerdotes, seminaristas, consagrados y laicos. Pronunció un discurso especial tras la firma de la exhortación apostólica postsinodal *Africae munus* y en sendos discursos se dirigió a los obispos y a los niños africanos. También habló en el momento de la entrega de la exhortación apostólica postsinodal *Africae munus.* El rezo dominical del Angelus estuvo precedido por una alocución previa semejante a la de cada domingo en la plaza de San Pedro. En todos estos discursos Benedicto XVI invitó a las comunidades cristianas de África a renovarse en la fe, para estar cada vez más al servicio de la reconciliación, de la justicia y la paz, aportando cada una sus propias riquezas espirituales y materiales a la labor común. Cara a la sociedad civil subrayó la necesidad de construir una sociedad en la que las relaciones entre las diferentes etnias y religiones estén caracterizadas por el diálogo y la armonía y en la que todos se conviertan en auténticos sembradores de esperanza en cualquier situación y en cualquier ambiente. A este propósito recalcó el hecho de que los cristianos son, por definición, hombres de esperanza que no

pueden desentenderse de sus hermanos y hermanas. Por consiguiente dirigió un llamamiento a todos los cristianos para que sean constructores incansables de comunión, de paz y de solidaridad, con vistas a cooperar en la realización del plan de salvación de Dios para la Humanidad. Y, cómo no, insistió en que se esforzaran especialmente en anunciar al Evangelio a quienes todavía no lo conocen, como compromiso renovado al que está llamado todo bautizado, promoviendo la reconciliación, la justicia y la paz.

M. Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *Discursos en Croacia,* BAC, Madrid 2011, 50 p. ISBN 978-84-220-1543-7.

Estos discursos son el fruto de un viaje pastoral a Croacia, en donde presidió el I Encuentro Nacional de las Familias Católicas croatas. Croacia es un país con raíces cristianas muy hondas y el papa tuvo en cuenta esta realidad de los fieles croatas. No podían faltar alusiones a su deseo de ingresar en la Unión Europea, como perspectiva de esperanza frente a la crisis económica y moral generalizada. Entre los objetivos del papa figuraba el sanar las heridas de la guerra de hace 20 años, coincidiendo con el vigésimo aniversario de la independencia del país, al objeto de servir a la paz, la integración, la concordia y la reconciliación. Su intervención ya tuvo un prólogo mediante el encuentro con los periodistas en el vuelo a Zagreb. Un discurso específico fue dedicado a los representantes de la sociedad civil, política, de la diplomacia, cultura, empresa y líderes de otras religiones. La intervención ante los jóvenes la tuvo en el marco de una vigilia de oración. En la Eucaristía del I Encuentro Nacional de la Familias Católicas croatas tuvo una homilía especialmente dedicada a ellas. Tuvo también un encuentro específico con obispos, sacerdotes, diáconos, consagrados, seminaristas y novicios de diversas órdenes religiosas. En el balance final de su visita subrayó el anhelo de Croacia por pertenecer a Europa, anhelo que aportaría a la Unión Europea una nación de sólidas raíces cristianas, que ayudara al continente a aceptar a Dios de manera explícita y sin miedo.

M. Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *Discursos en el Líbano,* BAC, Madrid 2012, 62 p. ISBN 978-84-220-1602-1.

Este libro, que es casi un folleto, recoge los discursos de Benedicto XVI en su reciente visita al Líbano, entre el 14 y el 16 de Septiembre. El lema de su viaje ha sido: «La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. Que no se turbe vuestro corazón ni se acobarde». Mensaje que el Papa ha pretendido extender a todo el Oriente Próximo. Aun así, el motivo principal de este viaje fue la firma y publicación de la Exhortación postsinodal *Ecclesia in Medio Oriente.* El Papa ha aprovechado esta visita para plantar un cedro precisamente en el país de los cedros por excelencia. Haciendo alusión a la elección por Dios de todo el Oriente Próximo para manifestarse, se pronunció a favor de desterrar la violencia verbal y la física, como ultrajes que son a la dignidad humana, tanto la del autor como la de la víctima. Deja claro, con todo, que la paz no será posible mientras los ciudadanos no sean educados para la paz. Para que la paz florezca es necesario que florezcan también la honradez, la sinceridad, la rectitud de intención, la conciencia limpia, la armonía, la concordia, la convivencia, la solidaridad, la fraternidad, la unidad junto con la pluralidad, el respeto, la aceptación del otro

con sus diferencias. Tras referirse de manera explícita a la paz de origen cristiano, volvió a insistir en todo lo que es común a las gentes de buena voluntad. Para tener una paz duradera habría que volver constantemente a los fundamentos del ser humano. La dignidad de la persona debería ser respetada siempre, evitando en cualquier caso utilizar la religión como pretexto para cualquier tipo de violencia. Además de recordar el derecho a la libertad religiosa, el Papa insistió en que toda vida humana debería beneficiarse de promoción económica, religiosa y cultural, con vistas a que todo el mundo pueda vivir pacíficamente y con dignidad. Su gran preocupación por la paz la dejó expresada en esta frase: «La misión de los cristianos es la paz». El Papa atendió tanto al ecumenismo entre las diversas iglesias cristianas, como al diálogo interreligioso. De este último fue un claro ejemplo la vigilia de oración que organizaron cristianos y musulmanes como preparación inmediata al viaje pontificio. La visita al Líbano ha sido especialmente importante por tratarse de un país (el único en la región) en el que es posible una convivencia multiétnica, multicutural y multirreligiosa, con iguales deberes y derechos. Dejó muy claro que los fundamentalismos son falsificaciones de las religiones, ya que van contra la esencia de éstas, que consiste en reconciliar y aportar al mundo la paz de Dios. Curioso resulta que el Papa se encontró en las calles de Beirut con una pancarta del movimiento Hizbulah, saludando al Papa en la patria de la coexistencia. Entre los discursos destaca el pronunciado en el acto de la firma de la Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in Medio Oriente;* el pronunciado ante los miembros del gobierno, cuerpo diplomático, responsables religiosos y representantes del mundo de la cultura; el que tuvo en su encuentro con los jóvenes y el pronunciado en la ceremonia de despedida. Tuvo también palabras especiales para los fieles del patriarcado armenio católico de Bozmmar, así como palabras de respuesta en el encuentro ecuménico que se celebró.

M. Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *Discursos en México y Cuba,* BAC, Madrid 2012, 58 p. ISBN 978-84-220-1576-5.

Este viaje doble se hizo a dos países muy diferentes, aunque con aspectos comunes como la lengua, la fe cristiana y la Iglesia Católica. Comenzó sus discursos con una entrevista concedida a los periodistas, como es costumbre en todos los viajes pontificios. Tuvo un discurso de bienvenida a México en el aeropuerto internacional de Guanajuato y saludó luego a los niños en la Plaza de la Paz de Guanajuato. En realidad en esta visita se limitó casi a la homilía en la misa dominical, la alocución previa al rezo del Ángelus, otra homilía durante el rezo de vísperas y unas palabras improvisadas delante del colegio Miraflores en Guanajuato. Por supuesto, el broche lo constituyó el discurso de despedida en el aeropuerto de Guanajuato. En Cuba tuvo el acostumbrado discurso de bienvenida en el Aeropuerto Internacional de Santiago. Aparte la homilía en la Eucaristía en la Plaza Antonio Maceo de Santiago, tuvo una alocución específica en la peregrinación al santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Tuvo otra homilía en la Eucaristía celebrada en la Plaza de la Revolución de La Habana y un discurso en la ceremonia de despedida en el aeropuerto de La Habana. Este viaje doble tenía, entre sus objetivos, comprobar la resistencia del papa a viajes de este tipo, antes de confirmar nuevos desplazamientos. El papa quiso conmemorar los quinientos años de las primeras circunscripciones eclesiásticas en la América Hispana, uniéndose a las celebraciones especiales que tuvieron lugar en Puerto Rico y en la República Dominicana. También prestaba

atención en este viaje a la realidad de que casi la mitad de los católicos del mundo vive en América Latina. No pudo visitar la capital mejicana debido a la altitud, ya que se lo desaconsejaron los médicos. Y unió a dos países tan distintos en sus características, a través del lazo común de la fe. No parece que haya habido ningún tipo de instrumentalización del viaje por parte de las autoridades de Cuba. El lema par México fue: «Juntos en la esperanza, discípulos de Jesús». El lema para Cuba fue: «Peregrino de la caridad».

M. Gutiérrez

BENEDICTO XVI, *Discursos en Santiago de Compostela y Barcelona,* BAC, Madrid 2011, 67 p. ISBN 978-84-220-1517-8.

Esta breve visita apostólica de Benedicto XVI a España tuvo más densidad de la que cabría esperarse, dada la brevedad de la estancia en suelo hispano. Su primer encuentro tuvo lugar en Santiago de Compostela, con una entrevista previa en el avión que lo llevaba hasta la ciudad gallega. La homilía que tuvo en la Eucaristía celebrada en la Plaza del Obradoiro tuvo como tema la celebración del Año Santo Compostelano. Prácticamente toda su actividad se centró en la peregrinación al santuario del apóstol. En Barcelona celebró una misa de dedicación de la basílica de la Sagrada Familia de Gaudí, junto con unas palabras antes del Ángelus. Palabras que fueron pronunciadas en la fachada del Nacimiento de Jesucristo de la misma basílica. Tuvo un discurso en la obra social «Nen Déu» y otro de despedida en el aeropuerto del Prat de Barcelona. En la audiencia general del miércoles subrayó los dos polos de su viaje: por una parte la importancia de las peregrinaciones a Santiago de Compostela como expresión de la fe de los peregrinos, y el testimonio de belleza y de fe de Antonio Gaudí, a través de su obra cumbre del templo de la Sagrada Familia de Barcelona. Un templo que no es sólo expresión de belleza artística, sino también de arte religioso y de catequesis, al estilo de los mejores templos de la edad media.

M. Gutiérrez

BENEDETTO XVI, *I Maestri Francescani e Domenicani,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 104 p. ISBN 978-88-209-8433-5.

Benito XVI es una persona convencida de que son los santos, guiados por la luz de Dios, los auténticos reformadores de la Iglesia. Son maestros de la palabra y son testigos con el ejemplo de sus vidas. Ellos están en contacto con la verdadera novedad, que consiste en la presencia de Dios en el mundo. No ha habido generación en la que no hayan aparecido santos suscitados por Dios, para mover una y otra vez a su Iglesia a superar los aspectos negativos de su camino. En este volumen Benito XVI se fija precisamente en las Órdenes Mendicantes, que nacen y se desarrollan a partir del siglo XIII, como un modelo de renovación en una época especialmente compleja. San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán supieron leer los signos de los tiempos, intuyendo los desafíos a los que la Iglesia tendría que hacer frente en su época. Los movimientos de los cátaros o de los albigenses, en su deseo de reformar una Iglesia que se había hecho rica y se había alejado de los pobres, los impulsó a ellos mismos a separarse de ella. Pero tanto San Francisco, como Santo Domingo, como sus seguidores, supieron mostrar que era posible vivir el Evangelio sin separarse de la Iglesia, por ser ésta el auténtico lugar en el que residen el Evangelio y el resto de la Sagrada Escritura. También aportaron un gran impulso a la instrucción

religiosa, con el aprecio que hicieron de los estudios y se consagraron a la labor pastoral entre los fieles, moviéndolos a llevar una vida espiritualmente intensa. Fueron personas consultadas habitualmente en todo lo referido a las instituciones seglares, a las corporaciones sociales e incluso a lo referido al ejercicio de la autoridad civil. Las transformaciones culturales de este período exigieron el nacimiento de las instituciones universitarias, a las que ellos aportaron sus mejores ingenios, sobresaliendo entre todos Santo Tomás de Aquino, especialmente lúcido en su búsqueda del diálogo entre la razón y la fe. En este pequeño volumen se contienen por tanto una serie de enseñanzas vertidas por el papa en las audiencias generales, en las cuales fue desgranando, no sólo los méritos de conjunto de ambas órdenes, sino la semblanza y el legado de los personajes más relevantes de ambas órdenes religiosas: San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán, San Antonio de Padua, San Buenaventura (como biógrafo de San Francisco, defensor de la doctrina y teólogo del bien), San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino (como filósofo, como teólogo y como educador) y, para terminar, Juan Duns Scoto. Estas páginas pertenecen en gran medida al género hagiográfico y, además de la sabiduría que aportan, son de una lectura interesante y amena, que capta inevitablemente la atención del lector.

M. Gutiérrez

Benson, Robert-Hugh, *L'amitié de Jésus-Christ,* Homme Nouveau, Paris 2011, 231 p. ISBN 978-2-915988-40-6.

Este tratado de espiritualidad puede ser considerado un clásico, a pesar de no tener tanto renombre como otros tratados del mismo género. Fue compuesto por un sacerdote católico procedente del anglicanismo, que brilló como predicador notable y que cultivó otros géneros como la novela o las confesiones de un convertido, de índole personal. El contenido del libro pretende subrayar la originalidad radical del cristianismo, en cuanto que invita a la persona a vivir íntimamente con Jesucristo la misma vida de Cristo. Se fija particularmente en la amistad que mantuvo con Marta, María y Lázaro, descubriendo en esta realidad un tipo de amistad que hace a Jesús extraordinariamente amable como persona. Considera que el verdadero secreto de la vida de los santos consiste precisamente en una amistad con Jesús semejante a la de la familia de Betania. Al propio autor fue esta amistad la que dio sentido a su vida de servicio a Jesús en su Iglesia. Como pórtico de su obra Benson cita un texto que resulta realmente programático respecto a su contenido. Dice que sus palabras están tomadas de un texto antiguo, aunque puede quedar la duda de si lo compondría él mismo, tal es la identificación entre lo que en él se dice y el resto del tratado. Esta introducción programática nos habla de cómo (quien lo escribiera) conoció a Jesús a pesar de tratarlo mal asiduamente, luego nos comenta cómo se siente tratado por él en el momento presente, para acabar exponiendo lo que opina sobre Él. Pero el contenido del libro no se limita a animar a la amistad con Jesús. Podemos hablar de un verdadero tratado espiritual por el hecho de que dedica un par de capítulos a la evolución de esa amistad, describiendo la vía purgativa y la vía iluminativa como parte del proceso a seguir. Tras empezar hablando de la amistad con Jesús en sí misma, haber descrito las etapas interiores del crecimiento espiritual, dedica capítulos específicos a Jesús en la Eucaristía, en la Iglesia, en el presbítero, en los santos, en el pecador, en el prójimo y en el que sufre. El final tiene también algo de tratado, ya que acaba el libro con dos capítulos dedicados a la historia

de la salvación. El primero se centra en las «Siete palabras de Jesucristo, nuestro amigo crucificado». El segundo contempla la Pascua y al amigo Jesús glorificado. En la conclusión recopila acertadamente las diferentes maneras que tiene Jesús de manifestársenos como amigo a través de todo lo que nos rodea. En muchos aspectos es inevitable recordar un halo espiritual parecido al que trajo a la Iglesia la Devotio Moderna.

M. Gutiérrez

CAMPS, V., *El gobierno de las emociones,* Herder, Barcelona 2012, 333 p. ISBN 978-84-254-2744-2.

"¿Por qué es tan difícil que la ley moral dirija efectivamente nuestras vidas?" o "¿Por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas?". Son las preguntas con la que la autora introduce la presente obra, con la que ha obtenido el Premio Nacional de Ensayo 2012. La titula tal como ella concibe el fin de la ética: "el gobierno de las emociones". Victoria Camps, escritora y catedrática de Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma de Barcelona, ha ido evolucionando en su obra filosófica, según ella misma admite, hacia una ética de las virtudes que reivindica las emociones como parte del discurso moral, al entenderla como ética de la formación del carácter de la persona, más que como el descubrimiento de cuales son los principios fundamentales o qué tipo de sistema necesita la moralidad. Siguiendo esta línea, con este "libro de ética" pretende analizar cuál es el lugar en ella de las emociones, al observar cómo aquéllas pueden favorecer, motivar o entorpecer e incluso paralizar la acción o el comportamiento. Desde la hipótesis inicial de que no hay razón práctica sin sentimientos o emociones (la autora no los distingue aquí), Camps busca desarrollar la estrecha vinculación entre razón y emoción. Para ello se ha centrado en el estudio de diversas emociones clásicas (vergüenza, miedo, compasión, confianza, ira) y otras añadidas por la autora (autoestima, indignación, tristeza), de la mano de tres filósofos que, a su juicio, han explicado mejor dicha relación, tomando en su justa consideración lo emocional: Aristóteles (por "la construcción del ethos" o carácter), Spinoza (por "la fuerza de los afectos") y Hume (por "el sentido moral"). Para V. Camps, el aporte de estos contrasta con la errónea visión general que se ha tenido de las emociones en la ética desde la antigüedad, particularmente desde la tradición estoica, que devaluaba las emociones o "pasiones" y buscaba reprimirlas o erradicarlas en nombre de la autonomía y el dominio racional de dichas "pasiones", derivando finalmente con Kant en una concepción excesivamente racionalista de la ética. Para aquellos tres filósofos en cambio, razón y sentimientos se alimentan mutuamente, e incluso son los sentimientos los que motivan el comportamiento y no la razón. Articulando a ambos, la ética es concebida como el conocimiento no sólo de lo que debe ser, sino también de lo que es bueno y adecuado sentir. En el otro extremo, se constata hoy también en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad, incluida la política, la existencia de un "culto a las emociones". Se reconoce por tanto el valor de lo emocional, pero no sabemos muy bien cómo manejarlo. La autora en estas páginas reacciona, con base en aquellos tres filósofos, frente a ese reduccionismo racionalista que no considera al mundo afectivo, así como frente al reduccionismo emocional cuya explosión de emociones niega la ética entendida como gobierno de las mismas. Se trata de evitar antagonismos que hacen de la ética lo que no es: ni racionalidad pura, ni emociones sin más, "pues ni los sentimientos son irracionales, ni la racionalidad se consolida sin

el apoyo de los sentimientos". Y, por separado, nada nos sirven ninguno de los dos. Corrigiendo el exceso racionalista, Camps incide más en la naturaleza de las emociones y su carácter negativo o positivo de cara a un fin que puede ser el permitir un mayor bienestar personal y social. Apunta sin embargo que, si bien otras disciplinas, como la psicología, también buscan gobernar las emociones, no siempre la respuesta que ofrecen es suficiente. La ética, sabedora de que las emociones no son algo puramente natural y espontáneo del individuo y que, por ello, son modificables, atiende a la construcción social de los afectos o a la influencia del entorno en el desarrollo de estos, para que el ser humano no sólo se realice como individuo, sino también como "ciudadano", alguien razonable y comprometido con sus obligaciones cívicas con el fin de mejorar la humanidad a todos los niveles. Por ello se hace necesaria una "educación sentimental" que permita aprender a discernir qué emociones son útiles o no socialmente y si existen circunstancias que hacen difícil el cultivo de las que sí lo son. Es tarea de la ética ayudar a ordenar, organizar y dotar de sentido a los afectos y emociones para aprender a vivir y a convivir mejor. En este sentido, Victoria Camps ha preferido hablar del buen uso o mal uso de las emociones, calificándolas como adecuadas o inadecuadas, evitando el dualismo entre bueno-malo, correcto-incorrecto (porque en sí, las emociones no son ni lo uno ni lo otro). "Los afectos políticos" y "la fuerza emotiva de la ficción" o de los lenguajes artísticos como formas de conocimiento moral incluso más eficaces que la abstracción filosófica, sirven de colofón a esta interesante obra de una mujer felizmente consagrada al buen hacer ético.

F. Prieto

Costanzo, A., *Il trattato De vera et falsa poenitentia: verso una nuova confessione. Guida alla lettura, teto e traduzione,* Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2011, 351 p. ISBN 978-3-8306-7525-9.

Este tratado, atribuido durante siglos a san Agustín, es uno de los textos clave de la tradición del occidente cristiano en relación con el Sacramento de la Penitencia. Se le reconoce el valor de ser un testimonio decisivo de un gran cambio en la comprensión teológica y en la práctica pastoral de dicho sacramento. Salvo un pequeño estudio de diez páginas, publicado en Italia hace 50 años, nadie había estudiado a fondo este documento. Este libro pretende llenar esa laguna, acompañando su edición con una minuciosa historia sobre su elaboración, sobre el contenido y la validez crítica del texto, entrando en las cuestiones delicadas de su atribución a tres autores diversos y de su datación posible en tres épocas diferentes. En este volumen se ofrece la primera traducción integral del texto en italiano, completada con un aparato considerable de apéndices e índices, con vistas a que el texto pueda ser usado por todos los historiadores de la penitencia y del Medievo. Curiosamente, como subraya la autora de esta investigación, estamos ante un texto que, al ser atribuido a san Agustín, ha sido valorado sin reservas durante algo más de 10 siglos pero, al mismo tiempo, sin entrar a fondo en el contenido del texto, si exceptuamos alguna profundización ocasional de algunos aspectos concretos. Lo mismo hay que decir respecto al centenar largo de manuscritos que se nos han conservado. Hasta este momento nadie había pensado en hacer una edición crítica. Tampoco se ha estudiado de modo sistemático su contenido teológico, a pesar de la autoridad indiscutible que se le supone. Tampoco se había preocupado nadie, hasta la fecha, de establecer sólidamente la autoría

de esta obra, la fecha de su composición o la estructura del tratado. Como es natural, tal descuido respecto a una obra tan importante, no supone que se hayan podido encontrar facilidades a la hora de solventar toda esta problemática. Pero justamente esta dificultad ha sido uno de los motivos que han estimulado a la autora a un trabajo de investigación realmente meritorio. El texto original no ha podido ser restaurado en su totalidad. Las inevitables lagunas que han quedado han sido objeto de tentativas por parte de la autora para completarlas en la medida de lo posible. Ella se muestra convencida de que la tradición no debe limitarse a constituir un hallazgo arqueológico, sino que debe tener la oportunidad de hacer sentir de nuevo su voz, de modo que pueda entrar en diálogo con nuestro tiempo. Las cuestiones de hoy podrían así compararse con las instancias teológicas de otros tiempos, al igual que las cuestiones del pasado podrían sugerir nuevos interrogantes a la teología de nuestros días. El estudio se compone de dos partes: en la primera se recoge todo lo que la tradición nos ha aportado sobre el texto, su autor o su fecha de composición; en la segunda se estudia la hermenéutica del texto, que lleva consigo la propuesta de una relectura propia de la autora, capaz de hacerla asomarse a hipótesis nuevas sobre la composición, el autor (o los autores), así como la datación del tratado. En suma: un excelente trabajo que, no sólo nos ha permitido recuperar un texto especialmente valioso sobre el Sacramento de la Penitencia, sino que ha permitido a la autora transmitir reflexiones y sugerencias de todo tipo, de indudable valía para quien pretenda plantearse toda la problemática de fondo que puede llegar a darse en torno a la penitencia del cristiano y del sacramento que mejor la expresa.

I. Jiménez

CRAVERO, D. – GAZZONI, L., *Asciugherà ogni lacrima dai loro occhi. Celebrazioni per i defunti alla luce del nuovo rito delle esequie,* Edizioni Messaggero, Padova 2012, 131 p. ISBN 978-88-250-3113-3.

Este trabajo sobre celebraciones para difuntos está compuesto en colaboración por dos autores. Un párroco, que es investigador de profesión y que coordina comunidades terapéuticas, así como proyectos de promoción educativa para adolescentes y para sus familias. El otro autor es un profesor de religión y educador profesional en el Instituto Diocesano de Música y Liturgia, así como colaborador de la Oficina Litúrgica Diocesana de Turín. Parten del hecho de que la pérdida de un familiar querido o de un amigo entrañable pone a prueba el sentido religioso de la vida, aunque son conscientes también de que esta pérdida puede constituir un camino privilegiado para la recuperación de la fe, sea que se haya perdido, sea que se haya debilitado. Se tienen en cuenta características específicas del papel de los laicos en un funeral, y no sólo cuando falta un sacerdote o un diácono para la celebración, sino ejerciendo un ministerio propio que va desde la visita a la familia del difunto, hasta el acompañamiento al cementerio y a la sepultura, pasando por la vigilia de oración, la oración cuando se cierra el féretro, la procesión en la que se lo transporta hasta la iglesia o la participación en la celebración de las exequias. En este volumen se incluyen propuestas que puedan ayudar a realizar adecuadamente tales celebraciones. Todas ellas están precedidas de una reflexión profunda sobre cómo puede ayudar la comunidad cristiana a sus miembros, en el contexto actual, para que afronten la experiencia de la muerte en el marco de la fe. Una introducción previa sirve de orientación a quien vaya a utilizar los modelos de celebración que se sugieren.

En esa introducción se aborda el problema de la muerte, con la angustia que suscita en los familiares del difunto, aspirando a que la fe ayude a mirar a la muerte de frente y sin descomponerse. A continuación se dan consejos para que la celebración de las exequias esté teñida de espíritu comunitario, de manera que no prevalezca el individualismo desolador a que abocan tantas veces sociedades desarrolladas como la nuestra. Aludiendo al libro de Job se subraya igualmente que el dolor que lleva anejo la muerte de un ser querido puede convertirse en un grito de protesta hacia Dios, o en una unión dolorida con Él, en búsqueda de algún sentido a lo que no parece tenerlo. En cualquiera de los dos casos la pérdida de alguien tiene la virtualidad de poner en contacto con Dios y no precisamente de una manera superficial. El mensaje de Jesús debería aportar un sentido de alguna manera a un suceso que no parece tener ninguno, percibiendo a través de la celebración, que Dios es el único capaz de secar las lágrimas de nuestros ojos, así como de dar vida feliz y eterna al difunto que nos acaba de abandonar. Por supuesto, nunca deberá olvidarse resaltar el nexo intrínseco que existe entre muerte y resurrección. Para los cristianos la muerte nos abre las puertas de la resurrección, lo que significa, entre otras cosas, quedar a cubierto de las asechanzas de todo tipo de la vida presente y empezar a vivir plenamente los deseos que Dios ha puesto en nuestro corazón. Debe estar presente de alguna manera la alegría de la Pascua, en el sentido de que no se acaba nuestra vida con nuestra muerte, sino que la resurrección de Jesús nos garantiza una vida gozosa junto a Él. Esto no va a suprimir el dolor de la separación pero va a añadir una paz entrañable al dolor de la pérdida, sabiendo que el difunto queda en buenas manos, las del Señor. Un Señor que no desea descomponer las familias y que por eso, ya en su casa, las va recomponiendo a medida que van llegando a ella cada uno de sus miembros. La celebración de la Eucaristía muestra el camino de la esperanza, que produce un alejamiento real del temor y de la angustia que suscita el pensamiento de la muerte. Orar por los difuntos supone así también una muestra de interés y cariño por él ante Dios, que una vez más valora el sentido familiar de estas plegarias a la hora de acogerlas. Las exequias cristianas deben estar penetradas del misterio de la vida humana y de la fe en todas sus manifestaciones: agua bendita sobre el cadáver, incienso, inclinación reverente ante los restos del difunto, la alusión a que se entrega a esta persona en las manos de Dios al despedir su cuerpo inerte. El nuevo ritual encarece para los laicos la importancia de la llamada obra de misericordia que consiste en enterrar a los muertos y aspira a que se formen verdaderos equipos que reciban una adecuada formación religiosa teológica, bíblica y litúrgica. Por último, las comunidades cristianas deberían mantener el recuerdo de los difuntos en tal manera que resultaran consoladas las familias de los difuntos, al sentir el apoyo y el cariño de sus hermanos en la fe. Aplicar luego en las celebraciones funerales todo lo indicado en esta introducción será lo que haga que las fórmulas sugeridas cobren vida en un momento especial en que se trata de superar el impacto de la muerte con la esperanza de la fe.

T. Parra

Creo, pero aumenta mi fe. (Diálogos sobre el Credo con Mons. Munilla). Libro-entrevista con D. José Ignacio Munilla, obispo de San Sebastián, BAC, Madrid 2012, 11 p. ISBN 978-84-220-1601-4.

El entrevistador de Mons. Munilla nos advierte de que sus preguntas las ha ido formulando siguiendo grades rasgos del Credo Niceno-Constantinopolitano.

Las preguntas las ha formulado de manera clara, recogiendo incluso tópicos que pretenden acertar con lo que serían las preguntas del hombre de hoy ante temas como los del credo. Está claro que, puesto que el hombre busca la respuesta de Dios, la que nos trajo Jesús cuando se encarnó, no espera que se le den respuestas con afirmaciones meramente humanas, de tipo sociológico, terapéutico, psicológico o histórico. En la presentación se hace alusión a Miguel de Unamuno, que desprecia la fe del carbonero por la sencilla razón de que no se basa en argumentos sino en una actitud de sumisión que él considera irracional. No es lo mismo tener una fe razonable por argumentos asimilados, que tenerla por una especie de ósmosis en la que se palpa su validez a pesar de no disponer de argumentos para defender su validez. En cualquier caso el entrevistador intenta que el lector, al ponerse en contacto con este libro, deje de lado la fe sumisa (si es la suya) para incorporar a su vida una fe de asentimiento, o sea, una fe cargada de razones para creer. El entrevistador considera que esta fórmula, de la entrevista, es especialmente válida para cuestiones de fe, porque con ella se tiene mejor acceso a la persona y aparece con más claridad, no sólo el contenido, sino la propia persona que transmite el contenido. Se trata no solamente de una mera transmisión sino también de un testimonio personal, que es como se comunica mejor la fe que se posee. El obispo entrevistado tiene amplia experiencia en el mundo de los medios de comunicación: Radio María, la COPE, Twitter, Facebook y Youcat para jóvenes. No habla en teoría sino que comunica su experiencia: infancia, fe recibida de sus padres, vocación al sacerdocio, años de párroco y, por fin, de obispo. La entrevista permite además un planteamiento más informal de las cuestiones que se le hacen. En ella deben brillar ante todo la pedagogía y la sencillez a la hora de responder, cosa que se consigue sin duda alguna. Mons. Munilla trata de dar respuestas que trasluzcan que todas ellas están apoyadas sólidamente en convicciones personales. Hay que añadir que esta entrevista responde al encargo del Papa Benedicto XVI, al convocar el presente año de la fe, invitando a los obispos de todo el mundo a que intensifiquen la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a vivir una fe más consciente y vigorosa. Tanto el entrevistador como el entrevistado intentan colaborar (y lo logran con buenos resultados) de la mejor manera con este encargo del Papa Benedicto XVI al realizar esta entrevista.

I. Jiménez

DU ROY, OLIVIER, *La Règle d'or — Histoire d'une maxime morale universelle. Vol. 1: De Confucius à la fin du XIXe siècle; Vol. II: Le XXe siècle et essai d'interpretation,* Editions du Cerf, Paris 2012, 1.518 págs. ISBN: 978-2-204-09460-3 y 978-2-204-09461-0.

La envergadura de esta obra (dos volúmenes con un total de más de 1.500 páginas) se explica si se tiene en cuenta que en su origen fue una tesis doctoral en filosofía, presentada en octubre de 2007 en la Universidad Paris-Est Marne-la-Vallée. El autor ha escogido como objeto de su estudio una máxima de la moral popular que se encuentra en las más diversas tradiciones y épocas históricas. Y eso es lo que se pretende investigar: cómo se ha ido manifestando a través de los siglos dentro y fuera de la tradición occidental. Su papel en la filosofía moral es tan relevante – se advierte desde las primeras páginas– como pudo ser el del argumento ontológico en metafísica.

La investigación se circunscribe casi del todo a la tradición occidental, después de una primera parte (capítulos 1-4) en que se hace una breve incursión

de otras culturas ancestrales: la China antigua y Confucio, India y el budismo, las religiones del Próximo Oriente (entre ellas el islam), algunas tradiciones africanas y de la América precolombina. Las partes II a IX, que ocupan el resto de este primer volumen, se centra ya en la tradición occidental, desde sus fuentes en la tradición grecolatina y bíblica hasta los comienzos del siglo XX, tanto en la tradición teológica como en el pensamiento laico de la filosofía moderna.

El volumen segundo concluye la investigación histórica para proponer luego un intento de síntesis. La investigación histórica se concentra ahora en las grandes corrientes del pensamiento del siglo XX, con una atención especial a Paul Ricoeur, que es el único autor francés que se ocupa de la regla de oro en contraste con la continua presencia de esta en el pensamiento anglosajón y alemán. El recorrido se cierra con la Declaración de una ética planetaria del Parlamento e las Religiones.

Aun aceptando con el autor que faltaría un estudio más detenido de las tradiciones orientales en épocas más recientes, la encuesta que se realiza impresiona por la cantidad de testimonios que aporta. Una síntesis de todo ello no será fácil, pero resulta deseable para el lector. Esta síntesis obliga primero a identificar distintas formulaciones de la regla de oro, incluidas ciertas deformaciones de la misma. Tampoco se olvidan las objeciones que se han formulado contra ella. El lugar que la regla de oro ocupa en la filosofía moral lleva a estudiar la relación que se ha querido establecer entre ella y la ley natural, la antropología que la sustenta y algunas aplicaciones a problemas de actualidad. Como conclusión de todo ello el autor sintetiza lo que cree que la regla de oro ofrece a la ética: su carácter interpersonal; dicho en otras palabras solo merece el nombre de tal una ética centrada en el otro.

Ildefonso Camacho

GUERRA GÓMEZ, MANUEL, *Las sectas. Su dimensión humana, sociopolítica, ética y religiosa,* Edicep, Valencia 2011, 211 p. ISBN 978-84-9925-062-5.

Manuel Guerra Gómez intenta responder en este libro a la inquietud que suele producir el fenómeno de las sectas con su mera existencia y más todavía si de alguna manera se introducen en la vida de alguien a quien apreciamos. Ya en el prólogo nos cuenta su experiencia con los Testigos de Jehová y con miembros del Instituto Gnóstico de Antropología, en Burgos. Él mismo se presenta como católico, al mismo tiempo que defiende su pretensión de ser lo más imparcial posible a la hora de interpretar los datos relacionados con las sectas. No cabe duda de que los temas que aborda tienen interés por sí mismos. Analiza el terreno y el clima propicios para la proliferación de las sectas. Se pregunta a continuación por la peligrosidad de las sectas, considerando que en dicha peligrosidad existen niveles y grados, que hay que tener en cuenta. A continuación introduce en lo que podríamos considerar como la entraña de las sectas, deteniéndose pormenorizadamente en los rasgos que hacen que un grupo no sea un grupo sin más, sino que constituya de hecho una secta. Por último nos alecciona sobre cómo reaccionar ante el influjo indudable que pueden ejercer las sectas. En este punto se especialmente interesante el hecho de que les da suficiente importancia como para considerarlas un verdadero reto pastoral e incluso una oportunidad peculiar para evangelizar. Hasta aquí los primeros cuatro capítulos. El quinto es un capítulo que ocupa más de la mitad del volumen. Lo dedica a un diálogo con los lectores, en donde se puede encontrar un arsenal de lo más variado a propósito de los fenómenos sectarios. Se hace un cálculo

del número de sectas que hay en España e Iberoamérica, así como del número total de sus miembros. En relación con la captación de miembros para una secta, distingue entre el fanatismo proselitista y el proselitismo fanático. También se aborda la posibilidad de dejar de pertenecer a una secta, de los testimonios de quienes han abandonado una secta e incluso de los «criaderos» de sectas. Para el autor los criaderos más importantes en la actualidad serían la masonería, Nueva Era y el neopaganismo actual. Los métodos del potencial humano (reiki, taichí, yoga, zen, meditación trascendental) tampoco escapan a su análisis. Las sectas y su relación con las familias de los adeptos también son analizadas, con las consecuencias de segregación de las familias, o de comportamientos sexuales o eróticos extremosos. Otros temas tratados: la política y la economía en su relación con las sectas, el lavado de cerebro, el esoterismo, las brujas, el número 666 y el satanismo, la cuestión de la reencarnación en el mundo sectario, los medios para conocer las sectas, posibilidad o imposibilidad de ser católico y pertenecer a una secta. La última consideración del autor establece que el éxito de las sectas se funda en numerosas ocasiones en haber perdido previamente lo que se buscaba en el cristianismo, esperando encontrarlo en ellas.

I. Jiménez

HONORÉ, J., CARD., *Gli Aforismi di Newman,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 230 p. ISBN 978-88-209-8440-3.

El cardenal Honoré muestra en estas páginas su aprecio y admiración por John Henry Newman, especialmente por su forma de expresar lo que piensa y desea transmitir. Considera, con razón, que Newman hace un uso de la palabra que se adapta admirablemente a su pensamiento y a su inspiración. Sea cual sea el tema que trate, su estilo mantiene siempre un alto grado de frescura y finura, que no decae en ningún momento. El cardenal describe el estilo de Newman como suelto, preciso, descriptivo, imaginativo, nervioso, vehemente, con una especie de prisa interna por llevarnos a las conclusiones a las que él ha llegado previamente. Brilla en él una capacidad no corriente de lucidez y síntesis, terminando con frecuencia sus consideraciones con una máxima o una sentencia que resumen todo lo esencial, el punto focal de su discurso. Gran admirador de Newman fue también Teilhard de Chardin, que confiesa que muchas de sus ideas las acabó haciendo propias, incapaz de formularlas mejor que él. Newman muestra una gran capacidad para expresar ideas profundas y complejas con frases lapidarias, que transmiten condensado lo que precisaría de un discurso más largo para ser captado. El cardenal Honoré es de la opinión de que Newman es superior en este aspecto a autores tales como Montaigne y Pascal, porque ellos se dedicaron solamente a analizar al ser humano, mientras Newman amplía sus consideraciones a la educación y a la fe, ganándose así un puesto entre los grandes moralistas de nuestro tiempo. Tras valorar la aportación de Newman al pensamiento, el cardenal constata que sus frases lapidarias, sus aforismos se encuentran dispersos en sus obras, de manera que él intenta con esta publicación reunirlos con un cierto orden, aportando también una clave de lectura que ayude a comprenderlos en su contexto. De esta manera se intenta en estas páginas conservar la relación que existe entre cada aforismo y el conjunto de los textos de los que ha sido extraído. Se procura que cada aforismo quede encuadrado dentro del tema de reflexión que pretende representar o ilustrar. La clasificación que se ha llevado a cabo tiene que ver con los grandes intereses que han nutrido el pensamiento de Newman: la condición humana y la cultura,

el misterio cristiano y la fe, las reflexiones sobre la vida en la Iglesia y todo cuanto comprende la experiencia religiosa y la espiritualidad personal del propio autor. Cada uno de estos aforismos es objeto de una introducción global de la obra y del capítulo del que ha sido tomado. También se lo sitúa en el desarrollo de su propio pensamiento. Hay aforismos que debió de tener pensados antes de escribir sobre un tema determinado pero no cabe duda de que bastantes de ellos debieron de surgir espontáneos al tiempo que procedía a la redacción de sus pensamientos, como muestran la firmeza del trazo y la desenvoltura de muchos de ellos. Igualmente hay que tener en cuenta la ironía, que es un recurso ampliamente utilizado en los aforismos y en todo el conjunto de las ideas de Newman, sobre todo cuando quiere insistir en algo que podría parecer desconcertante a primera vista. Además utiliza la ironía con una sencillez y una transparencia de estilo tales que un lector superficial podría no caer en la cuenta de la profundidad de lo que se quiere resaltar cuando se expresa de esta manera. Por último, una observación del propio cardenal Honoré: no se encuentran en este libro todas las frases importantes de Newman sino únicamente una selección personal. El cardenal invita al lector a adentrarse en la totalidad de las obras de Newman para poder enriquecerse así con todo lo que consiguió aportar a la humanidad.

M. Gutiérrez

Laurita, R., *Omelie per le Esequie,* Edizioni Messaggero, Padova 2011, 183 p. ISBN 978-88-250-2671-9.

Estas homilías para acompañar las exequias están compuestas por un experto en liturgia, que enseña catequesis en el seminario de su diócesis y comunicación pastoral en la Facoltà del Laurentianum, de Venecia. El propio autor subraya que, ante la oscuridad y el frío que acompañan siempre a la muerte, a menudo existe un impulso inicial para quedarse en silencio, como respeto al misterio de este momento trascendente de la vida humana. Pero, convencido como está de que la palabra de Dios hace brotar la esperanza en el corazón humano, con un cierto clarear de la vida eterna, se ha animado a componer las cuarenta homilías que nos ofrece, no con la pretensión de explicar lo inexplicable, sino con la intención de abrir las puertas a la esperanza de la vida eterna y al reconocimiento del tesoro precioso que nos deja la persona que nos abandona. Las homilías las ha compuesto conforme a tipologías diferentes de los difuntos posibles: vidas truncadas ya en sus comienzos o truncadas prematuramente; muerte en plena juventud; el fallecimiento de una novio o de una novia; la desaparición de una persona madura; la defunción de una madre con hijos pequeños o de un padre que fuera el único sustento de la familia. Siguiendo con estas tipologías, las hay referidas a dos esposos que mueren simultáneamente; a un anciano que deja hijos, sobrinos y sobrinos nietos; a una persona que muere cargada de años; a alguien que ha fallecido en una residencia de tercera edad. Una homilía está dedicada expresamente a alguien que se haya suicidado; otra a un tóxicodependiente; otra a alguien muerto en accidente de carretera o de trabajo, o en el cumplimiento de una misión arriesgada. No se olvida de alguien que se haya caracterizado por todo tipo de carencias, sufrimientos o contrariedades a lo largo de su vida. Se recuerda a quien haya fallecido al final de una larga enfermedad, así como a quien haya sido asesinado. Con lo indicado Hasta aquí acerca del temario de estas homilías, me he limitado a describir el contenido de la mitad de ellas.

Es de justicia reconocer el esfuerzo de reflexión e imaginación del autor, en aras de un acompañamiento adecuado en momentos tan críticos para familiares y amigos del difunto. Porque, además, cualquiera de estas homilías rezuma cercanía, ternura, luminosidad y, sobre todo, una fe llena de esperanza que se desea transmitir a quienes pudieran sentirse desarbolados en momentos tan críticos de sus vidas. Estoy convencido de que estos diferentes tipos de homilía para las exequias pueden ser una estupenda ayuda para quien oficie un funeral, teniendo en cuenta además de que quien las utilice se sentirá invitado por el propio texto a añadir elementos entrañables propios de cada caso concreto, pues a ello invitan la cordialidad, la cercanía y la ternura que trasluce el autor a través de estas páginas realmente pastorales, que no tienen la pretensión de haber sido publicadas para ser utilizadas tal cual, sino para inspirar homilías semejantes de otros oficiantes, apoyadas en un servicio tan certero como el que presta el autor, con sus sugerencias, a través de esta publicación.

T. Parra

LEUZZI, L. (a cura di), *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI,* Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011, 166 p. ISBN 978-88-209-8620-9.

Esta obra gira en torno a tres grandes discursos de Benedicto XVI: el de Ratisbona (Universidad, 12 septiembre 2006), el de París (Collège des Bernardins, 12 septiembre 2008) y el de Londres (Westminster Hall, 17 septiembre 2010). En torno a ellos, y con ocasión del 60º aniversario de la ordenación sacerdotal del papa, se organizó un ciclo de "Lecturas teológicas" en el Palacio Apostólico Lateranense. El libro reproduce los tres discursos, seguido cada uno de ellos de tres intervenciones de otros tantos expertos. La convocatoria tiene una unidad, que se refleja en el título escogido para la publicación: "Una nueva cultura para un nuevo humanismo". Esta unidad se despliega en un tríptico en torno a tres cuestiones: el Dios de la fe y el Dios de los filósofos (la relación fe-razón, a propósito de discurso de Ratisbona), la cultura europea (a propósito del discurso de París), una secularidad que no es neutralidad como camino para el desarrollo integral (a propósito del discurso en Westminster Hall).

Estas páginas muestran la fecundidad del pensamiento de Benedicto XVI a través de las reflexiones de quienes han seguido pensando invitados por la riqueza de esos tres discursos. Y muestran también la potencialidad de estos para alentar el diálogo de la teología con las otras ciencias (a propósito de cada uno de los tres discursos interviene un teólogo y otros dos expertos en materias profanas).

Ildefonso Camacho

LOVIN, R. W., *An introduction to Christian Ethics. Goals, Duties, and Virtues,* Abingdon Press, Nashville 2011, 262 p. ISBN 978-0-687-46736-5.

Estamos ante un manual pensado para estudiantes, a los que se supone unos conocimientos fragmentarios de moral y no pocas preocupaciones morales sobre temas concretos. Por eso su autor, que es profesor de Ética en la Universidad Metodista de Dallas, ha concebido esta introducción como una información esencial ofrecida de un modo organizado y sistemático. Para ello ha escogido como marco de referencia lo que Charles Curran llama la

"perspectiva cristiana" (*Christian stance*): el conjunto de creencias sobre Dios y sobre Cristo desde las que el cristiano se acerca a los problemas morales, y que constituye, no solo un conjunto de creencias, sino además un marco para la argumentación. Siguiendo a Curran desarrolla esta perspectiva en cinco elementos: la creación, el pecado, la encarnación, la redención y la resurrección como destino. Sin embargo esta perspectiva común se ha desarrollado en la historia de la tradición cristiana según cuatro variantes, que Lovin identifica con cuatro palabras: *sinergia* (que busca la colaboración de lo cristiano con otras formas de entender el bien humano), *integridad* (que subraya lo distintivo y específico del testimonio cristiano); *realismo* (que advierte a los cristianos frente a una sobreestimación de su poder y de sus capacidades); *liberación* (que subraya cómo la liberación de toda situación de opresión es central en el mensaje cristiano).

Efectivamente este esquema facilita un marco adecuado para comprender el desarrollo de la ética cristiana a través de los siglos y en sus principales corrientes actuales. Pero la ética cristiana –esta es otra de las convicciones básicas del autor– no se ha desarrollado la margen de la reflexión ética general, sino que ha buscado fuera de su ámbito la forma más adecuada de razonar para afrontar las cuestiones concretas que se presentan. Estas formas son concretamente tres: la ética teleológica, la ética deontológica y la ética de las virtudes. Esto lleva al autor a recordar la tradición griega, especialmente Aristóteles, al que contrapone San Agustín para estudiar luego la síntesis tomista de estas dos tradiciones, profana y precristiana, teológica y cristiana. Estos tres autores (Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino) son los referentes principales de toda la obra, junto con Lutero y Calvino, para hacer justicia a la tradición protestante, y a Kant (por razones obvias, dado su peso en la historia del pensamiento ético).

La primera parte de la obra expone esta base de la ética cristiana así como su relación con el pensamiento no cristiano. Resulta la más original. Las otras tres partes, más analíticas, estudian sucesivamente la ética teleológica, la ética deontológica y la ética de las virtudes, tanto en sus orígenes como en sus autores actuales más significativos con especial atención, siempre que es posible, a las cuatro variantes del pensamiento cristiano dentro de ese tronco común que es la "perspectiva cristiana" (*Christian stance*).

Ildefonso Camacho

LOSONCZI, P. – LUOMA-AHO, M. – SINGH, A. (eds)., *The Future of Political Theology. Religious and Theological Perspectives,* Ashgate, Surrey 2011, 210 ps. ISBN 978-1-4094-1759-0.

Estamos en un momento en que la teología política se encuentra en ascenso, y esto tiene que ver con el fracaso del secularismo en sus pretensiones de alcanzar igualdad y bienestar para todos. Pero la lección debe ser aprendida para no volver a antiguas alianzas entre el trono y el altar, entre las iglesias y los Estados: por eso hay que mantener un secularismo "procedimental", capaz de garantizar que la religión se mueve dentro de sus límites pero reconociéndole también sus peculiaridades. Este libro se sitúa además en el contexto de lo que para muchos es el final de las posmodernidad. Y se apoya en las dos coordenadas que hacen política a la teología: la soberanía de Dios, el culto litúrgico por parte de las comunidades creyentes. De ellas se sigue que la tarea de la teología es traer a juicio a toda la realidad.

Objetivo del libro es, desde este contexto presente, preguntarse por el futuro de la teología política. Pero eso no impide que los tres capítulos de la primera parte se dediquen al pasado. Y en ellos la referencia a Carl Schmitt (el que puso en circulación el término "Teología política") y a Leo Strauss es inevitable. M. Riedl lo hace desde la dialéctica de la secularización; M. Holtzl, desde el concepto de humanismo; A. Lánczi, desde el deseo de recuperar el programa de Schmitt o, mejor, de Strauss.

Los cuatro capítulos de la segunda parte ofrecen distintas formas de reorientar la teología política. L. Boeve lo hace profundizando en el pensamiento de J. A. Metz y su concepto de interrupción. C. Pickstock estudia la formación de la "Radical Ortodoxy" y preguntándose por su pretendido carácter "radical". P. Losonczi se inspira en algunos aspectos del pensamiento de Levinas. W. Desmond se ocupa de la tensión entre universalidad y particularidad, entre cosmópolis y guetto.

La teología, y la teología política, no puede ignorar el contexto desde el que se elabora. Esta circunstancia es tanto más importante cuando se impone la conciencia del pluralismo, que es hoy la coexistencia de modernidades y posmodernidades, de religiones y culturas diversas. Una muestra de este pluralismo se ofrece en los cinco capítulos de la tercera parte, en los que se traen a escena algunos de estos contextos: Europa occidental (a partir del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, más allá del contexto polémico que impidió que lo pronunciara); la cristología del húngaro I. Bibó y su aplicación a la tensión entre violencia y no violencia; la problemática de la mujer en Irán en la óptica del islam; la secta budista Navayana adoptada por los "dalits" en la India y su intento de una teología de la liberación; la Declaración del Milenio en el contexto de la teología política de Estados Unidos.

Esta tercera parte ilustra la complejidad del tema y muestra no solo diferentes formas de enfocar la teología política, sino diferentes formas de entender la teología y la política. Por eso no hay que buscar en este libro una presentación sistemática de la teología política, sino distintas maneras de hacer realidad lo que Cavanaugh y Scott definían como teología política: aquella disciplina que analiza y critica los acontecimientos políticos desde la perspectiva de las diferentes interpretaciones de la forma con que Dios se relaciona con el mundo. En todo caso, son formas de que la religión deje oír su voz en el espacio público.

Ildefonso Camacho

MASIÁ CLAVEL, J., *Cuidar la vida. Debates bioéticos,* Herder, Barcelona 2012, 226 p. ISBN 978-84-254-3131-9.

Los temas y la ideología conocida del autor hacen que este libro provoque elogios encendidos en muchos lectores, y que su lectura cause, al mismo tiempo, un serio escándalo en otras personas. No se trata ahora de hacer un análisis a fondo de todo su contenido, ni de entablar un diálogo, como el propio autor desea, sobre la posiciones que adopta en abierta oposición con la doctrina oficial del magisterio eclesiástico. En los cuatro capítulos sobre la vida manipulada, la vida naciente, la vida doliente, y la sexualidad aparecen muchos de esos problemas que hoy se discuten en nuestra sociedad: biotecnología, clonación, aborto, muerte digna, anticonceptivos, homosexualidad…, con todas las múltiples connotaciones que afectan a estos puntos. Es evidente que a muchos nos gustaría que, en la Iglesia, se diera un diálogo más profundo para buscar soluciones más

adecuadas. Y un diálogo no se da cuando se reúnen, aunque sean muchos, pero de una misma mentalidad. Hay bastantes aspectos en los que estoy de acuerdo con el autor, pero en otros me he quedado con la impresión de que el mismo dogmatismo que critica en posturas tradicionales aparece también en algunos nuevos planteamientos que él propone. No creo que todos los científicos, que se distancian de los planteamientos que ofrece, sean ignorantes o estén alienados por la fe. Me hubiera gustado un talante más conciliador, que a nadie se lo puedo imponer, aunque eliminaría el carácter profético que resulta atrayente. En el prólogo se dice que ha matizado la forma y retocado el fondo de sus escritos anteriores. Todavía queda trabajo en ese esfuerzo. Hay repeticiones y reduce el apoyo crítico a un mínimo de notas al final que no existen. Al hablar, por ejemplo, de la ayuda para morir, que la Iglesia rechaza, (p. 155) le gustaría que se admitiese otras situaciones que no considera eutanásicas, pero que no comprendo cómo se podrían aceptar (p. 153-154).

E. López Azpitarte

REVEL, J.-PH., *Traité des Sacrements. VII. Le mariage. Sacrement de l'amour.* Cerf, Paris 2012, 709 p. ISBN 978-2-204-09352-1.

Nos encontramos ante un magnífico texto sobre el sacramento del matrimonio. El autor ya era conocido por otros trabajos anteriores, pero hay que felicitarle por esta contribución que ahora nos ofrece. Los aspectos bíblicos, teológicos, litúrgicos y algunos canónicos los presenta en su desarrollo histórico, con un buen conocimiento de las fuentes tradicionales. Cualquiera que lea este libro podrá sacar una idea muy completa de cómo se ha gestado este sacramento y del gran significado que encierra. Es una pena que no haya hecho una pequeña referencia a los problemas éticos que afectan a la fecundidad de la pareja, ya que dedica un capítulo al tema de los fines. Y las parejas que lo lean se quedarán con una respuesta que esperaban para saber cómo actuar. Así como la bibliografía clásica es bastante completa, en algunos puntos se echa de menos algunos escritos más recientes, que existen en abundancia. En cualquier caso, se trata de una obra excelente.

E. López Azpitarte

REYES, R., *L´Unitá nel pensiero litúrgico di Joseph Ratzinger,* Edizioni Liturgiche, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2011, 3211p. ISBN 978-88-7367-139-8.

El autor de esta tesis doctoral sobre Sagrada Liturgia, defendida en el Pontificio Istituto Liturgico di sant´Anselmo, en Roma, tras las investigaciones llevadas a cabo, nos ofrece la posibilidad de hacernos cargo de la teología litúrgica que anima a Joseph Ratzinger. El autor es consciente de que hay quienes lo consideran un fiel intérprete del espíritu que animó al Vaticano II, al mismo tiempo que persona atenta a corregir la utilización indebida de la renovación litúrgica. Otros, por el contrario, consideran que ha vuelto a posiciones «tridentinas», que equivaldrían a sofocar el impulso del Vaticano II en aras de una liturgia tradicionalmente «correcta». Para el autor, Ratzinger tiene muy claro que la liturgia es por sí misma una expresión de unidad, tanto hacia dentro de la Iglesia como hacia las relaciones con Dios. La considera el fundamento de la unidad del hombre consigo mismo y con la Iglesia. Según esto no pretendería ofrecer soluciones concretas, y mucho menos volver a restaurar los comportamientos litúrgicos

preconciliares. Pretendería unir firmemente la liturgia con su fin esencial, que no es otro que llevar al hombre al encuentro con Dios. Ricardo Reyes no duda de que el fin último que pretende Ratzinger sea colaborar a la salvación del hombre, pero a veces sus opiniones suenan más a ritualismo que a actitud claramente pastoral. Ratzinger no se cierra a los planteamientos nuevos que van surgiendo, pero le preocupa que con la novedad pueda perderse lo esencial. Reyes cita una afirmación de Ratzinger muy sugerente a propósito de lo que pretende con su orientación litúrgica: «La incerteza de nuestras afirmaciones se basa en lo que hay de diferente entre el pasado y el presente; la posibilidad de una orientación y de una corrección se basa en lo que permanece tanto en el uno como en el otro». Considera que la liturgia debe permanecer fiel a sí misma, anclada en Cristo y en la Iglesia. Cree que hay que volver a lo esencial, a los fundamentos, al kerigma, al anuncio de la Buena Nueva, a la comunicación de la historia de la salvación. Se debe recuperar la trascendencia y el aspecto metafísico para dar una respuesta eficaz al temor frente al sufrimiento y la muerte, que consiste sobre todo en una muerte ontológica que carece de fundamento para la existencia. Cree así mismo que la liturgia representa el misterio de Cristo, que sorprende siempre de una manera maravillosa y que es lo contrario de una Iglesia que cede a las exigencias de los tiempos modernos, o incluso postmodernos, mediante las cuales se valoran sobre todo el utilitarismo y al activista, que es la persona opuesta a la que percibe el misterio. Esta última percibe lo que es realmente esencial en la vida humana, aquélla no. Si la Iglesia no es capaz de convertirse en instrumento de Cristo para comunicarse a la humanidad, acaba careciendo de respuesta para los problemas de nuestro tiempo. Ratzinger cree también que hay que preguntarse si el Sermón de la Montaña sigue siendo válido para el hombre contemporáneo. En este sentido su planteamiento litúrgico tiene mucho que ver con volver a lo que es esencial en el Cristianismo, colocando la caridad a la cabeza de todo el comportamiento cristiano. La verdadera renovación litúrgica, por tanto, sólo se podrá producir a la luz del amor y de la unidad. Y esta unidad la considera tan importante, como para buscar por medio de ella la unidad del hombre y de toda la comunidad. Cree que la verdadera liturgia no puede prescindir de su fin verdadero, que consiste en adorar al Dios Uno. Tiene muy claro que el verdadero protagonista de la liturgia es Dios y en la liturgia habría que restituirle el protagonismo que se le debe, en caso de que se le haya sustraído. En la liturgia debemos tener una actitud propia de quien recibe y no de quien realiza. Teológicamente no hay nada que objetar a cuando propone Ratzinger en su teología litúrgica, faltaría más. Pero se le nota de fondo una actitud receptiva excesivamente literal, en donde a veces se muestra excesivamente inflexible respecto a la forma en que han fraguado los contenidos litúrgicos (ritos y textos) a lo largo de la historia, como si la liturgia hubiera sido exactamente la misma desde los primeros tiempos del Cristianismo.

A. Navas

Rito delle esequie. Nuova edizione per l´Italia, Edizioni Messaggero, Padova 2012, 227 p. ISBN 978-88-250-3196-6.

Nos encontramos ante la segunda edición revisada y actualizada del Rito de las Exequias para la Iglesia Italiana. Este ritual ha despertado en Italia mucha expectación. La *Rivista Liturgica* opina que estamos ante un trabajo muy cuidado, incluso meticuloso, de la Comisión Episcopal Italiana para la Liturgia. Se ha querido salir al paso de la nueva mentalidad que se manifiesta en nuestro tiempo respecto a la muerte. Se considera que era necesario y

urgente responder con unos ritos y unas oraciones capaces de anunciar mejor el evangelio de la resurrección de Cristo, utilizando las formas más claras y comprensibles para los fieles. La acción pastoral de la Iglesia intenta suscitar cada vez más un itinerario de fe, preparado para realizarse por etapas mediante celebraciones comunitarias, para ayudar a enfrentarse con la hora del adiós con fe y esperanza, conforme al sentido cristiano de la vida y de la muerte. Los nuevos textos están dotados de una nueva densidad de contenido y las nuevas moniciones están pensadas para acompañar con los ritos cristianos, desde el primer encuentro con la familia, tras el fallecimiento de la persona, hasta la sepultura del cadáver. Se ofrecen Exequias diferentes para Adultos y para Niños. Y en un apéndice particular, se ofrece también un paradigma de Exequias para el caso en que se someta el cadáver a la cremación. Los autores del ritual confiesan que esta parte es la que han preparado con mayor atención, tanto por la delicadeza de la situación como por la novedad que supone en muchos casos la cremación dentro de los ritos cristianos. Cada una de las contribuciones que presentan y explican el nuevo Ritual tiene al principio del volumen un resumen del contenido que se ofrece más adelante. Se estudian las motivaciones que han llevado a esta nueva edición del Rito de las Exequias, así como sus características principales. Se pone el acento en la confesión de la fe y la humanización de la muerte. Los textos latinos oficiales son objeto de una nueva traducción especialmente cuidada. Lo que espera la familia que aporte la Iglesia y lo que ésta puede ofrecerle en un momento como éste. Papel, función y perspectiva de los ritos funerarios. Las palabras a pronunciar, deben incluir tanto el aspecto homilético como una alusión moderada al difunto, sin caer en el puro elogio fúnebre. Cómo administrar las exequias en el caso de cristianos no practicantes. Los riesgos de la cremación a la luz de la antropología cristiana. Los difuntos y la piedad popular. La celebración de la Pascua, como ministerio del consuelo, con el papel del canto y de la música en los funerales cristianos. En fin: un volumen digno de ser estudiado, para sacar las mejores conclusiones sobre cómo acompañar mejor a los fieles en un momento tan trascendental como el de la muerte de un familiar o amigo.

A. Navas

ROGER, B., *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine,* Cerf, Paris 2012, 329 págs. ISBN 978-2-204-09727-7.

Este libro será ante todo una ayuda valiosa para la lectura de los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia. Su autor, que es profesor de moral social en París (Faculté Notre Dame y Centre Sèvres de la Compañía de Jesús), hace un seguimiento del desarrollo de la Doctrina Social desde León XIII hasta nuestros días. La obra se abre con dos capítulos que pretenden diseñar el marco en que se desarrollará la Doctrina Social de la Iglesia. En el primero se aborda la naturaleza de esta: teología moral, moral social (en la que se incluye todo lo que desborda el ámbito de lo familiar); se apoya sobre fundamentos que son a la vez antropológicos y teológicos, y no se desarrolla de forma sistemática hasta el final del siglo XIX. Este desarrollo tardío lo relaciona el autor con el momento histórico en que se percibe ya con toda claridad el fin de una sociedad cristiana (en Occidente) y el distanciamiento de sociedad e Iglesia, así como la pérdida de aquel equilibrio que nos legó la síntesis tomista entre las dimensiones individual y social de la persona. El capítulo 2 se dedica a las fuentes de la Doctrina Social, prestando una atención muy acusada al Antiguo

y al Nuevo Testamento, y distinguiendo entre la iglesia preconstantiniana y la constantiniana.

El resto de la obra (capítulos 3 a 15) ofrece un recorrido por los documentos desde *Rerum novarum* (1891) hasta *Caritas in veritate* (2009). El estudio de cada documento pivota siempre –de modo muy acertado, a nuestro entender– sobre dos ejes: el contexto histórico y los temas clave de cada texto. Aparte de los documentos clásicos, se dedica un capítulo a los radiomensajes de Pío XII y otro al concilio Vaticano II (del que se estudian *Gaudium et spes*, sobre todo su primera parte, y *Dignitatis humanae*, después de subrayar como novedad decisiva para la Doctrina Social la eclesiología de *Lumen gentium*). Rompe un poco esta estructura y método el capítulo que se dedica de mod conjunto a la Conferencia de Medellín, la carta *Octogesima adveniens*, el sínodo de 1971 con su documento (*La justicia en el mundo*) y el sínodo de 1974 con la exhortación apostólica postsinodal (*Evangelii nuntiandi*): es quizás el menos elaborado, con un tratamiento que deja muy en segundo plano la carta *Octogesima adveniens* y la vincula excesivamente con la prevención de las posibles desviaciones derivadas de Medellín.

La conclusión destaca, con razón, la evolución y la coherencia de la Doctrina Social de la Iglesia, que evidentemente se capta con claridad cuando se lee sucesivamente la serie de documentos que se extienden a un periodo de casi 120 años. Y se destaca además, y también con mucha razón, la evolución que se percibe en la naturaleza de la Doctrina Social, en la medida en que se va dando cada vez más cabida al diálogo con el mundo. Quizá este giro condiciona más el avance de la Doctrina Social de lo que el libro destaca en el estudio de los documentos.

Ildefonso Camacho

SANZ DE DIEGO, R., *Moral política,* Editorial Católica, Madrid 2012, XXXI + 683 págs. ISBN: 978-84-220-1565-9.

Estamos ante uno de los últimos volúmenes que quedaban por publicar de la serie de Manuales de Teología "Sapientia fidei". Se trata de un texto ambicioso en contenido y con un marcado carácter histórico, como se podía esperar de su autor, especialista en historia eclesiástica y durante muchos años profesor de Pensamiento Social Cristiano en la Universidad Pontificia Comillas. 11 de los 22 capítulos del libro corresponden a la "Parte I: Histórica" (y representan 492 páginas del conjunto).

En esta historia de la moral política desde la perspectiva del pensamiento cristiano se cuida siempre de circunscribirse al ámbito de la política –lo que no siempre es fácil–, pero también de situar en el contexto de los hechos y del pensamiento político las posturas de la Iglesia. Esta parte es muy rica en datos y en bibliografía: más tiene carácter de obra de consulta que de manual en el sentido estricto de la palabra. Ofrece el encuadre mejor para comprender la reflexión moral, aspecto que olvidan muchos manuales.

La "Parte II: Sistemática" es mucho más breve. En ella destaca, de nuevo, la perspectiva histórica con que se abordan los temas (aunque solo sea para remitir a los lugares de la Parte I en 1que ya habían sido tratados). Y destaca además la atención al magisterio de la Iglesia a través de continuas referencias a su Doctrina Social. La sistematización que se ha hecho es muy completa y actual: política; dignidad humana; organización política; nación y nacionalismo; libertad religiosa; relaciones Iglesia-Estado; confesionalidad y laicidad;

violencia, guerra y paz; comunidad internacional; educación; participación de los cristianos en la vida pública. Llama la atención la inclusión como un tema independiente de la educación ("Aspectos morales de la educación en su perspectiva social y política"). Pero se echa de menos que la educación como derecho social se enmarcara en el Estado social: este modelo de organización política hubiera merecido una atención más explícita por su importancia histórica y por las dificultades por las que atraviesa.

Ildefonso Camacho

Solaberrieta, B.-M., *Aimé-Georges Martimort. Un promoteur du Mouvement liturgique (1943-1962),* Cerf, Paris 2011, 351 p. ISBN 978-2-204-09533-4.

Este libro está consagrado a la memoria de una personalidad indisolublemente unida a la reforma litúrgica promovida por el concilio Vaticano II. Martimort ha sido un animador constante de los pastores y comunidades cristianas para que abordaran con entusiasmo y realismo la reforma litúrgica, pero teniendo siempre presente la tradición vida de la Iglesia. Martimort se encontró relacionado con diferentes movimientos litúrgicos nacidos en el período de entreguerras y esto le dio la oportunidad de comprender que algo dentro de sí mismo lo impulsaba en esa misma dirección, con cualidades personales que harían de él una personalidad de referencia indiscutible en el campo de la reforma litúrgica católica. En estas páginas se describe su trayectoria personal, marcada por encuentros realmente significativos y su relación estrecha con el Centre de Pastorale Liturgique de París, al objeto de dar a conocer mejor las diversas facetas de su obra, así como de la evolución interior que fue experimentando en este campo tan querido para él. Este estudio sobre Martimort se articula en cuatro partes. En la primera se siguen los pasos de su formación personal y del contexto en el que se mueve. La segunda parte está dedicada a su dedicación a la pastoral litúrgica, especialmente mientras fue codirector del Centre de Pastorale Liturgique de París. La tercera parte nos muestra sus preocupaciones pastorales, tanto en el campo de la enseñanza como en el de la investigación. La cuarta y última relaciona a Martimort directamente con la asamblea litúrgica. Se cierra el estudio con una conclusión general en la que se da cuenta de su participación en el concilio, como punto culminante de la trayectoria de la obra llevada a cabo por él. La bibliografía está dividida en dos secciones: la relacionada propiamente con Martimort y la relacionada con su mundo de una forma más general. Martimort fue introducido por auténticos maestros en el mundo del método crítico y de la investigación histórica, con lo que sus conclusiones sobre la liturgia siempre tuvieron una base sólida en la historia de la Iglesia y en su tradición. Este libro contribuirá al conocimiento de una persona especialmente importante en el campo de la renovación litúrgica, establecida sobre bases válidas, como reconoció el propio concilio Vaticano II.

I. Jiménez

Van der Watt, J. G. – Zimmermann, R. (eds)., *Rethinking the Ethics of John. "Implicit Ethics" in the Johannine Writings. Kontexte und Normen neutestamentliche Ethik / Contexts and Norms of New Testamente Ethics. Volume III,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 395 págs. ISBN 978-3-16-151830-0.

La cuestión de la ética en los escritos de Juan está conociendo hoy un reenfoque sustancial. Quizás ello va unido a un replanteamiento de lo que se

entiende por ética y de lo que se busca bajo este nombre cuando se analizan los escritos joánicos. Porque durante décadas era común entre los estudiosos la falta de interés hacia la ética de estos escritos neotestamentarios sobre la constatación de que no se encontraban en ellos códigos éticos al estilo de los recogidos, por ejemplo, en las cartas paulinas.

El primero de los estudios de este volumen hace un balance de la investigación sobre la ética joánica. Se pasa revista en él a las principales tendencias en este campo de estudio en la investigación reciente y a sus presupuestos metodológicos. Se destaca cómo lo que hay que buscar no es una sistematización de la ética sino el reflejo de los comportamientos habituales de un colectivos, más una "ética vivida" que una "ética pensada". Con este enfoque ha sido posible corregir la postura mantenida durante décadas por relevantes estudiosos (Bultmann entre ellos) que consideraron carente de interés investigar la ética joánica. Como alternativa se abre un camino que toma como punto de partida la cristología y la teología de Juan para descubrir las consecuencias que de ellas se siguen para la vida concreta de los creyentes: fe y amor aparecen entonces como la respuesta a la llamada de Dios, que invitan al creyente a actualizar cada día el mandamiento del amor en una vida "en Cristo".

Con este nuevo enfoque se ha trabajado en un proyecto de investigación financiado por la Fundación Alexander von Humboldt, que dio lugar a un encuentro en Nimega (2010) en la que fueron presentados distintos estudios sobre aspectos de la ética joánica. Son aproximaciones muy diversas porque la invitación se hizo en términos muy genéricos para no condicionar a los investigadores. Y así se recogen en este volumen tres estudios sobre las relaciones de esta ética implícita con la sabiduría de la tradición sapiencial, con Qumran y con la escuela estoica. Otros diez estudios abordan aspectos del cuarto evangelio, mientras de dos se dedican a la primera carta de Juan. Otro finalmente analiza desde una perspectiva ética la contraposición amor/odio en los escritos joánicos.

En conjunto, fuera de los dos primeros estudios que dan una visión más sistemática del estado de la investigación, estamos ante un abanico de trabajos que muestran distintas formas de aproximarse en cuanto a contenidos y métodos a la literatura joánica para identificar distintos componentes de esa "ética implícita" y no sistematizada de dichos escritos.

Ildefonso Camacho

6. Historia de la Iglesia

ARNOLD, C. – LOSITO, G. (ED), *«Lamentabili sane exitu» (1907). Les documents préparatoires du Saint Office,* Librería Editrice Vaticana, Roma 2011, XVI+545 p. ISBN 978-88-209-8587-5.

En este volumen se intenta iluminar la discusión interna que tuvo lugar en la Congregación del Santo Oficio con anterioridad a la publicación del decreto *Lamentabili sane exitu* en 1907. Durante los años 1903 a 1907 se compuso una serie de documentos fundamentales en los que queda reflejado el largo proceso de discusión y de decisión que finalizó con la publicación del decreto. Se utilizan también otros documentos que provienen de los archivos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del Archivo Vaticano y de varios archivos franceses. Tras la apertura del Archivo Vaticano el enfoque sobre el Modernismo ha cambiado, pasando de la historia de una controversia teológica

a la intervención del magisterio a través de las congregaciones romanas del Índice y del Santo Oficio (nombre que sustituyó a el de la Inquisición). Cuando se lee el decreto *Lamentabili* queda claro que para la jerarquía católica la nueva exégesis apareció a sus ojos como una especie de autoridad rival frente a la antigua exégesis continuada por el magisterio en nombre de la tradición. La encíclica *Pascendi* muestra que las autoridades de la Iglesia Católica comprendieron que la crisis modernista no se limitaba a la exégesis bíblica, sino que suponía una revolución cultural total, que llegaba a todos los aspectos de la vida intelectual, limitándolos estrictamente a la inmanencia. Curiosamente la mentalidad dentro de la Iglesia Católica ha cambiado tanto como para que el cardenal Ratzinger afirmara en un documento que la Iglesia puede equivocarse en lo accesorio aunque no en lo fundamental, y cita como ejemplos las declaraciones de los papas del siglo XIX sobre la libertad religiosa y las decisiones antimodernistas de comienzos del XX, junto con las resoluciones de la Comisión Bíblica de aquel tiempo. En el espacio de un siglo la cultura católica se ha enriquecido notablemente con las aportaciones de las ciencias humanas en materia de religión. También hay que decir que dichas ciencias humanas han mostrado una sintonía mayor en relación a la Iglesia y a su realidad. Una vez puestas en el Índice de Libros Prohibidos las obras de Alfred Loisy, se pensó complementar esta iniciativa con la redacción del decreto *Lamentabili*, en el que se pensó ya desde los trabajos preparatorios anteriores a la inclusión de las obras de Loisy en el Índice. Hoy día es claro que este decreto surgió como un instrumento pensado para defender a la Iglesia Católica de lo que se consideraba como una amenaza racionalista global. Pero su redacción final solamente presta atención a la figura de Loisy, de manera que resulta extraño comprobar que Tyrrell no es mencionado más que una sola vez, y de pasada. La circular que acompañaba al decreto insistía en que los obispos vigilaran sobre todo los seminarios, especialmente los docentes que pudieran estar infectados por los errores modernistas. Sólo nueve días después de la aparición de esta circular, fue publicada la encíclica *Pascendi*, con la que Pío X pretendía frenar el avance del Modernismo. Este volumen consta de dos estudios introductorios, el primero de los cuales se centra sobre el magisterio romano y la exégesis de Alfred Loisy, mientras que el segundo examina el decreto *Lamentabili* como un documento francés en el que tuvo gran protagonismo Pie de Langogne, que tuvo que debatirse entre antimodernistas intransigentes, moderados e innovadores. A continuación se publican los siete documentos preparatorios del decreto, así como una sinopsis del proprio decreto y de las listas preparatorias, para terminar con la relación de las proposiciones rechazadas, cada una de ellas acompañada de la censura correspondiente. No es necesario insistir en la importancia de esta publicación, desde distintos puntos de vista. Todos los interesados en la biografía de Alfred Loisy verán enriquecidos sus puntos de vista al conocer las iniciativas de la Santa Sede respecto a su persona. Los interesados en los avatares del Modernismo verán aquí, de forma palpable, de qué manera intentaba la Congregación del Santo Oficio defender a la Iglesia Católica de una amenaza que la tocaba en aspectos altamente sensibles de la fe. Igualmente, puede enriquecerse con su lectura la visión que se pueda tener sobre la relación de las ciencias religiosas de origen laico con la Iglesia Católica, reconociendo que estas ciencias prestaron a esa misma Iglesia un servicio que a la larga resultaría claramente beneficioso.

A. Navas

AUGÉ, ISABELLE, *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e Siècle,* Corpus Christianorum Orientalium, Subsidia, Tomus 124, Peeters, Louvain 2011, XXIX + 317 p. ISBN 978-90-429-2357-7.

La invasión de los turcos selyúcidas acabó con la existencia de la Armenia Mayor a mediados del siglo XI pero hacia 1073 nacen una serie de principados armenios en la región sudoriental de la península de Anatolia, que se coordinaron en la conocida como Armenia de Cilicia. Este reino armenio medieval tuvo enorme interés en establecer contactos directos con los bizantinos, con Roma, con todas las confesiones religiosas de Oriente Próximo, con los cruzados, los francos y todas las ciudades mercantiles del Mediterráneo occidental. Cuando cae, en 1236, la Armenia Mayor en manos de los Mongoles, la Armenia de Cilicia comprende que puede haber llegado el momento de aliarse con ellos para combatir al Islam, que asfixiaba por entonces a la cristiandad oriental. El rey Het'um 1º viaja hasta Karakorum, en el Asia Central y confirma en 1254 su alianza con el Gran Kan. Habría sido decisivo para el futuro del Mediterráneo que los francos, las iglesias de lengua siria y los bizantinos hubiesen imitado la sabiduría estratégica de Het'um, aliándose con los mongoles contra el Islam. Pero la desunión que se impuso a todos los intentos de entendimiento mutuo condujo, a lo largo del siglo XIII, a la desaparición de los reinos cruzados, de manera que la derrota militar de los cristianos trajo como consecuencia la conversión de los mongoles al Islam a partir de 1295. Consiguientemente desapareció para siempre la esperanza de emancipación y reconquista que habían suscitado las cruzadas en su momento entre las antiguas naciones cristianas de Oriente Próximo. Nunca antes, como en este momento, se habían esforzado tanto los armenios en acercarse al resto de la cristiandad, de la que se encontraban separados ya durante más de 500 años, como consecuencia de los debates cristológicos de los siglos V al VIII, además del alejamiento político que había supuesto la expansión musulmana durante la mayor parte de este tiempo. Desde 1066 a 1203 se suceden siete «katholikoi», que se consideran descendientes de Gregorio el Iluminador. Esta descendencia no está atestiguada, pero testimonia la conciencia armenia de refundación de su iglesia y su vocación ecuménica, precisamente a partir del hundimiento político que supuso la conquista de la Armenia Mayor por los turcos. Con esta pretensión se busca conectar con los armenios primitivos, que estaban en comunión con griegos, georgianos, romanos, coptos, etíopes y todas las ramas cristianas sirias del imperio. Así se consideran justificados para iniciar contactos ecuménicos de igual a igual con todas las demás iglesias cristianas del momento. Durante el siglo XII se mantienen conversaciones ecuménicas profundas tanto con Roma como con Constantinopla. El hecho de que esto contribuyera indudablemente al reforzamiento político de la Armenia de Cilicia no quita nada a la sinceridad con que los armenios emprendieron este camino ecuménico para restaurar la unidad perdida. Los grandes protagonistas del diálogo fueron Nersês Ŝnorhali y Nersês Lambronac'i, que supieron presentar admirablemente las posiciones armenias tradicionales, subrayando que coincidían con la de sus interlocutores en el reconocimiento pleno de la humanidad y la divinidad de Jesucristo. A esto añadían una explicación seria de las contingencias históricas que habían llevado a la especificidad de la liturgia armenia, todo ello con vistas a lograr una reconciliación fruto de la renuncia a cualquier tipo de polémica a propósito de los temas tratados. La desaparición del emperador Manuel Comneno trajo consigo el caos en el imperio y este caos produjo a su vez una nueva oleada

de persecuciones contra los armenios, inducidas por Andrónico Comneno. Este cambio de marco político tuvo mucho que ver en que las conversaciones ecuménicas no llegaran a buen puerto. En el fondo las discusiones estuvieron lastradas por un prejuicio bizantino que contribuyó mucho a la dificultad que encontraron los armenios para hacerse entender: para ellos las diferentes formas de concebir la fe no eran fruto de la diversidad normal en el seno de las iglesias, sino fruto de una corrupción (de tipo herético) de la única doctrina ortodoxa primitiva. Su utilización del lenguaje propio de la filosofía profana les hacía creer que sólo existía esa manera correcta y ortodoxa de expresar la fe cristiana. Este fracaso tuvo como consecuencia colateral el bloqueo que se produjo en las relaciones con la iglesia romana, a pesar de que los francos que participaron en las cruzadas (todos ellos de origen latino) supieron aceptar las diversas formas de cristianismo que encontraron en Oriente Próximo, sin encontrar en ello ninguna dificultad especial. La autora está convencida de que todos estos esfuerzos de la iglesia armenia no fueron en vano, como puede comprobarse en el reconocimiento que el Vaticano II hace de todas estas iglesias a las que antaño se las consideraba simplemente como una degeneración de la verdadera fe. La primera parte del libro está dedicada a describir el modo en que se produjeron las relaciones armeniogriegas, en un estudio histórico que se completa con el análisis de los aspectos formales así como del contenido de los textos. La segunda parte publica la correspondencia armeniogriega correspondiente a los años 1165-1178. En tres interesantes anejos se incluyen elementos de las conversaciones con los latinos y los griegos, así como una biografía antigua de Nersês Ŝnorhali. Indudablemente estudios como el presente son aportaciones enormemente valiosas para el futuro del ecumenismo, al ayudar seriamente a la comprensión de la forma de entender la fe otras comunidades cristianas, en este caso las de los cristianos armenios.

A. Navas

Bouchard, F., *El santo Cura de Ars. Entrañablemente sacerdote,* Editorial Católica, Madrid 2012, XV+236 p. ISBN 978-84-220-1590-1.

Preciosa biografía la que nos presenta la Editorial Católica, de la profesora Françoise Bouchard, especializada en libros de santos. La traducción ha corrido a cargo del jesuita Lluís Victori Companys, a partir de la edición original francesa de 2005. El libro lo inicia un breve pero sugerente y acertado prólogo por parte de Mons. Jean Pierre Ricard, arzobispo de Burdeos. A continuación, a lo largo de once suculentos capítulos, la autora va desgranando de una forma realista y fiel, a la vez que cercana y entrañable, la vida de Juan María Vianney, un hombre sencillo profundamente enamorado de Dios, que trató de emular en todo a su Maestro, sobre todo desde el ministerio ejercido como "pobre cura" en un pequeño pueblo de 230 habitantes. Todo ello dentro del contexto familiar, social e histórico que le tocó vivir en la Francia de la primera mitad del S.XIX, época de revoluciones y convulsos cambios (caída del Antiguo Régimen, Revolución Francesa, persecución de la Iglesia y división del clero; el reinado imperial de Napoleón, el encarcelamiento del Papa Pío VII por aquél, la influencia de corrientes ateas, ilustradas, jansenistas, etc).. Marcado sobre todo por el ejemplo de caridad y acogida de su familia ante cualquier necesidad, y por el ejemplo del P. Balley, antiguo religioso convertido en cura de parroquia, al que Juan María consideró su maestro en su arduo y largo camino al ministerio ordenado, siendo para él modelo de pastor bueno y de amor a la Iglesia, nuestro cura campesino

sorprenderá desde el primer día que pisa Ars, el que será durante 41 años el campo de pastoreo y la viña que Dios le tendrá asignada. Al igual que aquellos, él predicará ante todo con el ejemplo para convertir a un pueblo que había sufrido, como otros, los avatares de la revolución, enfriándose sobremanera la fe cristiana. Como le dijeron al entregarle el nombramiento, él tendría que poner el amor que le faltaba a esa pobre parroquia. Y bien que lo puso. Sus armas: su profunda piedad manifestada en una extrema y tierna familiaridad y amistad con Dios, en una intimidad que le llevaba a abandonarse del todo en Él y de la que nacía la autenticidad y la fidelidad de toda su vida cristiana. A pesar de saberse muy limitado (como pudo comprobar de seminarista, en su dificultad para el estudio, especialmente el latín), con gran sentido del humor y confianza en Dios, aprendió a entregarse sin medida a su tarea. Es revelador comprobar a lo largo de estas páginas aquí presentadas, la evolución interior de Juan María, entroncada en la propia evolución de los habitantes de Ars en el contacto de estos con el que desde el primer momento vieron como santo, por el calor de sus palabras y la veracidad de su ejemplo. El Señor iba haciendo su obra al unísono en todos ellos, gracias a la generosa disponibilidad del pastor de Ars ante el gran Pastor de todos. Una muestra de ello se nos presenta cuando el propio Vianney invita a sus feligreses en sus sermones, inicialmente duros, a superar actitudes propias del rigorismo moral jansenista (temor de un Dios inaccesible e inflexible, un sentimiento de indignidad siempre presente que hacía difícil acercarse a la comunión, penitencias exageradas, etc). para abrazar la certeza de la misericordia de Dios e ir a Él con confianza, acudiendo con frecuencia a Dios-alimento, al sacramento del Amor. Vianney también se dejó invadir poco a poco de esta realidad hasta irradiarla a más no poder como fuego interior incontenible. La autora de este interesante y pequeño libro, nos va mostrando de este buen hombre, todos sus anhelos, sus luchas, su labor pastoral, etc. Su ministerio lo desarrollaba, no sin críticas por parte de algunos, a través de sencillas catequesis de niños y adultos, de predicaciones sinceras y de gran poder de convicción (refrendadas por su ejemplo), de horas interminables de confesionario donde se hacía elocuente su gran don para conocer a las personas y su paciencia; de visitas a las familias y a los enfermos, su trato apacible con todos sin excepción y su ayuda a otros curas, compañeros de la zona; el esmerado cultivo de amistades, la puesta en marcha de iniciativas orientadas a atajar y remediar problemas sociales y necesidades particulares, etc. Poco a poco, su ejemplo traspasa los límites de Ars hasta extenderse por toda Francia. Su última predicación en el púlpito fue la del Amor que comunica sin necesidad de palabras, puesto que, impedido ya para hablar por el agotamiento y la emoción, sólo miraba fijamente al Sagrario con amor y con lágrimas en los ojos. Con pocas notas a pie de página para agilizar la lectura, la autora hace atractivo y fácil de seguir el recorrido de Vianney, "el cura de Ars", "entrañablemente presbítero", un pastor según el corazón de Dios, que sería proclamado con justeza patrón del clero secular en todo el mundo.

Magdalena Peña

BROWN, P. - LIZZI TESTA, R. (EDS.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D).,* LIT Verlag, Münster 2011, 641 p. ISBN 978-3-643-90069-2.

No cabe de que el estudio de Modigliano, "Sobre el conflicto de paganos y cristianos en el siglo IV" (Oxford, 1963) ha marcado una etapa en el estudio de la temática. Esa importancia es reconocida por distintos autores (P.

Brown, A. Melloni, A. Cameron, G. Clemente, G. Zamagni), que ofrecen en la primera parte diversos estudios para evaluar los resultados del trabajo de 1963 y completarlo con otras indagaciones de Heer, Buonaiuti y Peterson. Los trabajos de esta Conferencia Internacional en el Monasterio de Bose, en 2008, asumen lo esencial de las investigaciones para el siglo IV y las amplian hasta el siglo VI, desde distintas perspectivas y autores, y con una innegable calidad científica y un sólida base historiográfica. La diversidad, densidad y número de autores y temáticas impiden una valoración individual de cada trabajo, del que esbozamos aquí los rasgos fundamentales.

Tras esta primera parte se pasa al estudio de la historiografía del siglo VI, buscando delimitar el núcleo verdadero de los debates (H. Inglebert). Se muestra la ambigüedad del planteamiento de Juliano y de sus críticos y apoyos incluso dentro de los cristianos(F. Fatti, J. Hahn), así como el conflicto religioso en el "romance Juliano" siriaco (J. W. Drijvers). Completa este apartado la figura del héroe en la antigüedad tardía (F. Marshall), así como las connotaciones mágicas de los ritos funerarios paganos en la literatura desde el año 1963 (S.Knipe). Los germenes de la confrontación entre cristianos y paganos no deben, sin embargo, esconcer el proceso de recepción e interacción que se había iniciado antes del siglo IV. De ahí aportaciones con las de G. Agosti, sobre la cristianización de la poesía griega; la de P. Chuvin, sobre el Homero cristianizado; el trabajo de G. A. Cecconi sobre los contenidos religiosos de la disciplina escolar y docente, que son un terreno propicio para el conflicto político-cultural; y el estudio de K. Cooper, sobre los retos de evangelización desde la perspectiva familiar. Una síntesis del significado de ser pagano es la que ofrece M. Kahlos.

La necesidad de nuevas investigaciones y aportaciones son estudiadas por C. Lepelley, la reacción pagana a la secularización y la pervivencia de inscripciones municipales tardías; A. Marcone se centra en la persistencia clásica en las innovaciones iconográficas y epigráficas cristianas; el círculo de infuencia concentrado en Antioquía es analizado por W. Liebeschuetz, mientras que G. Bonamente ofrece un análisis del paso del emperador divinizado al emperador santo y C. J. Goddard que se centra en los homenajes (aduentus) de los senadores en las ciudades de la antigüedad tardía. La interacción entre lo pagano y lo cristiano se plasma en una osmosis lingüistíca en el tratamiento de los "pontifices" (L. C. Ruggini), en la documentación epigráfica sobre los últimos sacerdotes paganos de Roma (S. Orlandi), en el significado de Virgilio para los mismos comentadores cristianos (A. Cameron) y en el análisis de la legislación imperial y la reacción pagana moderada (R. Lizzi Testa), así como ocurre con la cristianización de Roma y el tratamiento de los aristócratas romanos (C. Machado).

El volumen se cierra con algunos estudios conclusivos, como el de P. Liverani sobre el papel de los obispos en la edilicia pública; la aportación de B. Caseau sobre el cripto paganismo y las fronteras de lo lícito; el trabajo de G. Craco, sobre la aportación de Gregorio Magno a la historia religiosa de Occidente, y sobre todo el la síntesis conclusiva que ofrece Peter Brown. El índice de nombres antiguos y el de nombres modernos, así como un elenco de los autores completa este volumen. No cabe duda de que abre nuevas perspectivas a los estudios anteriores, ampliando el campo de investigación del occidente latino al oriente del imperio. Por una parte, se amortigua la idea del conflicto entre ambos grupos en favor de una ruptura discontinua del diálogo entre ambas tradiciones, mostrando cómo los cristianos asimilan y transforman en buena parte la herencia de la antigüedad clásica pagana. Por otra, la competitividad lleva a momentos de endurecimiento y agresividad grupal, sin que se

pueda achacar a la política de los emperadores esta conflictividad. El siglo V se salda con la conciencia de victoria de los cristianos sobre sus rivales paganos y se traduce en la necesidad de reforzar los perfiles identitarios de los primeros para distinguirse de los segundos, que se centran en la conservación de su culto y en la exaltación de sus héroes. Los cristianos a su vez prosiguen su táctica de apropiación y transformación de la herencia pagana, tanto a nivel de templos, como de literatura, costumbres y organización cívica. Es un estudio serio y con una excelente nivel de erudicción y competencia de los autores, que habrá que tener en cuenta también para estudios posteriores.

J. A. Estrada

BUENO DE LA FUENTE, ELOY – CALVO PÉREZ, ROBERTO (DIR.), *¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica,* Monte Carmelo, Burgos 2011, 1430 p. ISBN978-84-8353-382-6.

Los directores de la edición de esta enciclopedia se han propuesto prestar al católico español y latinoamericano un servicio, mediante el cual tenga acceso a «todo aquello que necesita conocer de la Iglesia Católica: las razones que justifican su existencia, la misión que tiene que cumplir en el escenario de un mundo complejo y plural, los datos más importantes de su organización y de sus estructuras». Con ello pretenden que los católicos puedan dar razón de su propia identidad ante personas que no compartan sus creencias. El título de la enciclopedia subraya que la fe católica no tiene nada que ver con una fuerza anónima o una energía impersonal, sino con una persona con rostro y con nombre. A partir de esa condición divina se desarrolla la historia de la salvación, de la que se beneficia toda la humanidad, puesto que Dios, que es Trinidad de amor, intenta que dicha humanidad se contagie del amor en el que Él mismo vive. A la hora de componer la enciclopedia se ha tenido en cuenta el contexto actual en el que viven los católicos españoles y latinoamericanos. Hay, por tanto, una atención especial a las circunstancias sociales y culturales de nuestro mundo, el pluralismo y la complejidad de la civilización en la que vivimos, que es pluralista y se encuentra fragmentada en medio de una dinámica de mundialización. Se intenta en estas páginas conectar lo cotidiano de cada católico con las coordenadas y los protagonistas del escenario en que se encuentra la Iglesia Católica, así como cada uno de los que la componen. La Iglesia Católica, que tiene una proyección mundial, se hace más universal todavía precisamente por su catolicidad. Su historia, con sus luces y sombras, aporta una enorme cantidad de sabiduría que le permite afrontar el futuro con una competencia específica, con el deseo de que todos los seres humanos acaben reconociéndose como hijos de ese Abba (Padre) que es Dios para todos ellos. Todo el contenido de la enciclopedia se presenta en un modo sistemático, no inconexo, para que la coherencia de todo lo que se expone sea más útil todavía al lector. La enciclopedia se estructura en 8 libros, salpicados de una serie de fichas que pretenden destacar aspectos importantes, conocer detalles significativos o ampliar algunas perspectivas. En suma, un libro de consulta y orientación, pensado para católicos españoles y latinoamericanos, pero de una gran utilidad para el común de las personas.

I. Jiménez

CABANEL, P. (DIR)., *Lettres d´exil, 1901-1909. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901-1904. Anthologie de textex missionnaires,* Brepols, Turnhout (Belgium) 2008, 512 p. ISBN 978-2-503-51891-6.

Se nos ofrece en este volumen una antología de cartas de exilio. La forma de clasificarlas habría podido ser muy variada: cronológica, temática, geográfica (atendiendo a las grandes zonas de acogida) o por congregaciones. Este último es el criterio que han seguido los responsables, con vistas a agrupar un mismo fondo de archivos, una misma concepción del mundo y una historia con el mismo enfoque congregacional. Si se advierte el estilo en que están escritas estas cartas se podrá advertir que la procedencia social de los miembros de dichas congregaciones es muy variada. Las Damas del Sagrado Corazón provienen en general de medios burgueses o incluso aristocráticos. Las Religiosas del Santísimo Sacramento proceden de medios más populares, al igual que los Hermanos de las Escuelas Cristianas, pero los responsables del volumen subrayan que no ha sido ése el principal objetivo de la publicación. Se trata sobre todo de reconstruir los momentos clave del exilio de las congregaciones francesas, basándose en sondeos en un número limitado de fondos a disposición. La parte alta de este exilio es abordada a través de la congregación de los Padres de Picpus. En este punto se pueden observar diversos aspectos de esta situación: el aumento de los peligros, la disolución, el proceso, la expulsión. Luego se examina el caso de los Hermanos de la Instrucción Cristiana de Ploërmel y de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Normalmente se prepara la partida a través de negociaciones con diócesis o misiones de todo el mundo. Habrá hermanos que partirán hacia América del Sur, Religiosas de San José de Chambéry hacia Dinamarca y Religiosas de la Sagrada Familia de Villefranche-de-Rouergue hacia Brasil. Los magníficos archivos de las Damas del Sagrado Corazón han proporcionado el material para los capítulos centrales. Nos encontramos aquí con la desaparición (provisional) de la congregación en Francia, bajo el impulso de una superiora general inglesa, decidida a no ceder un punto ante el estado laicizador. El resultado será su difusión fecunda por el mundo, desde Egipto a América del Sur y el Japón. Las Religiosas del Santísimo Sacramento de Valence (Dröme) también han facilitado unos fondos magníficos, en los que se nos informa sobre su exilio al Brasil, considerado por ellas como una nueva tierra de promisión. Antes nos encontramos con una presentación algo más desarrollada, concebida como una profundización, a partir de una monografía y observaciones más generales que se encuentran al comienzo del volumen. Todo el libro permite al lector moverse por él con libertad, siguiendo el propio interés, ya que puede leerse su contenido en cualquier orden y a partir de cualquier sitio. Todo este exilio empieza en 1901, con graves restricciones para estas congregaciones a cargo del estado francés pero llega a su culmen cuando, en 1904, se les prohíbe por completo el poderse dedicar a la enseñanza y esto en el momento en que se encontraban en su apogeo. Con este volumen se empieza a hacer justicia a la memoria de aquellas congregaciones francesas que sufrieron un atropello injustificable, en nombre de un laicismo que discriminó seriamente en Francia todo lo que fuera católico por el hecho de serlo.

A. Navas

CÁCERES SEVILLA, ADELA DE, *Las Siervas de San José en la Iglesia del preconcilio (1931-1961),* Siervas de San José, Salamanca 2011, 351 p. ISBN 978-84-301-1768-0.

En estas páginas se nos narra la vida azarosa de las Siervas de San José durante la España contemporánea, en un período que comienza durante la Segunda República Española, con los problemas que ésta suscitó en los institutos religiosos dedicados a la enseñanza, dada la particular óptica de sus dirigentes. También se abordan las desgracias sobrevenidas durante la Guerra Civil española, así como los acomodos y disfunciones de la congregación durante la postguerra, al igual que las peripecias experimentadas durante el largo período de la dictadura de Franco. Se constata en estas páginas que el intento de convertir la educación en clave de la reforma en España se quedó en un intento fallido durante los años 1931 a 1961. En cuanto a la historia interna, su fundadora, la madre Bonifacia, tuvo como norte el atender a las jóvenes desamparadas de condición humilde, creando los «Talleres Nazaret», para que se formaran cristianamente, uniendo en su formación la oración y el trabajo. Menos de 10 años después la madre Bonifacia fue sustituida al frente de la congregación por un grupo de religiosas, sin que el hecho trascendiera al resto, con lo que la madre Bonifacia murió postergada 22 años después de su relevo al frente de la congregación. En 1936 se descubrieron los documentos auténticos de la primitiva fundación y de la madre Bonifacia, lo que dio lugar a un período de comunicación del carisma original a la congregación, que fue lento y parcial. A pesar de estas dificultades la madre Bonifacia ha llegado a los altares y su carisma se ha restituido plenamente en su congregación. El libro está dividido en once capítulos, que abarcan la Segunda República, la Guerra Civil y el Franquismo hasta el anuncio del concilio Vaticano II. En estos años, y a pesar de las dificultades, se ha vivido conforme al lema del instituto «Trabajo, Fe y Amor». Con el proceso de beatificación y canonización de la madre Bonifacia (1954-1961) se culminó el camino lento de reconocimiento, aceptación, devoción e imitación de la fundadora por todos los miembros del instituto. La documentación utilizada de primera mano es abundante y valiosa: Archivo General de las Siervas de San José, archivos provinciales, archivos de las distintas comunidades, archivos episcopales con datos sobre el instituto, noticias de prensa nacional y local, así como una bibliografía complementaria para no dejar nada atrás que pudiera ser de interés para este estudio. Al final del volumen se aportan una serie de documentos de interés, así como unas tablas cronológicas para situar la congregación históricamente en el entorno de la Iglesia y de España.

A. Navas

CÁRCELES LABORDE, C., *Educadores cristianos en la edad contemporánea. Estudio y antología de textos de siete autores,* BAC, Madrid 2012, XVI+253 p. ISBN 978-84-220-1593-2.

Concepción Cárceles pretende dar a conocer, a través de un estudio de autores, una parte del patrimonio de reflexión y experiencia que los educadores cristianos contemporáneos nos han legado. Considera que, al hablar de educador cristiano, se está hablando del que pertenece a la pedagogía cristiana, que es uno de los caminos de la educación contemporánea, conocido como humanismo cristiano, humanismo integral, pedagogía perenne, pedagogía de la persona o con otras denominaciones que vienen a significar lo mismo. Hay

quienes opinan que la pedagogía no puede ser coloreada con ningún adjetivo que la limite. Sin embargo la autora se atiene a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que habla explícitamente de pedagogía cristiana. Se podría utilizar posiblemente con más propiedad la expresión «pedagogía de inspiración cristiana» para evitar controversias estériles. En todo caso, es posible que la manera mejor de zanjar esta cuestión sea la de considerar educadores cristianos a los que se reconocen como tales, sin ocultar su condición, sino que la afirman con toda claridad. Al educador cristiano lo define su confianza en que el hombre, hecho por y para Dios, puede alcanzar su plenitud por diversos medios, uno de los cuales es la educación, que se concibe como una colaboración con la obra divina de la salvación. Para ellos hay una unidad indisoluble entre la fe, la vida y la educación, porque sólo hay un gran proyecto digno del ser humano. En este libro se ha querido recuperar la memoria de siete de estos pedagogos, como comienzo de un proyecto mucho más amplio, que rescate del olvido a autores muy numerosos que han dejado su estela en este enfoque educativo cristiano. Los autores escogidos con autores poco conocidos fuera de los círculos de los especialistas, o totalmente desconocidos y que, sin embargo, han hecho importantes aportaciones a la educación. Al frente de cada autor se ofrece una breve biografía que lo sitúa en el espacio y en el tiempo. No todas las biografías han sido fáciles de escribir, ya que para algunas de ellas la escasez de documentación ha supuesto una dificultad añadida. Lo mismo hay que decir de las obras, ya que de algunas de ellas apenas quedan ejemplares. Un trabajo añadido ha consistido en traducir al español las obras que no habían sido traducidas previamente. Tras la breve biografía de cada uno se analizan las principales ideas pedagógicas de cada autor, al objeto de que el lector pueda también comprender mejor el alcance de los textos seleccionados en cada caso. Los textos propiamente dichos son la parte más importante del trabajo, ya que nada puede sustituir a su lectura directa. En el último apartado se ofrecen los juicios que han merecido estos siete autores, tomados de las opiniones de sus contemporáneos o de algunos estudios posteriores, siempre evitando la tentación de ser exhaustivos. Con este estudio la autora ha contribuido eficazmente a ofrecer una muestra significativa del depósito de sabiduría pedagógica y experiencia educativa cristianas, que todavía permanece oculto o que corre el peligro de perderse para la posteridad.

A. Navas

Ebrahime, O. (a cura di), *Pio IX e la Questione Romana. Atti del Convegno sul cardinal Vincenzo Santucci (1796-1861),* D'Ettoris Editori, Crotone 2011, 174 p. ISBN 978-88-89341-34-6.

Las actas de este encuentro sobre el cardenal Vincenzo Santucci tienen el valor, para los organizadores, de reivindicar el puesto de la Iglesia Católica en la sociedad italiana. Puesto que le ha sido negado (de acuerdo con su punto de vista) por la mayor parte de los fautores del Risorgimento que, más que buscar la supresión del poder temporal de los papas, habrían pretendido relegar el puesto principal que la Iglesia Católica tenía en la sociedad italiana, al considerar a la Iglesia una organización perjudicial para la sociedad y para la política. Entendida esta premisa, se comprenden fácilmente algunas de las conclusiones a las que llegan los participantes en el encuentro. El primero de los tres estudios está dedicado a la misión histórica de Italia. No es difícil descubrir en él una serie de rasgos propios del genio italiano, pero es fácil también seguir la pista

a una mentalidad que piensa en los italianos con caracteres de mesianismo. Mesianismo que les reconoce unas cualidades excepcionales que deberían ser puestas al servicio de la humanidad entera. En particular Guido Vignelli, del hecho de que se encuentren en Roma los sepulcros de los apóstoles Pedro y Pablo, saca como consecuencia que Italia y los italianos tienen un deber particular de conciencia de conservar la fe católica y de transmitirla al resto del mundo como los mejores garantes que pueda haber en el mundo de la transmisión de la fe. El segundo de los estudios está dedicado a un ensayo de biografía sobre el cardenal Vincenzo Santucci, por la conciencia que tiene el autor de que no se dispone todavía de todas las fuentes que serían necesarias para que la biografía fuera realmente completa. Una vez hecha esa salvedad se procede adelante con la semblanza del cardenal, subrayando un hecho (hoy en desuso) que entonces todavía se daba, aunque escasamente: fue uno de los últimos cardenales diáconos de la iglesia italiana, nombrado cardenal en el año 1853. Fue uno de los tres cardenales encargados por Pío IX de coordinar todos los pasos previos que hubo que dar antes de llegar a la definición del dogma de la Inmaculada Concepción. Fue nuncio en Turín y, como tal, tomó parte en las conversaciones con el reino de Saboya. La imposibilidad de llegar a un acuerdo que fuera razonable a los ojos de Pío IX hizo que éste considerara a Santucci demasiado «liberal» y maleable, lo que le empeoró una salud que ya era delicada, hasta el punto de que falleció poco tiempo después. Fue también Prefecto de la Congregación de los Estudios, lo que, unido a todo lo anterior, lo convierten en uno de los cardenales más notables del pontificado de Pío IX. El tercer estudio se centra en la relación que tuvo Santucci tanto con Pío IX como con la llamada Cuestión Romana. En él se refleja que fue el cardenal más importante de su tiempo, exceptuando al cardenal Antonelli. Fue hombre de conciliación y mediación, lo que le provocó no poca amargura cuando vio que Pío IX desaprobaba su manera de conducir los negocios de la unificación de Italia, por el inevitable influjo de este movimiento en el futuro de los Estados Pontificios. El volumen se completa con una cronología de la vida del cardenal Santucci y un apéndice dedicado a observaciones históricas sobre la unidad y la nacionalidad italianas. Este apéndice tiene el interés de reflejar la opinión de un buen número de personajes de la época sobre la unidad italiana y sus consecuencias, tanto para aquel momento como para el futuro.

A. Navas

FISCHER, H.-J., *Päpste und Juden,* LIT Verlag, Münster 2012, 275 p. ISBN 978-3-643-11699-4.

La polémica sobre el Vaticano y los judíos ha sido permanente desde el final de la segunda guerra mundial. Fischer, corresponsal desde 1978 a 2009, ofrece aquí un análisis del giro que se ha operado al respecto durante el pontificado de Juan Pablo II y luego con Benedicto XVI. La primera parte ofrece una visión de conjunto personal sobre la problemática judía en el Vaticano, las personalidades e instituciones que más influjo han tenido al respecto y la trayectoria personal que llevó a Fischer a interesarse por el tema. En la segunda parte, se centra en los papas romanos del siglo XX hasta el Vaticano II, desde Pío X hasta Pablo VI. La tercera parte está dedicada a Juan Pablo II, dando especial relevancia a Auschwitz, la visita papal a Jerusalén y la política vaticana en el próximo Oriente. La cuarta parte es la más teológica e ideológica, centrada en algunos de los eventos fundamentales que han generado controversias doctrinales,

como la visita papal a la sinagoga romana, las controversias con pensadores judíos, la normalización de las relaciones con Israel, el nuevo catecismo de la Iglesia y el antisemitismo como pecado cristiano, el jubileo del 2000 y las reflexiones sobre el holocausto. Ofrece un resumen y balance final, en el que se echa de menos una reflexión sobre el encuentro de Juan Pablo II con las grandes religiones en Asís, así como su relevancia teológica que prosigue la dinámica iniciada en la época conciliar.

La quinta y última parte, el cambio teológico, está consagrada a Benedicto XVI: cómo este prosigue las huellas de Juan Pablo II, la vinculación de la alianza y el conflicto dramático entre la iglesia y la sinagoga, la importancia para los cristianos de la herencia de Abrahán y de la biblia judía, los encuentros y visitas papales a centros judíos, el caso del obispo Williamsom, una consideración teológica de las distintas relaciones. No cabe duda de que ha habido un cambio en las relaciones entre el judaísmo y el catolicismo desde el Vaticano II. Fischer concreta los hechos y acontecimientos que han servido de trasfondo para el desarrollo y cambio de la teología. Se echa de menos, sin embargo, una valoración crítica de los defectos, limitaciones y obstáculos que siguen existiendo, así como una ubicación de esas relaciones en el contexto del freno que se ha dado en el ecumenismo en los últimos años de Juan Pablo II y también por las limitaciones que ha puesto la Congregación de la fe durante los años en que ha sido presidida por el actual papa.

Juan A. Estrada

Fort, C. R. – de la Fuente, V., *España Sagrada, Tomo LI: Obispos españoles titulares de las iglesias in partibus infidelium de las Españas,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 532 p. ISBN 978-84-92645-26-8.

Este volumen ha tenido que superar grandes dificultades para su publicación, dado que, al morir su autor, el compilador posterior tuvo que echar mano de mucho ingenio para rescatar lo que para el propio autor sin duda estaba claro, pero no para quien recogía sus anotaciones, sin orientación que guiara en los momentos más complicados de su recuperación. Los obispos auxiliares fueron conocidos en España con diferentes nombres, no todos ellos tan adecuados como sería de desear: *coadjutores, sufragáneos, obispos de gracia, obispos de anillo, obispos visitadores, obispos vicarios y obispos auxiliares* (éste sería el nombre más propio para esta función eclesiástica). Todos estos términos tienen variantes que conviene conocer en cada uno de los casos que se examinen. Para la composición de este libro se han utilizado el *Viaje literario* de Villanueva, el catálogo del señor Argüelles, los *Diccionarios bibliográficos* de Nicolás Antonio, el de *Escritores aragoneses* de Latasa, el de *Valencianos* de Fuster, Ortí y otros, el de *Catalanes* de Amat y otros similares. Se han tenido en cuenta también las crónicas monásticas, las historias particulares de varias diócesis, iglesias y conventos, como también los *Teatros eclesiásticos* de Gil González Dávila, acerca de las iglesias de Castilla, León e Indias; también el de las iglesias de Aragón por los padres capuchinos Lamberto de Zaragoza y Ramón de Huesca. Además el señor Fort se asomó a todas las *Gacetas, Mercurios y Guías eclesiásticas.* De gran utilidad le fueron también los catálogos de obispos titulares citados por Le Quien, en su *Oriens Christianus.* Consultó así mismo el *Anuario Pontificio*, en varias de sus ediciones. Los editores han completado toda la bibliografía anterior con obras posteriores de misioneros españoles dominicos y agustinos. Una de las mayores dificultades solventadas

ha consistido en fijar los nombres de las iglesias correspondientes a los obispos titulares, así como acertar con el paraje donde radican o donde estuvieron situadas, en el caso de que ya no existieran. Hay incluso un apartado dedicado a la ortografía y la pronunciación de los títulos episcopales. Entre los apéndices merece la pena subrayar uno dedicado al obispado de Marruecos y otro dedicado a los vicarios apostólicos del Ton-Kin y Fo-Kien españoles y de la Orden de Santo Domingo. Un índice alfabético ayuda no poco a la consulta de esta útil obra.

A. Navas

GARCÍA RUBIO, S., *Beato Nemesio García Rubio. Mártir Agustino,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial 2008, 91 p. ISBN 978-84-89788-70-1.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Pedro Martínez Ramos. Mártir agustino de Figueruela de Arriba,* Editorial Apostolado Mariano – Ediciones Escurialenses, Sevilla – San Lorenzo de El Escorial 2011, 127 p. ISBN 978-84-7770-691-5.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Dos mártires bercianos agustinos. Bto. Benito Garnelo, Bto. Manuel Álvarez Rego de Seves,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial 2009, 277 p. ISBN978-84-89788-73-2.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres mártires agustinos de la diócesis de Ávila. Btos. Juan Sánchez Sánchez, Macario Sánchez López y Tomás Sánchez López,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial 2012, 212 p. ISBN 978-84-86161-90-3.

CARMONA MORENO, F. – BARDÓN BARDÓN, E. I., *Cuatro Mártires Agustinos del País Vasco. Bto. José Joaquín Esnaola Urteaga, Bto. Antonio Mª de Arriaga Anduiza. Bto. Miguel Iturrarán Laucirica. Bto. Gabino Olaso Zabala,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2010, 303 p. ISBN 978-84-89788-30-5.

VIÑAS ROMÁN, T., *El beato Juan Pérez de Andavías,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial 2009, 139 p. ISBN 978-84-85364-37-4.

La Orden Agustina se está preocupando por dar a conocer la biografía de sus mártires de la guerra civil. En estos seis volúmenes, recibidos conjuntamente, todos los autores nos ofrecen relatos con gran aportación de testigos presenciales o directamente relacionados con ellos. Algunos volúmenes están pensados más como simples relatos piadosos pero otros tienen la solidez de estudio biográfico avalado por fuentes y bibliografía. García Rubio y Viñas Román no han aportado ninguna bibliografía. En cambio González Velasco, Carmona Moreno y Bardón Bardón completan sus relatos con las fuentes y bibliografía deseables. Tres volúmenes están editados por separado, aunque siempre en conexión con el relato de los acontecimientos que llevaron al martirio a los protagonistas de los mismos. El segundo y tercer volúmenes de González Velasco, así como el de Carmona Moreno y Bardón Bardón, pertenecen a la colección «Testigos de Cristo» de las Ediciones Escurialenses. Todos los volúmenes están complementados gráficamente con fotografías que ilustran los sucesos que se narran. Considero un verdadero acierto de la Orden Agustina

el dejar constancia, con estas biografías, de la vida heroica de tantos miembros suyos, que se encontraron con la muerte por ser fieles a Cristo. El testimonio de los mártires es, sin duda, el supremo testimonio de fe que se puede tener y, en el caso de la Orden Agustina, fueron muchos los sacrificados en la tremenda ola de odio hacia todo lo religioso que invadió a España paulatinamente a partir de 1931. Hemos preferido presentar una recensión conjunta para los seis volúmenes que nos han llegado, para que quien lea nuestra revista tenga más facilidad para encontrar la biografía que desee, de entre tantas como han ido viendo la luz desde la beatificación de los mártires españoles.

M. Gutiérrez

Garrigues, Jean-Miguel, *Deux martyrs de l'Église indivise Saint Maxime le Confesseur et le pape Saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires,* Cerf, Paris 2011, 168 p. ISBN 978-2-204-09396-5.

Está muy bien recogido en el título lo que une a los dos mártires que se presentan en este volumen. San Máximo el Confesor y el papa San Martín sufrieron martirio por defender las verdades cristianas profesadas en Nicea, Éfeso y Calcedonia, en unos tiempos en que el Imperio de Oriente se convirtió en verdugo de todos los que mostraron su fidelidad a tales conclusiones trinitarias, mariológicas y cristológicas. El relato del proceso y del martirio de ambos, narrados por testigos oculares, son editados en este volumen. La parte dedicada al papa San Martín es la más breve. La parte más amplia corresponde al monje San Máximo, que es un autor oriental con una conciencia del primado de Pedro poco corriente entre los autores orientales. Precisamente en el primado de Pedro en donde ve San Máximo la mayor garantía contra las herejías, que contaminaban a la sazón todo el Imperio de Oriente. Porque para él está claro que nadie tiene potestad doctrinal como para imponerse por encima del primado de Pedro, con lo que en las controversias doctrinales apoya a Roma sin la más mínima vacilación. Por supuesto que para él tienen la misma autoridad delegada los apocrisiarios del papa, que mantuvieron su firmeza en la fe con ocasión de la herejía del monoenergetismo. En concreto se manifiesta a propósito del patriarca africano Pyrrhus, pidiendo a un gobernador de la zona que no lo acepte como patriarca por la razón de no ser reconocido por Roma, a causa de haber aceptado la Ekthesis imperial. El propio patriarca, en controversia con San Máximo, acaba reconociendo que la base sobre la que se apoya la solidez en la fe de la iglesia romana la constituye el hecho de que en Roma se conservan los sepulcros de los santos apóstoles Pedro y Pablo. San Máximo colaborará como monje y como teólogo a la denuncia de la herejía monotelita, pero lo hará de manera que sea la autoridad de la iglesia romana la que emita la condena correspondiente, en virtud de su carisma particular de conservación de la fe. San Máximo es uno de los autores en los que se ve más claramente que el primado de Pedro no fue concedido por Jesús en exclusiva al apóstol sino que desde siempre la cristiandad reconoció esta misma prerrogativa en sus sucesores, conforme a la voluntad de Jesús que pudieron comprobar desde el principio, contradiciendo así claramente la opinión de quienes afirman que el primado de Pedro se le concedió sólo a Pedro y no a sus sucesores. La defensa de la ortodoxia de la iglesia romana por parte de San Máximo, es tanto más importante cuanto que, por aquel entonces, Roma era ya una ciudad prácticamente sin importancia, frente al esplendor de Constantinopla, capital

del Imperio y sede del Emperador. También aquí se constata que San Máximo no apoya el primado de Pedro ligado a la iglesia romana en el esplendor de la urbe, sino en la promesa evangélica de Jesús, que no tiene nada que ver con el poderío terreno de la sede romana. San Máximo deja claro que los emperadores no tienen ninguna autoridad en materia dogmática, por más que en su época se la hayan arrogado como si la tuvieran. En todas las controversias doctrinales se remitió siempre al Sínodo de Letrán del 649, avalado por la autoridad del papa que, a la postre, acabó siendo reconocido como ortodoxo en el concilio ecuménico de Constantinopla del año 680.

A. Navas

GAUCHER, GUY, C.D., *Santa Teresa de Lisieux. Biografía (1873-1897),* Monte Carmelo, Burgos 2012, 796 p. ISBN 978-84-8353-443-4.

La editorial Monte Carmelo nos ofrece, de la mano de su autor, el Carmelita Descalzo y obispo emérito de la diócesis de Bayeux-Lisieux, Mons. Guy Gaucher, la primera edición en español de la esperada biografía de Santa Teresa de Lisieux o, según su nombre religioso, Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz. Son casi 800 sabrosas páginas recogidas en una obra que sale a la luz enriquecida por la gran documentación presentada en los ocho volúmenes de la Nueva Edición del Centenario hace 20 años, sobre la vida diaria de esta asombrosa mujer. Como expone su autor y gran investigador sobre Santa Teresa, se imponía elaborar una meticulosa biografía dados los datos novedosos y los estudios fiables de su entorno familiar, carmelitano y eclesial. Es, por tanto, una obra que se asienta sobre bases históricas sólidas como son, además de la documentación de la Nueva Edición del Centenario ya aludida, el archivo de la familia (editadas según criterios científicos serios, propios de Sor Cecilia de la Inmaculada, del Carmelo de Lisieux), la documentación aportada por los dos Procesos canónicos, las biografías de los miembros de las familias Martin y Guérin; las circulares necrológicas de carmelitas contemporáneas a Teresa y documentos de los archivos del Carmelo de Lisieux. Este importante fondo documental sostiene la cuidada elaboración de un contenido tan rico como bien estructurado, ya que tras el prefacio y la introducción inicial del propio autor, se suceden siete capítulos abordados con un método cronológico (reivindicado por Guy Gaucher) que deja de lado todo comentario psicológico, teológico o espiritual, sin caer por ello, como él observa, en la ingenuidad de querer reconstruir una historia exhaustiva, respetando así las inevitables –y necesarias, añadiríamos aquí- lagunas o zonas que queden en oscuridad, lagunas que la propia Teresa advirtió y consideró. Estos capítulos vienen deliciosamente "aliñados" con extractos de los propios escritos de la protagonista, así como con la ilustración en las páginas centrales, de 44 fotos de Teresa, algunas de ellas inéditas. La obra se continúa con otra suculenta novedad como son las etapas de la historia póstuma y una cronología póstuma, para rematar finalmente el libro con una genealogía "desplegable" de las familias Martin y Guérin. Contenido por tanto excepcional que permite relatar la vida de Teresa de Lisieux de forma que quienes se acerquen a ella a través de este libro puedan situar con más facilidad su autobiografía dentro de su contexto, facilitando así el fin que Guy Gaucher persigue con esta obra: adentrarse con respeto y decisión en la "verdadera vida" y la espiritualidad de Santa Teresa desde su nacimiento en Alençon en 1873, hasta su muerte en la enfermería del Carmelo de Lisieux en 1897. Para mejor percibir la filigrana

que Dios hizo con Teresa, el autor nos presenta la obra con una redacción ágil, sin reiteraciones y de agradable y atractiva lectura, así como un completo y sugerente aparato crítico en el que se incluyen numerosas citas de Teresa extraídas de sus escritos ya que para ella vida, Palabra de Dios y doctrina son indisociables, conformando un único movimiento y desarrollo vital en el afán de aquélla de "parecerse" a su amado Jesús y ser una "florecilla" Suya. Guy Gaucher advierte que la obra está destinada no tanto a los "teresianos empedernidos" a quienes la misma no les va a enseñar nada nuevo, sino a todas las personas apasionadas de Teresa que no tienen tiempo ni medios ni ocasión de consultar la exuberante documentación disponible sobre ella, pero sí sus aportaciones de las que este libro se hace eco y pretende difundir, haciéndolas accesibles y provechosas. Pueden incluso ayudar a "inocular" la sana curiosidad por profundizar en el conocimiento de esta mujer, la más joven doctora de la Iglesia, cuya "grandeza" estuvo, sobre todo, en su empeño por seguir con sencillez el camino que Jesús le trazaba y que ella quiso reflejar en su propio nombre: el camino de la "santa infancia" que, lejos de infantilizar, abraza en confianza y amor, en desnudez absoluta y libertad interior, el abandono del niño pequeño para que Dios obre a Su gusto y tiempo; y un camino que en "la Santa Faz" de Jesús, dolorosa y luminosa a la vez, como la califica la propia Teresa (Cta.95), señala un callado tesoro: el de la paradoja que imprime el amor auténtico, como respuesta al de Jesús, que tiene sobre nosotros "miras de un amor indecible" (Cta. 82). Feliz es por tanto el nacimiento de esta deseada obra que nos acerca "la vida real" de Teresa y "no su vida supuesta", tal como ella misma reclamaba para la Virgen María y las lecturas de las vidas de los santos, en contra de los cánones de la época. Vidas accesibles e imitables como la suya, que nos descubre y regala una experiencia de Iglesia "con corazón… ardiendo de amor": una vocación y misión universal que comparte y nos invita a vivir, en pura fe muchas veces. Espiritualidad real, ni ficticia ni fingida, muy apropiada en estos "tiempos recios".

Magdalena Peña

Gemeinhardt, P., (hgs). *Athanasius Handbuch,* Mohr Siebeck, Tübingen 2011, XV+578 p. ISBN 978-3-16-150078-7.

El propio coordinador reconoce como empresa poco menos que imposible intentar encerrar en un manual todo lo referente a la teología y a la política eclesial de Atanasio. Reconoce que, en la Antigüedad, Atanasio contó con más enemigos que amigos. Pero también constata que no todos los que se han acercado posteriormente a profundizar en su figura han acabado considerándolo un amigo. Toda investigación sobre Atanasio fluctúa constantemente. Entre otras razones porque todavía, en nuestros días, no se ha escrito una biografía moderna sobre su persona. Este volumen aspira a ser un estudio introductorio a una tal biografía, para el caso de que fuera escrita. En muchas de las cuestiones que atañen a Atanasio no existe una opinión común, lo cual posibilita la continuación de los trabajos de investigación sobre su persona. En este mismo volumen resultan evidentes las diferencias de opinión entre los diversos autores y el coordinador confiesa que no ha experimentado la más mínima tentación de intentar ponerlos de acuerdo entre sí. Eso sí las ediciones de fuentes y documentos de las obras de Atanasio han mejorado considerablemente en los últimos tiempos. Hay que tener en cuenta, con todo, que para este volumen se han seleccionado las obras que tienen a Atanasio por autor indiscutible,

quedando sin abordarse el problema de la autoría de las que se consideran dudosas o espurias. En cualquier caso, tanto los arrianos como los ortodoxos no constituyen un grupo totalmente definido, ya que sus componentes varían en sus matices personales. El estudio está dividido en cuatro partes. La primera trata sobre los textos y sus fuentes primitivas, estado actual de las investigaciones, la transmisión de los manuscritos y las primeras ediciones precríticas de sus obras. La segunda parte trata sobre la propia persona de Atanasio, analizando el contexto en el que vivió, con atención especial al Cristianismo en Alejandría hasta comienzos del siglo IV, la situación de la Iglesia bajo Constantino, la Iglesia en Egipto en el siglo IV, los monjes egipcios y la disputa arriana; a esto se añaden los campos en los que trabajó Atanasio y sus relaciones con un buen número de personajes contemporáneos. La tercera parte está dedicada a sus obras, empezando por sus dos obras apologéticas *Contra gentes* y *De incarnatione Verbi;* siguen los demás escritos relacionados con la disputa arriana, encabezando un buen número de escritos suyos, para terminar con una selección de los temas principales que trata en sus obras. La cuarta parte presenta el impacto producido por sus obras y la recepción de que fueron objeto; en cuanto a la recepción se añaden apartados sobre la que tuvo lugar en las Iglesias Ortodoxas Orientales, así como en las Griegas y Latinas durante la Edad Media, la que se dio durante el tiempo de la Reforma y posteriormente, la que se ha producido en nuestros días. El volumen se cierra con un apartado que está titulado con un interrogante: ¿se puede considerar a Atanasio como un padre de la Iglesia de carácter ecuménico? Sin duda alguna este volumen va a contribuir decisivamente al avance de los estudios sobre un personaje tan fundamental de la Iglesia Antigua, y tan discutido, como Atanasio de Alejandría.

A. Navas

GÓMEZ GARCÍA, V.T. OP., *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*. Edibesa. Madrid 2011, 1198 p. ISBN 978-84-8407-976-7.

Estamos ante una nueva edición de las fuentes históricas de la vida de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores y de sus primeros seguidores.

En este extenso volumen se recogen textos fundamentales para conocer la vida y la obra de Domingo traducidos de la lengua latina. La primera parte del libro titulada "esquema biográfico" constituye una biografía documentada y profunda del padre de los predicadores. El autor va siguiendo la vida del fundador paso a paso sin descuidar su evolución interna y personal. En la segunda parte llamada: Biografías y documentos de la época encontramos escritos del Beato Jordán de Sajonia, en concreto su opúsculo sobre los orígenes de la orden de Predicadores, además de dos cartas que aluden al Santo y una oración. Siguen los documentos relativos al proceso de canonización y los *Nueve modos de orar de Santo Domingo*, del que no se sabe a ciencia cierta su fecha de composición pero que reviste gran interés para perfilar la fisonomía de predicador, que explayaba su alma en la oración continua, de donde nacía la proclamación de la Palabra de Dios a todo tipo de gente y en toda circunstancia.

Una vez canonizado Santo Domingo de Guzmán se compusieron de manera oficial algunas "Narraciones", el primero de tales escritos es de Pedro Ferrando, al que siguen el de Constantino de Orvieto y la de Humberto de Románs, Maestro de la Orden, con una finalidad litúrgica. De Bartolomé de

Trento, testigo ocular de la traslación de los restos de Santo Domingo en 1233, se publica todo lo que escribió sobre el santo. La Vida de Santo Domingo, de Rodrigo de Cerrato en su Santoral, sigue de manera literal a los biógrafos precedentes. La "Vitae Fratrum" o *Vidas de los hermanos*, es la fuente más extensa de las que se publican en este volumen. El material que está en la base de esta obra fue elaborado por las diferentes provincias y la redacción final corresponde a Fray Gerardo de Frachet, entre mayo de 1259 y Pentecostés de 1260. También la beata Cecilia Romana, dictó recuerdos que conservaba de sus conversaciones con Santo Domingo, en Roma. Esteban de Salagnac ha dejado un tratado compuesto en 1278, donde presenta algunos rasgos de la personalidad de Domingo de Guzmán, y destaca las características de su fundación. Se inserta, así mismo, unas páginas del infante Don Juan Manuel, en ellas se refiera a Santo Domingo y su orden a la que apreció de manera particular.

La tercera parte de la obra recoge: Escritos legislativos, Cartas y Documentos diplomáticos, así como Bulas pontificias, la mayoría de las cuales fueron impetradas y obtenidas por el Padre de los Predicadores. Además se encuentran entre estos escritos, las antiguas Constituciones de los frailes y la llamada Regla de san Sixto, compuesta por las hermanas agrupadas en Roma, y de amplia difusión.

Estamos ante una auténtica obra histórica y literaria imprescindible y más completa para conocer al Fundador de la orden de Predicadores: Domingo de Guzmán.

C. Román

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Mª ENCARNACIÓN, *San Pedro Poveda en la Génesis de la Institución Teresiana,* Editorial Católica, Madrid 2012, LXXIV+787 p. ISBN 978-84-8353-443-4.

La Editorial Católica nos presenta, en el contexto de las celebraciones del primer Centenario del nacimiento de la Institución Teresiana y de la mano de Mª Encarnación González, miembro de la misma, doctora en Historia y licenciada en Derecho Canónico, una exuberante obra en torno a la actual y siempre interesante figura de San Pedro Poveda, sacerdote, educador humanista y promotor de educadores. Se acota en ella su biografía principalmente a los años en los que se fragua y desarrolla su proyecto pedagógico fundacional de la Institución Teresiana, desde sus orígenes "en germen" en 1911 a través de las Academias, hasta la recepción de la aprobación pontificia de aquélla en 1924, erigiéndola para siempre bajo la forma canónica de "Pía Unión" (Asociación de Fieles), y elevando a " Unión Primaria" la Institución Teresiana de la diócesis de Madrid-Alcalá para garantizar de esta manera la identidad y la unidad, gozando de unos únicos Estatutos (igualmente aprobados con autoridad pontificia). Una institución que se acogió a la titularidad o patronazgo de Santa Teresa de Jesús, mujer audaz y llana, plenamente humana y totalmente de Dios, maestra de oración y doctora de la Iglesia, por ver el fundador en ella un modelo a seguir, junto al ofrecido por los primeros cristianos, reconocidos por su piedad, caridad y valiente testimonio. Estos debían ser para él los modelos de quienes se sintieran impulsados a vivir el nuevo carisma que había nacido para la Iglesia y para el mundo: desde un eje Cristocéntrico que mira y vuelve los ojos siempre a la persona de Jesucristo (lo que Pedro Poveda llamaba "la

Encarnación bien entendida") o pone a Dios en el corazón, vivir el desposorio entre espíritu, virtud y ciencia, oración y estudio, algo que viene a ser para Poveda la "forma sustancial de la Institución", lo que configura el "ser" y el "estar" en esta Obra de Dios. De ahí la insistencia en el estudio de Santa Teresa y del Evangelio y de un trato íntimo con el Señor, así como en la adquisición de una sólida y actualizada formación cristiana y profesional para ofrecer respuestas válidas a los retos del mundo, principalmente desde la enseñanza y la educación. Como indica la autora en la introducción, para evocar la figura discreta y humilde del Padre Poveda, al elaborar el presente trabajo se ha ayudado de un símil a partir del episodio evangélico en el que Jesús recomienda a sus discípulos seguir a un hombre que llevaba un cántaro de agua y que entraba finalmente en una casa de dos pisos, para mostrar así dónde quería Él comer el cordero de la Pascua con ellos (Mc 14, 12-15). Nada más se dice de ese hombre. Sin embargo, fue este anónimo y silencioso servidor el señalado por Jesús para que les indicara el camino. Se busca así dejar claro en relación con la temática tratada en el presente libro, que Pedro Poveda es la pauta a seguir, de manera que toda fidelidad, renovación, futuro, etc., pasa por volver los ojos a este "origen genuino", como el ADN o germen de todos los desarrollos posteriores de la Obra. Dicha comparación evangélica ha ayudado a estructurar la obra en tres partes que siguen el hilo cronológico-biográfico de este hombre y su fundación, y cuyo contenido está ampliamente documentado y contextualizado, como advierte la autora en la introducción así como Mons. Elías Yanes, Arzobispo emérito de Zaragoza, autor del interesante prólogo de la obra, donde además valora la labor fundacional del Padre Poveda y tiene el acierto de poner en relación su Obra fundacional y su vocación sacerdotal en el campo educativo-social, con diversos documentos del Concilio Vaticano II y otros documentos magisteriales para mostrar la novedad de dicha Obra y su riqueza, aquilatada en las adversidades e incomprensiones. El libro se completa con una cronología del Padre Poveda, y una relación final detallada de las fuentes usadas (principalmente primarias) seguida de una extensa bibliografía que, como dice la autora, ha servido para desbrozar el camino y dejarlo abierto a posteriores estudios, al tiempo que compensa la limitación del aparato crítico (notas, referencias…) al mínimo posible para facilitar la lectura y comprensión del texto. El libro se cierra con un útil índice onomástico tras un epílogo algo bizantino (visto desde fuera al menos) sobre "el sentido del origen", tal como lo titula la autora, donde parece "sacarse a bailar", con pasos muy medidos, carisma e historia, una "pareja" compleja, de ambivalente y delicada relación. Interesante pues y sugerente la lectura de este libro para quienes deseen adentrarse en la figura de San Pedro Poveda y su fundación, inspirada como él dice, en el amor de Dios, y medida en sus frutos por el grado de unión con Él porque, como apostilla este hombre que no se creía imprescindible, "lo imprescindible, lo absolutamente imprescindible es vivir unido a Dios, ser de Dios".

F. Prieto

HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., *El cardenal Pedro de Quevedo y Quintano en las Cortes de Cádiz,* BAC, Madrid 2012, XLVII+217 p. ISBN 978-84-220-1585-7.

El propio autor de este estudio reconoce que ha aprovechado la concurrencia del segundo centenario de la Constitución de Cádiz de 1812 para publicar esta

semblanza del obispo, primero, y luego cardenal Quevedo y Quintano, porque, al margen de esta conmemoración, este prelado merecía la atención que se le dedica en estas páginas. El cardenal Quevedo y Quintano fue llamado a Cádiz como Presidente del Consejo de Regencia, convocado por las Cortes, para atender al gobierno de España y la redacción de una constitución de corte liberal. Su presencia fue requerida con unanimidad por los políticos de todas las tendencias, que lo consideraban persona llena de sabiduría, patriotismo y firmeza de carácter. Firmeza que demostró de manera contundente al negarse a asistir a la Junta de Bayona, convocada por Napoleón para curar los males de España, porque dejó claro que no acataría ninguna institución promovida por él, mientras no le constara que la familia real española estaba en libertad y libre de presiones para poder expresar su propio parecer al respecto. Acudió desde Orense, su diócesis de residencia, en la que se mostró siempre como un obispo ejemplar, y en la que proporcionó asilo a más de 300 sacerdotes huidos de Francia, y que lo pusieron al tanto de los desmanes cometidos en su país a raíz de la revolución francesa. Estos informes influyeron decisivamente en que el cardenal Quevedo y Quintano aceptara con reservas la Constitución de 1812, a la que le negaba la autoridad de legislación y de gobierno que sólo reconocía a la monarquía como autoridad legítima. Esto le valió el que se le considerara persona non grata por los liberales y héroe patriótico por los monárquicos, cuando en toda su vida nunca intentó hacer de la política norma de conducta, sino simplemente ser fiel a su conciencia en los conflictos en los que se vio implicado. Estupendo estudio que rinde homenaje a una persona valiosa e íntegra, a la que muchos han denigrado por no participar del tipo de ideas liberales que a ellos les han podido parecer como indiscutibles en política.

A. Navas

Iannuzzi, I., *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera,* Junta de Castilla y León, Salamanca 2009, 543 p. ISBN 978-84-9718-581-3.

El trabajo presente es fruto de la investigación preparatoria para la defensa de una tesis doctoral, en la que la autora se interroga, no tanto por el papel de los Reyes Católicos en el tiempo a caballo de los siglos XV y XVI, sino por el papel jugado por tantos consejeros como tuvieron los reyes a la hora de decidir sobre los asuntos de estado graves, ya que estos consejeros constituían lo que podríamos denominar como el nervio de su administración. La constatación del vacío historiográfico existente respecto a tales consejeros fue el motivo inicial de la investigación histórica sobre Fray Hernando de Talavera, quizás el consejero más singular que tuvieron los Reyes Católicos. Fue miembro influyente de su consejo, obispo de Ávila y primer arzobispo de Granada, tras la caída del reino nazarí en manos cristianas. Lo que más le ha llamado la atención a nuestra investigadora, entre las virtudes que adornaron a Fray Hernando, fue el sabio ejercicio de usar la palabra como instrumento de su acción pastoral y de su ejercicio político. Fray Hernando fue un humanista sobresaliente, tras haber asimilado el humanismo en la universidad de Salamanca. En la aplicación del humanismo a la evangelización, Fray Hernando sobresalió sobremanera, ya que puso todo su esfuerzo para llevar a cabo el ideal cristiano que albergaba en su interior, para hacerlo viable en la España de la época, en la que podría haber sido posible llevar a cabo este ideal de manera diferente a como se hizo. Fray Hernando tenía una postura integradora, en la creencia de que podría haber habido una convivencia viable entre judíos, musulmanes y cristianos.

Siempre fue enemigo del concepto de "cristiano viejo", ya que eso equivalía a discriminar a los bautizados. Se puede aceptar, sin demasiados matices, que perdió en la apuesta integradora de una España plural en las creencias y en la cultura, aunque su planteamiento volvió a surgir en España en personas y movimientos culturales y espirituales posteriores. La autora ha querido construir la vida de Fray Hernando recorriendo caminos desconocidos, algunos totalmente ignorados por los biógrafos precedentes, otros mal enfocados desde su punto de vista. Para ello se ha molestado en informarse bien de lo que se enseñaba en las aulas universitarias de Salamanca, para conocer las disciplinas que se cursaban, los profesores que las impartían y las obras que procedían de dicha vida académica. También se interesa por las interioridades del monasterio de Prado en Valladolid, así como por algunos senderos relacionados muy de cerca con la conciencia de la reina Isabel. La autora ha tenido acceso al periplo formativo de Fray Hernando, en el que se descubre la transición de un modelo medieval más antiguo, a otro humanista, de corte más moderno. En la mayor parte de los personajes importantes de la España del siglo XV, no se conoce casi nada de la formación cultural que recibieron. Se busca en este trabajo lo que pudiera considerarse como «prototípico» de una cierta forma de ser, de sentir y pensar, que fue característico de un sector de la clase dirigente e intelectual de este período. Para la autora hay elementos comunes de gran significación en todos estos personajes. Se interesan por la humanidad del individuo, por su psicología y sus mecanismos de conducta. Su mejor herramienta de trabajo será la palabra. Fray Hernando reconoce que el discurso escrito, predicado o pintado es una herramienta trascendental para cambiar la sociedad. Su formación de origen salmantino lo capacitó para convertirse, durante más de veinte años, en una pieza fundamental de la vida de la monarquía. El planteamiento de Talavera, tan contrario a la instauración de la Inquisición y a la expulsión de los judíos, pretendía ser una alternativa viable a la que, finalmente, no se le dio la oportunidad de demostrar su capacidad de éxito. Siempre consideró que daría mejores resultados abordar los problemas religiosos con la palabra y la catequesis, en lugar de hacerlo con los tribunales de la Inquisición. Pensó siempre en que el problema, por ser complejo, exigiría una larga duración en el tiempo, para resolverse de manera integradora, ya que siempre tuvo fe en el ser humano, en su doble condición de cristiano y de súbdito. Fray Hernando estuvo cerca tanto de los reyes como del pueblo sencillo, y en los dos ámbitos descubrió lo que une a todos los seres humanos, por dispar que pudiera ser su procedencia. El volumen comienza analizando las claves culturales de la época que le tocó vivir. Luego se analizan su actividad mediática, así como las mentalidades y las estrategias en relación con el proceso de homogeneización. Por último se analiza lo que la autora describe como el «laboratorio» de Granada, o sea, el campo de experimentación de Fray Hernando, como campo especialmente significativo para llevar adelante sus planteamientos. El que la política de la época le impidiera llevar adelante sus planes hasta el final, no consiguió que se borrara su memoria, sustentada en el poder de su palabra, que fue conservada con veneración por quienes pensaban como él, que el problema de la España de entonces podría haber sido abordado de una manera menos excluyente y más integradora. Gran trabajo sobre Fray Hernando de Talavera, en el que se nota el hechizo que ejerce el santo arzobispo de Granada sobre quienes se asoman de verdad a su mente y a su alma.

A. Navas

LAURENCE, PATRICK, *Le monachisme féminin Antique: idéal hiéronymien et réalité historique,* Spicilegium sacrum lovaniense, Études et documents, Fascicule 52, Peeters, Leuven 2010, VIII + 362 p. ISBN 978-90-429-2297-6.

El contenido de este libro reproduce trece artículos y comunicaciones publicados en diferentes colecciones y revistas entre los años 1996 y 2007. El tema de fondo que tienen en común todos ellos reside en las informaciones recogidas sobre las cristianas en la Antigüedad, tal y como aparecen en las obras de san Jerónimo. Estas investigaciones, aparecidas de forma dispersa, han sido agrupadas en tres partes, de las cuales la primera está dedicada a la castidad y sus modelos, la segunda a la castidad y sus anti-modelos, y la tercera a su posición social, su relación la cultura y su lugar en el ámbito religioso. Dentro del primer apartado resalta el estudio sobre la famosa Carta 22, de san Jerónimo a la virgen Eustoquio sobre la castidad, el monaquismo dentro de la sociedad y la ascesis, tanto física como moral. También en este primer apartado se incluye la carta a Paula, para consolarla de la muerte de su hija. Otros temas que se incluyen en esta primera sección del libro son: el suicidio y la castidad en san Jerónimo, san Jerónimo y las *puellae,* la Vida de Malchus y el Epitafio de Paula. En la segunda parte, dedicada a los anti-modelos de la castidad, se estudia la relación que ve san Jerónimo entre la embriaguez y la lujuria en las mujeres, la visión que tiene de las prostitutas, así como la comparación entre el *virilis* y el *effeminatus.* La tercera parte contiene temas más variados: la visión de san Jerónimo de la *ancilla Christi* ante la contraposición de esclavitud y libertad; el papel de la mujer casada, que nunca deberá imponerse al marido, como papel inferior al de la mujer virgen; las peregrinaciones de las mujeres romanas; la relación entre Marcela, san Jerónimo y Orígenes, y finalmente la implicación de las mujeres en la herejía, siempre según el parecer de san Jerónimo. Respecto a las mujeres peregrinas, vemos enjuiciadas por él a Melania la Antigua, Paula y Fabio, Silvia y Melania. Al hacerlo salen a la luz temas de fondo tan importantes en san Jerónimo como la amistad y la enemistad, la santidad, la humildad, el boato o incluso la herejía. Todo el volumen queda completado por varios índices: fuentes bíblicas, autores antiguos, índice de nombres propios e índice de temas y cuestiones diversas. A pesar de ser evidente, hay que subrayar que cada uno de los trabajos tiene el valor que le corresponde, pero todos ellos brillan por su competencia, así como por el interés que suscitan los temas abordados. El tema de la virginidad y la vida consagrada aparece en estas páginas abierto al examen del lector, con elementos suficientes como para captar sus conveniencias e inconvenientes a los ojos de nuestra cultura. Por otro lado, el protagonismo de san Jerónimo, con su apasionamiento siempre a flor de piel, hace especialmente atractiva su lectura. Opino que esta recopilación ha constituido un gran acierto ya que, además de poner al alcance de la mano temas relacionados entre sí, pero difíciles de encontrar, al publicarse todos estos trabajos en un solo volumen, se da pie a que las investigaciones futuras cuenten con un punto de partida variado y muy valioso.

A. Navas

LOVE ANDERSON, W., *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages,* Mohr Siebeck, Tübingen 2011, IX+266 p. ISBN 978-3-16-151664-1.

Inicialmente este trabajo lo consideró el autor exclusivamente como el fruto de la investigación para una tesis doctoral, sin pensar en publicarlo. Él mismo nos

narra que fueron las opiniones de unas cuantas publicaciones las que acabaron animándolo a revisar todo el texto para darlo a la luz tal y como aparece ahora. El resultado es una monografía que podría beneficiar a los historiadores medievales y del comienzo de la edad moderna y también a los teólogos que se sirven de la historia para sus investigaciones. También puede ser de utilidad para los expertos en literatura medieval y para los especialistas en diferencia sexual, entendida ésta como análisis del mundo femenino y del mundo masculino. El estudio de las diversas apariciones que se conocen, nos hace ver que su recepción no es la misma cuando se produce, por ejemplo, en el siglo XII, que cuando se produce en el siglo XV. En un par de ejemplos que cita el autor, la receptora de la visión del siglo XII recibe este don con confianza y sin reparos, mientras que la que recibe la aparición en el siglo XV desconfía de lo que ve y pide seguridades complementarias para aceptarla como verdadera. Por eso este libro intenta mostrar en qué manera eran recibidas y comprendidas estas revelaciones por parte de los visionarios favorecidos por ellas, cuando cambiaban los tiempos o las circunstancias en las que se producían. En el judaísmo y en el islam se da por sentado que la profecía cesa en un momento dado. En el cristianismo parece en principio que sucede lo mismo, limitando la última profecía al tiempo de los apóstoles pero, en la práctica, un gran número de visiones y revelaciones son tratadas del mismo modo en que han sido tratadas las profecías que se produjeron hasta el tiempo apostólico. Otro aspecto a tener en cuenta es que los movimientos críticos hacia la institución eclesiástica han intentado apoyarse en una autoridad sobrenatural que contrarrestara la autoridad normal de la Iglesia, mientras esta autoridad ha subrayado en ocasiones cómo la proliferación de falsos profetas estaría indicando la venida inminente del apocalipsis final. El autor sostiene que no hay una diferencia real entre las visiones de los clérigos franciscanos del siglo XIII y las visiones de mujeres laicas del siglo XV, ya que no interesa en ese momento la diferencia de sexo sino la cuestión de la autoridad de tales visiones, ya que de dicha autoridad dependía la posibilidad de influir, o no, en la reforma que necesitaba la Iglesia. El autor no pretende definir la naturaleza de tales revelaciones ya que opina que reducir la experiencia visionaria a formulaciones doctrinales, o limitarlas a discusiones solamente sobre espiritualidad femenina, supondría perder mucho del contenido de un estudio que intente adentrarse en las entrañas de dicho fenómeno. La cuestión del discernimiento de espíritus no se hace a lo largo de la historia de acuerdo con supuestos doctrinales idénticos para todos los casos, sino que se interpretan los diversos casos con enfoques diferentes y en algunos casos contradictorios. Queda claro, a lo largo de todos estos testimonios, que, a la hora de la verdad, no hay manera de distinguir con seguridad la profecía falsa de la verdadera. En el capítulo primero se exploran los orígenes bíblicos y patrísticos del discernimiento de espíritus. En el capítulo segundo se narra cómo vuelve a interesar el tema del discernimiento de espíritus en el siglo XIII, para distinguir lo verdadero de lo falso y para superar la fragmentación de la orden franciscana. En el capítulo tercero se constata cómo la Iglesia se vuelve cada vez más desconfiada hacia los «espíritus libres», con la primera definición que se da de la «herejía del Libre Espíritu» en el Concilio de Vienne de 1311. En los capítulos cuarto y quinto se analiza la influencia del Cisma de Occidente en la nueva crisis, en la que se hunden tanto las profecías como la autoridad eclesiástica. El capítulo sexto se centra en Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, que intenta resolver el problema apelando al Espíritu Santo apoyándose en la Sagrada Escritura. Gerson no consiguió solucionar el problema, pero dejó tras sí un conjunto de tratados dedicados, como los suyos, al discernimiento de espíritus. Se puede constatar que

el tema sigue sin agotarse. Esto nos viene dado por la pista de los temas que siguen estando de actualidad en la Iglesia: el puesto del carisma de profecía en la Iglesia, los conflictos entre la autoridad y el carisma, cuál debe ser el papel que jueguen las mujeres en la Iglesia o la necesidad de considerar el bien de todos los creyentes al tomar decisiones controvertidas. Creo interesante citar aquí la frase equívoca con la que termina el libro (y que fue acuñada por George Eliot): «Si la profecía es la ´forma más gratuita´ de engaño, puede ser que el discernimiento de espíritus sea la ´forma más gratuita´ de comprensión».

A. Navas

Muzzi, S. (a cura di), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale,* Antonianum, Roma 2010, 216 p. ISBN 978-88-7257-082-1.

Este volumen es producto de una iniciativa de la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani y del Centro Italiano di Lullismo, que tienen su sede en la Pontificia Università Antonianum, de Roma. En él se intenta dejar bien clara la ortodoxia de Ramón Lull, que siempre manifestó su voluntad de ser fiel a la Iglesia, a pesar de las acusaciones del inquisidor Nicola Eimeric. Fue un defensor tremendo de la Inmaculada Concepción de María y todo su pensamiento se mueve, por lo general, en línea agustiniana. Es curioso cómo un hombre controvertido ha concitado en su persona una seria fama de santidad, hasta el punto de que se le venera como beato en la diócesis de Mallorca. En el caso de Ramón Lull, su obra ha sido interpretada desde puntos de vista tan dispares, que las conclusiones han sido necesariamente desconcertantes. Por eso es importante conocer el horizonte o punto de vista de él mismo, su propio sistema y contexto cultural, para no dar un juicio de valor incorrecto o deformado. Se trata por tanto de ir hasta él mismo para llegar de modo certero al espíritu que anima sus escritos. Fue un filósofo-teólogo del tiempo de la Escolástica, pero ni su método ni sus pretensiones doctrinales lo presentaron nunca como un escolástico más. A esto se añade que era un místico y un poeta, que trataba de transmitir su pensamiento filosófico y teológico en función de la comprensión del mensaje cristiano. No compone una «summa», al estilo de los autores de la época, sino que presenta más bien una cosmovisión cristiana, que nace de un estilo y un método muy personales. No se comportó como un maestro universitario al uso, sino que se dirigió al público con un lenguaje diferente del que se utilizaba en las aulas, hasta llegar a ser considerado como el representante de la escolástica popular del Medievo. Buscaba dar solución a los problemas inmediatos de la vida y con métodos que llegaran tanto al universitario como al pueblo. Su punto de partida es la vida y desde ese punto de partida es desde donde únicamente se pueden comprender su exposición y su metodología. Tiene un gran optimismo de tipo racionalista, ya que para él la razón humana goza de la capacidad para descubrir y describir los grandes misterios de la naturaleza, que se nos ofrecen en lenguaje simbólico y matemático. Rechazó frontalmente la iniciativa de las cruzadas y el empleo de las armas. Ofrece, por el contrario, la razón y la cultura como alternativas manifiestamente mejores, por considerar superiores las armas del espíritu a las de la guerra. Cuando se embarca en controversias con paganos, musulmanes, judíos o cismáticos, no considera suficiente el demostrar que sus creencias son falsas y contrarias a la fe cristiana; además hay que demostrar con razones convincentes la verdad de la doctrina cristiana. Según él mismo afirmaba, el creyente tiene que dar razón de por qué cree, lo mismo que el ateo debe también dar razón de por qué

no cree. Estudió la filosofía y la teología árabes para poder presentar y defender la fe cristiana. Por ello fue también un defensor de los estudios lingüísticos, al objeto de preparar personas capaces de presentar y defender la fe en el idioma de los infieles. En este volumen se trata de clarificar el pensamiento de Ramón Lull, desmontando acusaciones que necesitan ser revisadas, a pesar de la posible autoridad de quienes las formularon.

A. Navas

Raban Maur et son temps, Brepols, Turnhout (Bélgica) 2010, 448 p. ISBN 978-2-503-53379-7.

Con ocasión del decimo segundo centenario del nacimiento de Rabano Mauro se tuvo un congreso de especialistas cuyas ponencias y exposiones se recogen en este volumen. Son exposiciones muy heterogéneas que ofrecen distintas perspectivas sobre la figura, la historia y el pensamiento de Rabano Mauro. M. Solc hace la introducción; S. Lebecq presenta a Fulda en los tiempos de Rabano; B. Judic estudia su sobrenombre de Mauro; Ph. Dupreux su figura como arzobispo y abad; G. Bührer-Thierry, lo relaciona con el episcopado de su tiempo; B. Bigott se centra en su postura ideológico polìtica respecto de Luis el Piadoso y sus hijos; W. Hartmann analiza su concepción del derecho y St. Patzold su relación con Gottschalk y el tratado "de Oblatione puerorum"; Kl. Zechiel-Eckes analiza las acusaciones que se le hicieron de plagio; M. Coumert estudia su postura respecto de los germanos, mientras que W. Haubrichs se interesa por su herencia cultural y su recepción por sus discípulos. F. Olivier Touati asume la perspectiva de la medicina carolingia, mientras que L. Holtz y M. J.L. Perrin se centran en sus estudios y lecturas, entre las que destaca el conocimiento de Isidoro de Sevilla (estudiado por J. Elfassi) y de Alcuino (O. Szerwiniack). Algunas de sus obras y comentarios bíblicos son el objeto del análisis de R. Kottje, de S. Shimara, C. Chevalier, P. Boucaud y A. Macaluso. También se investiga su concepción de la liturgia (E. Palazzo), de diversos elementos de las Iglesias y templos (M. Th. Kloft, J. Raaimakers) y de los oficios eclesiásticos (R. Le Jan).

El resumen final lo presenta R. Kottje, que se completa con un índice de manuscritos, otro de nombres y lugares y una lista final de cada uno de los autores de los trabajos. No cabe duda de la erudición histórica de las aportaciones, pero sorprende que las grandes polémicas que generó Rabano Mauro sobre la eucaristía, así como los problemas teológico filosóficos que estaban en juego, como la controversia entre el pensamiento simbólico y realista, no haya encontrado un hueco en el congreso. Da la impresión de una gran minuciosidad en cuestiones laterales y puntuales de su figura histórica, mientras que se pasa por algo el núcleo de su pensamiento y lo que le ha dado relevancia histórica y teológica.

Juan A. Estrada

RONCALLI, M., *Giovanni Paolo I. Albino Luciani,* San Paolo, Torino 2012, 734 p. ISBN 978-88-215-7320-0.

Marco Roncalli se ha encontrado frente a un verdadero desafío al animarse a ofrecernos una biografía del papa Juan Pablo I (Albino Luciani), consciente como es de que el Archivo Vaticano va permanecer cerrado a los investigadores para gran parte de la vida del protagonista. Esto ya de por sí limita enormemente el campo de la investigación, por la cantidad de documentos interesantes existentes sin duda respecto a su persona, tanto

con anterioridad a su elección como papa como incluso para los 33 días en que pudo ejercer la suprema autoridad de la Iglesia Católica. No obstante, se ha servido de toda la documentación de la que se puede disponer en este momento, aunque la apertura de los archivos vaticanos pueda, en su momento, completar o incluso corregir lo que aquí se presenta. El autor ha querido ser fiel a la responsabilidad que se supone a una investigación, siendo fiel sobre todo a la investigación, el conocimiento, la exposición de los hechos, incorporando los detalles aparentemente insignificantes, junto con el esfuerzo razonable por comprender todo lo que se relata. No tiene pretensiones concretas de complacencia respecto a la figura biografiada, sino con la más amplia libertad. Tampoco se siente en la necesidad de tener que escoger entre juicios aparentemente contrapuestos, manteniendo el interés por la investigación a fuerza de hacerse preguntas sobre todo ello. No ha aceptado presiones institucionales, ni académicas, ni devocionales. Y esto ha sido especialmente dificultoso para él, puesto que el mundo religioso lo considera de comprensión bastante difícil. Ha buscado también, a través de la biografía de Albino Luciani, asomarse a su tiempo, para encontrar, en la medida de lo posible, alguna clave que permita releer ese tiempo con garantía de acierto. A través de estas páginas se podrá comprobar la complejidad de la personalidad de Albino Luciani, en la cual parecen encontrar acogida tanto aspectos teológicos seriamente tradicionales, como posibles planteamientos de mayor apertura, aunque siempre en el marco de la obediencia, virtud que consideraba especialmente necesaria para el clero de la Iglesia Católica. Dentro de tal complejidad tampoco pasan desapercibidos momentos de especial acogida con otros de una muy seria firmeza frente a posiciones levantiscas. Como es natural, el relato de los últimos 33 días atrae la atención del lector de manera especial, aunque quien pretenda encontrar respuestas a todos sus interrogantes acabará comprendiendo que, hoy por hoy, no es posible satisfacer la curiosidad del lector en todos estos extremos. En suma, una excelente biografía, incompleta a la fuerza, por no poder tener acceso a los archivos vaticanos, pero que tendrá sin duda una gran aceptación.

A. Navas

Viñas Román, Teófilo, OSA, *La Orden de San Agustín. Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad. La Institución Monástica Agustiniana en su Historia,* Ediciones Escurialenses, Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2010, 236 p. ISBN 978-84-89788-18-3.

El sacerdote agustino del Real Monasterio de El Escorial y profesor emérito Teófilo Viñas Román, experto agustinólogo y en agustinología espiritual, nos presenta una nueva obra tan jugosa como resuelta, sobre la Orden de San Agustín y, según indican los numerosos subtítulos del libro, sobre los orígenes, la pervivencia, el carisma y la espiritualidad de la misma, mostrando ya de entrada las variadas facetas abordadas así como las audaces pretensiones del autor, a saber, abundar, sintetizar, recrear y profundizar en dicha temática. Todo ello haciendo un recorrido histórico y un estudio diacrónico histórico-doctrinal por la Institución Monástica Agustiniana, aunando campos y aportando análisis y datos cenobíticos con la finalidad de establecer "puentes de continuidad" desde la fundación del monacato agustiniano (S. IV) hasta la llamada "Unión eremítica" del S. XIII (la "pequeña Unión" de 1244, entre grupos de eremitas de vida cenobítica diseminados por la región italiana de Tuscia, bajo la regla de

San Agustín, y la "Gran Unión" de 1256 entre agrupaciones de otras ordenes de ermitaños de distintas regiones de Italia). Bien lo señala el también sacerdote agustino José Rodríguez Díez en el docto prólogo de la obra al presentar al autor de la misma y sus tesis, de las cuales aquél participa. Se insiste en la veracidad y credibilidad de las fuentes consultadas y estudiadas sobre el proyecto y la realidad agustiniana, aportando documentos y datos históricos que, aunque escasos, el autor considera suficientes para fundamentar los argumentos a favor de su interpretación. Lo hace respondiendo a la polémica y problemática de fondo que el propio autor advierte, no sin confesar su perplejidad y angustia por la misma, es decir, la "falta de identificación" entre miembros de la Orden, la cual crea bastante desorientación interna. Pero esto que, como apunta el autor, viene a ser común a muchos Institutos religiosos tras el Concilio Vaticano II, tiene sin embargo en la Orden de San Agustín el agravante de la indiferencia mostrada por muchos ante los interrogantes planteados básicamente sobre el origen y el carisma agustiniano, así como de la falta de una respuesta clara y convincente. Es esta carencia y esta honda preocupación la que ha impulsado a Teófilo Viñas a su estudio buscando respuestas válidas en las páginas del libro desde un amor apasionado por lo que en éstas expresa, sin cuestionar por ello el amor de quienes están en desacuerdo con él apelando a otros criterios históricos. Según este estudio, el principal responsable de esta situación es la negación de una tradición y su valor por la asunción de unos criterios históricos supercríticos. Teófilo Viñas parte de San Agustín definiéndolo como "Padre Espiritual" de una Orden ("Ordo") que llevó su nombre desde tiempo inmemorial, siendo además verdadero y único "Fundador" de la misma. Unos orígenes fundacionales que recoge y sostiene históricamente la tradición. Así, como ejemplo, al considerar las Bulas de las Uniones del S.XIII, donde unos niegan la fraternidad fundacional de San Agustín, dejando a este solo como "Padre Espiritual", el autor del libro interpreta que se hablaba de "Unión" (que supone algo prexistente, ya fundado) y no de "Fundación" monástica, de manera que San Agustín sería fundador de un monacato disperso y reorganizado en la nueva Orden Agustiniana, en una unión jurídica que está bajo un solo pastor o prior general. Desde una clarificación del polisémico concepto de "Ordo" a través de la historia, de esta distinción entre "unión medieval" y "Fundación monástica", así como de la reclamación del testimonio de todos los santos y beatos anteriores al S. XIII que la familia agustiniana venera con la aprobación de la Iglesia, y a pesar de las lagunas históricas, Teófilo Viñas vislumbra y defiende la tesis de la continuidad del monacato agustiniano. De esa forma detecta monasterios de monjes y grupos de clérigos que, a modo de eslabones más o menos elongados, la confirman. Toda esta controvertida y sugerente temática es la recogida en los doce capítulos de la obra, con un tratamiento desde el punto de vista geográfico-histórico casi exclusivamente español, justificado por el autor por la suficiencia de los argumentos aquí encontrados para defender no solo la pervivencia del monacato de San Agustín, sino también para apostar por el común origen carismático-fundacional de las Ordenes que han ido configurando la gran familia agustiniana del S.XXI, desde aquellas fundadas por el propio San Agustín hasta las surgidas con nuevas formas y reformas. Con aparato crítico aceptable y una ajustada bibliografía, aun echando en falta una conclusión final, el presente estudio de Teófilo Viñas constituye una atractiva propuesta para aquellas personas interesadas en la temática aquí tratada, abiertas, si cabe, a aquellas palabras de San Agustín de que "únicamente el amor es capaz de ver".

F. Prieto

WATANABE, M., *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times,* Ashgate, Surrey 2011, 32+381 p. ISBN 978-1-4094-2039-2.

Este libro tiene la intención de proporcionar una guía útil sobre la personalidad de Nicolás de Cusa y está pensado no solamente para los especialistas en el Cusano, sino para los no iniciados en estudios relacionados con él. En primer lugar se ofrece una serie de ensayos sobre eventos y conceptos importantes que afectaron a sus ideas y acciones en los campos filosófico, religioso, intelectual y político, a fin de situarlo en el marco apropiado. A continuación se presenta una serie de estudios detallados sobre precursores y contemporáneos suyos, tanto si son afectos como si son críticos hacia su persona, con la influencia normal que tuvo sobre ellos o que ellos tuvieron sobre él. Aquí se incluyen filósofos, teólogos, políticos, expertos en derecho canónico, escritores y otros tipos de personas. Seguidamente se aporta el examen de los diversos lugares en los que Nicolás de Cusa vivió, estudió, los lugares que visitó y aquéllos en los que tomó decisiones importantes. El autor se ha molestado en visitar personalmente uno por uno dichos lugares para asegurar la exactitud de los datos que proporciona sobre ellos, además de percibir todo lo que estos lugares le han aportado para conocer mejor la personalidad de Nicolás de Cusa. Se han incorporado a este volumen los últimos estudios que hay sobre el Cusano, de manera que puedan servir de referencia a cualquiera que desee interesarse por una personalidad tan relevante de la Baja Edad Media, sin tener que dispersarse a la hora de asomarse a la temática que le concierne. El autor de este estudio está convencido de que, sea cual sea la importancia del estudio de los escritos de Nicolás de Cusa, el verdadero aprecio de sus ideas solamente podrá alcanzarse a través de una visión amplia del contexto en que vivió, de los colegas que tuvo y de los pasos que dio. Aspira a que el lector no se quede una vez más con un par de ideas fundamentales de las suyas, tales como la *coincidencia de los opuestos* o la *posibilidad en sí misma,* sino que obtenga una *visión total* de su pensamiento y de su experiencia. El volumen nos presenta al principio una relación de los principales acontecimientos en la vida de Nicolás de Cusa. A continuación se nos proporciona una relación de sus obras, ordenadas cronológicamente y comentadas de forma breve. Sigue una serie de siete ilustraciones y tres mapas para desembocar en una introducción que contiene una bibliografía selecta antes de entrar en materia. Con todo no hay que olvidar que cada uno de los apartados del libro contiene una bibliografía selecta específica, que hace que la bibliografía total sea de lo más completo. Creo sinceramente que este volumen consigue el fin que se propuso el autor al escribirlo, de colocar al lector en contacto profundo con Nicolás de Cusa, de una manera polifacética y vital. Esto, unido a la abundante bibliografía que aporta, le vale la consideración de una estupenda introducción, pedagógicamente muy bien resuelta, a la vida y obra de un autor de tanta relevancia en la historia de la Iglesia durante el siglo XV.

A. Navas

7. Filosofía

BRITO, E., *Philosophie moderne et christianisme,* I-II, Peeters, Lovaina 2010, 1514 p. ISBN 978-90-429-2156-6.

Estos dos volúmenes de gran extensión recogen las corrientes principales de la filosofía moderna, a partir de Descartes y con una breve introducción

sobre la filosofía platónica y aristotélica, y la postura que han asumido respecto del cristianismo. Las distintas corrientes se analizan cronológicamente, desde el siglo XVII al siglo XX, que por si sólo consta de unas quinientas páginas. La abundancia de información, la erudicción y la amplitud de referencias bibliográficas, y la autonomía de cada monografía estudiada, hacen de estos dos volúmenes un instrumento fundamental para consultas sobre cada uno de los autores y escuelas estudiados. El autor clarifica el propósito de su estudio en un prólogo, comparandolo con otros de autores modernos (Tilliette, Greisch, Sertingalles, Hirsch, etc) y subraya el enfoque personal y unitario de estos dos volúmenes, de los que es el único autor, en un contexto marcado por la crisis de la filosofía y también del cristianismo.

La primera parte, 'Racionalismo, empirismo y crisis de las creencias en el siglo XVII', da la preferencia a la tradición racionalista continental y a la británica, valorando menos aportaciones críticas a ambos enfoques como la de Pascal. La segunda parte, 'El proceso del cristianismo en el pensamiento del siglo XVIII', constituye probablemente la más lograda y sistemática de todo el primer volumen. Parte del cristianismo y la Ilustración en la tradición británica y da especial realce al escepticismo crítico de Hume, que es para él una clave indispensable para valorar las aportaciones posteriores. Trata también el cristianismo visto desde el siglo de las luces, centrado en la reflexión francesa (Voltaire, Diderot, D'Holbach. Rousseau), y analiza el desarrollo del racionalismo alemán con Lessing y Herder, Jacobi y Hamman. La tercera parte, 'La filosofía de la religión cristiana en Kant y los postkantianos', tiene una breve referencia sobre Schiller, un capítulo para Fichte y otro para Schelling, breves notas sobre Hölderlin, Novalis y Goethe, un capítulo dedicado a Hegel (menos logrado y valorado que el dedicado a Kant). Acaba la época estudiando el pensamiento de Schleiermacher. La cuarta parte, 'La crítica del cristianismo en el siglo XIX', etudia a Schopenhauer y Nietzsche, a Comte y Kierkegaard, la izquierda hegeliana (Straus, Feuerbach, Bauer y Marx) se estudia de forma más rápida y ligera y un capítulo sobre Overbeck y el final del cristianismo cierra esta cuarta parte y también el primer volumen de 718 pgs.

La importancia de los autores estudiados en el primer volumen, que son también los más conocidos, contrasta con los del segundo que combinan autores de primer orden y otros más secundarios y discutibles. La quinta parte, 'Filosofía cristiana, filosofía del cristianismo en el siglo XIX', está enfocada en países, en contraste con las anteriores que estudian corrientes. Parte de Francia (Maine de Biran, Proudhon y Bergson), le sigue Alemania (Baader, Weisse y Dilthey), Gran Bretaña y Estados Unidos (Newmann, W. James y Royce), Italia (Rosmini) y Rusia (Soloviev y una breve nota sobre Dostoievski). El resto del segundo volumen se dedica a la sexta parte, 'El siglo XX', marcado por una perspectiva de información y eruducción más que de evaluación y reflexión crìtica. Parte de lo que denomina "el dominio anglo americano", desde el naturalismo religioso de Dewey, la filosofía del proceso de Whitehead, el agnosticismo de Russell y la filosofía analítica de Wittgenstein. Los pensadores alemanes comienzan con Troeltsch, al que dedica mucho más interés que a Max Weber, con Max Scheller, una breve nota sobre Edith Stein y Ebner, y dos estudios consagrados a Jaspers y Heidegger, del que acentúa su importancia para la teología católica y su incidencia en la hermenéutica de Gadamer. Un estudio final sobre la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno y Habermas) cierra esta presentación de la filosofía alemana en el siglo XX. Los autores franceses comienzan con Blondel, Nabert, G. Marcel y Sartre, breves notas

sobre Teilhard, Camus, Mounier y Dumery, y un apartado sobre Merleau Ponty y Ricoeur. Italia y España son mencionadas brevemente con Gentile y Unamuno, sin estudiar a Gramsci y Zubiri, entre otros. En general, la escasa bibliografía que ofrece sobre filosofía española e italiana está claramente desfasada. Dedica también un breve capítulo a Freud, Bloch y Marcuse, y otro al nuevo pensamiento judío de Cohen, Buber, Rosenzweig, Levinas y una breve mención de Derrida.

Esta amplísima relación se cierra con un apartado dedicado a estudiar el problema de la filosofía cristiana, su existencia o no como rama de la filosofía y el encuentro entre la filosofía y la experiencia cristiana. Unas cuarenta páginas finales sintentizan a modo de conclusiones el recorrido efectuado, que se completan con un elenco de siglas y abrevaciones utilizadas, y un amplio índice de libros y artículos citados, y otro onomástico, que falicita utilizar el estudio como obra de consulta. Es una obra de madurez, de carácter muy desigual, que se acentúa por la doble condición de teólogo y filósofo de su autor, con muchas citas de teólogos, y su clara posición de cristiano, que determina muchos de sus enjuiciamientos y valoraciones. Hay corrientes en las que el autor sobresale, como el racionalismo clásico alemán, y otras en las que tiene menos competencias, en general las vinculadas al marxismo. El segundo volumen parece menos conseguido que el primero, pero ambos ofrecen una amplia panorámica de la filosofía moderna y actual, vistas desde la perspectiva del cristianismo. Por eso es una obra importante, para enjuiciar tanto la existencia de una filosofía cristiana, como la recepción del cristianismo por la filosofía europea, y la interacción entre racionalidad filosófica y teología cristiana.

Juan A. Estrada

BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio,* Herder, Barcelona 2012, 79 p. ISBN 978-84-254-2868-5.

A pesar de su nombre, el autor es un filósofo de origen alemán, que ha convertido este librito en un éxito sensacional, al proponer las claves que ve en la sociedad occidental, a la que denomina como la sociedad del cansancio. Afirma que lo que está llevando a esta sociedad a esa sensación de cansancio es un exceso de *positividad,* en expresión del propio autor. A comienzos del siglo XXI constata que hemos dejado atrás las épocas en que las bacterias o los virus eran las grandes amenazas de la humanidad. En estos momentos la gran amenaza es la patología neuronal, que se manifiesta en depresiones, hiperactividad, disminución de la capacidad de atención, los trastornos de la personalidad o el síndrome del desgaste ocupacional. Como afirma con gran razón, no estamos ante infecciones, sino ante estados patológicos generalizados y que lo son por exceso de *positividad.* El ser humano está afectado en nuestros días por una sobreabundancia de todo, que lo abruma de manera asfixiante. Nuestra sociedad no es ya una sociedad disciplinaria, sino de rendimiento. En la fase disciplinaria predominaban las prohibiciones. En la fase de rendimiento se impulsa a la producción. Es en este momento en el que el sujeto que se ve desbordado por la conciencia de que tiene que seguir produciendo, entra en depresión, superado por el esfuerzo que supone mantener esa dinámica de crecimiento indefinido. Todo esto atenta contra la atención profunda y contemplativa, que es la que ha llevado a la humanidad a los logros de los que ahora disfruta. El sujeto se pierde en una atención dispersa, que no profundiza en ninguno de los objetos hacia los que se dirige. Sin el recogimiento contemplativo, la

mirada se dispersa y no llega a expresar nada realmente. Está de acuerdo con Nietzche en que la humanidad necesita el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo. La pérdida de la capacidad contemplativa es la corresponsable de la histeria y el nerviosismo de la sociedad activa actual. Esta sociedad de rendimiento, como sociedad activa, se está convirtiendo poco a poco en una sociedad de dopaje, que compense de la frustración habitual en la que se vive. Todo acaba desembocando en un cansancio que divide y que separa. Nuestra sociedad acaba siendo una sociedad de cansados, que se van sintiendo incapacitados para hacer algo, lo que sea.

T. Parra

CURCI, S., *La nascita del ateismo. Dai clandestini a Kant,* LAS (Libreria Ateneo Salesiano), Roma 2011, 192 p. ISBN 978-88-213-0774-4.

Curci presenta una síntesisde la evolución histórica del ateísmo, desde los precursores (humanistas italianos y los 'clandestinos', herederos del nominalismo) hasta la modernidad, haciendo hincapié en la importancia de Descartes. A partir de ahí se centra en el Dios de los filósofos materialistas, centrándose en Espinoza y, en menor medida, en Hobbes y Holbach. A éstos contrapone el Dios de los racionalistas (Malebranche, Bayle, Leibniz, Locke, Hume, Voltaire y Rousseau, Lessing y Kant). Finalmente, dedica un apartado a estudiar la postura de Pascal. Concluye con una síntesis, en forma de conclusiones, una selección bibliográfica y un índice de nombres.

Dada la cantidad y variedad de autores y temáticas resulta imposible profundizar en ninguna de ellas y el libro se convierte en un aglomerado de textos, algunos bastante breves y superficiales. Es un elenco que puede servir de índice para el que quiera estudiar algunos de los autores representados, ya que sólo se ofrece un breve bosquejo, bastante escolar, de su pensamiento. No hay una visión de conjunto que permita ver el trasfondo de las distintas corrientes de pensamiento y subyace a la presentación una tendencia apologética de la fe cristiana que impide valorar las contribuciones del ateísmo a una fe ilustrada.

Juan A. Estrada

DE LUBAC, H., *Aspects du bouddhisme. Oeuvres complètes XXI,* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, L+602 p. ISBN 978-2-204-07819-1.

Entrar en contacto con los escritos de De Lubac sobre el budismo nos permite llegar a la conclusión de que son el reflejo de una de sus grandes preocupaciones: subrayar el drama de la humanidad atea y esclarecer el misterio de lo sobrenatural. Se ciñe principalmente a lo que se conoce en el budismo como *Gran Vehículo.* Busca en sus textos los signos de una respuesta del hombre a la trascendencia, con lo que Buda podría ser considerado como un precursor de Cristo. Sin embargo, por muy admirable que le resulte el planteamiento del budismo, no llega a ser algo comparable con el cristianismo, incluso aunque se tengan en cuenta las formas más refinadas de la mística natural. Cree De Lubac que, en cierto modo, al budismo le falta la humildad de reconocer la existencia de un creador Personal y supremo, que es Dios, encarnado en Cristo e inmerso en la temporalidad. Por supuesto que descubre que el budismo resulta claramente deficitario respecto al misterio de la Trinidad que, sin embargo, es el fundamento del cristianismo. A pesar de todo se atreve a comparar la verdadera dimensión de los Tres Cuerpos de Buda con la unidad de las tres Personas Divinas en el seno de la Trinidad, aunque

sin confundir un planteamiento con el otro. Considera que la unicidad del budismo se ha utilizado en occidente con bastante frecuencia como instrumento para atacar al cristianismo, aunque piensa más bien que esto procede de deformaciones nacidas tanto de los prejuicios contra el cristianismo como de deseos generosos de encontrar la verdad. De Lubac mismo pudo comprobar en muchos casos la buena voluntad de tales ataques. Pero conviene no olvidar que De Lubac no contó en su momento con estudios especializados, de tanta valía como los que se poseen en la actualidad, sobre el sentido profundo de la vacuidad, ya que parece que no ha llegado a comprenderlo adecuadamente. También habría cambiado su idea sobre la caridad budista, a la luz de los estudios actuales. Dicho todo esto, los escritos de De Lubac hay que leerlos en el contexto en el que se escribieron. Contexto en el que el mundo ateo se sirvió, instrumentalizándolo, del budismo, para combatir al cristianismo. La reacción normal de los cristianos fue la reacción apologética, al sentirse amenazados en su fe . En el caso de De Lubac el budismo es utilizado en cierto modo como un instrumento para proyectar, sobre su trasfondo, la singularidad del evento cristiano. El volumen se divide en dos partes, la primera de las cuales está dedicada a Cristo y Buda, mientras la segunda está dedicada a Amida. Además de tener un gran interés en sí mismos estos escritos, sirven para profundizar en el mundo del budismo, así como para comparar la óptica diferente con la que se contemplaba ese mundo entonces desde el punto de vista católico.

I. Jiménez

Fernández, A., *¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI,* BAC, Madrid 2012, XX+532 p. ISBN 978-84-220-1584-0.

El propio autor, en el prólogo, parece querer desanimar al lector, por considerar su libro una obra imposible de escribir porque, según él mismo, «si es difícil reseñar el origen de la cultura occidental y no somos capaces de analizar el momento cultural en el que nos encontramos, ¿cómo seremos capaces de predecir el futuro?» El autor considera, de acuerdo con Jürgen Habermas, que la cultura occidental ha descarrilado y aspira a tomar suficientes datos de ese descarrilamiento para buscar el modo de hacerla reponerse de su actual estado de postración. Busca el modo de contribuir a configurar un mundo mejor que el que tenemos. Invita al lector a que tenga en cuenta tres referencias obligadas que se encuentran a lo largo de toda la obra. La primera consiste en tener a la vista que los cambios culturales son inherentes a la condición social de la persona. La segunda precisa que la novedad con la que se presenta el cambio cultural en nuestro tiempo, más que cambio tiene todo el aspecto de una ruptura. La tercera nos permite constatar que no pocas ideas y sensibilidades en el amplio campo social que se dan en el siglo XXI son positivas, a pesar de que el balance último que se puede hacer de la cultura actual resulte negativo. El balance final para la sociedad de nuestro tiempo es claramente negativo, como puede deducirse del estudio de las diez realidades principales que constituyen la existencia humana: la cultura, la técnica, los medios de comunicación, la familia, la economía, la política, la educación, la ética, la religión y el cristianismo. Si hay una expresión que se repite constantemente en nuestros días es una de éstas o similar a éstas: «crisis de nuestro tiempo», «crisis cultural», «crisis de valores». A continuación el autor se detiene en presentar las antropologías insuficientes, que devalúan lo específico del ser humano, ofreciendo como contrapunto la descripción de los elementos constitutivos del ser humano que definen su singularidad y su dignidad. A la hora

de abrir una puerta de esperanza hacia el futuro, el autor cita en este momento al filósofo Henri Bergson, con su frase «encierra más el porvenir que el ser». No obstante el autor no ignora que el vitalismo bergsoniano también está en declive, porque ha derivado hacia un vitalismo biológico y consumista, que puede dar al traste con las ansias de vivir que alientan en todo ser humano. Bergson, al final de su evolución, se acercó a las fronteras del cristianismo, del cual ensalzó sus logros intelectuales y sus valores éticos y religiosos. Pero amplios sectores de la cultura actual siguen un camino opuesto al suyo. Parece tratarse de un retroceso social evidente, ya que el cristianismo profesa el amor a la verdad y proclama el valor de la vida como dones de Dios para toda la humanidad. Pero ahora amplios sectores de la cultura moderna manifiestan muy poco amor a la verdad y parecen no interesarse por el sentido que tiene la vida específicamente humana. Más aún: los movimientos más característicos de nuestra época tienen un tinte marcadamente anticristiano: liberalismo, secularismo, laicismo, relativismo. Con tales movimientos se pretende erradicar la religión católica e instaurar una nueva civilización en la que ella no tenga nada que hacer. Se ha llegado a acuñar el neologismo «cristianofobia» como expresión que subyace a todos estos movimientos, con las excepciones de rigor. Sin embargo, basta echar una ojeada a la historia para comprobar que el cristianismo lleva en sí mismo un germen de regeneración perenne, que podría sacar adelante a nuestra sociedad de la postración en la que se halla. El autor no desearía ser tachado de progresista o de reaccionario, de integrador o polarizado hacia un extremo. Aspira a que se le diga si su interpretación es verdadera o falsa y si, al menos, algunas de sus propuestas son atendibles. Desde luego, hay que concederle un gran valor para escribir, contra corriente, un libro como éste, que vuelve a subrayar la eficacia del cristianismo como regenerador social, en un momento histórico como el actual en el que a la fe cristiana se le niega el pan y la sal en considerable número de estratos de la sociedad en la que nos ha tocado vivir.

I. Jiménez

FUSTER CAMP, IGNASI X., *Persona, naturaleza y cultura. Una antropología de la pasividad,* Editorial Balmes, Barcelona 2012, 264 p. ISBN 978-84-210-0673-3.

La persona es la totalidad unitaria del acto de ser personal y de la esencia humana. Este es el punto de partida del capítulo primero, "La perspectiva radical de lo personal", y también de la interpretación del hombre como ser y naturaleza, que tiene la tendencia como lo propio de su dinamismo activo y la paciencia como lo pasivo. La cultura, a su vez, es una continuación de la naturaleza y pertenece al orden de la esencia. El estudio de Fuster se basa en la relación triple del acto de ser personal (la personalidad), la humanidad (la esencia) y la culturalidad. El capítulo segundo, La naturaleza humana, parte de la biología humana y asienta lo racional sobre lo sensitivo y lo biológico. Desde ahí se analizan los dualismos, especialmente el de amor y perversión, que corresponde la prioridad de la pasividad antes que la acción del hombre, que es el fruto de su ser.El carácter personal de la naturleza humana se analiza en el capítulo tercero, que analiza el alma humana y el dinamismo de la esencia que la lleva a trascendender. Finalmente, el capítulo cuarto, La cultura humana, analiza el fundamento antropológico de la cultura, sus contenidos fundamentales y el problema de los orígenes de la cultura.Esta metafísica de la persona, de clara inspiración tomista, que pone en primer plano el carácter pasivo del ser

humano, del que brota la actividad, supone una reivindicación de la dimensión contemplativa y receptiva de la persona, en contraste con el resalte actual de la acción y de la praxis. El estudio presupone el conocimiento del planteamiento tomista tradicional, que sirve de base para el intento de actualización que ofrece Fuster. Una selección bibliográfica final completa el estudio.

Juan A. Estrada

García Morente, M., *El ideal universitario y otros ensayos,* Eunsa, Pamplona 2012, 103 p. ISBN 978-84-313-2879-5.

Los textos del pensador español que se recogen en este volumen se refieren a la cuestión del ideal universitario, que ha estado relacionado desde hace siglos con las preguntas que el ser humano es capaz de hacerse acerca de la verdad, la armonía de las ciencias y la formación integral y superior de la persona. Todos los universitarios dignos de ese nombre tienden hacia ese ideal, a la hora de realizar las aspiraciones humanistas, científicas o trascendentes, llevando a cabo esta actividad en un ámbito comunitario y de un modo igualmente comunitario. Manuel García Morente no fue ajeno a estas inquietudes, y ésta es la razón principal de la reedición de cuatro de sus conferencias, por ser consideradas tan útiles para nuestros tiempos, como para los tiempos en los que le tocó vivir al autor. Los editores consideran que sus consideraciones serán siempre actuales, a pesar del desarrollo incesante de las ciencias y, posiblemente, precisamente por ese desarrollo que no cesa. Como discípulo de Ortega y Gasset, García Morente asimiló de su maestro el rigor en la investigación y en la docencia, que proporcionó a los alumnos de entonces un sello inconfundible de seriedad y de calidad. Como traductor, puso al alcance de las generaciones contemporáneas y futuras las mejores páginas del pensamiento filosófico de aquel momento, particularmente de los ámbitos filosóficos alemán y francés, con lo que contribuyó a ensanchar el horizonte intelectual del mundo de habla hispana. En estas cuatro conferencias se muestran con evidencia dos aspectos decisivos de su pensamiento: su espíritu humanista y su fe cristiana. Su conversión religiosa influyó necesariamente en su pensamiento, sin hacerle perder nada de su calidad académica. Las dos primeras conferencias las pronunció en Argentina y las otras dos las pronunció a su vuelta a España, desde su corto destierro. Su claridad expositiva hace que estas conferencias sean muy agradables para el lector, ya que no se entrega a tecnicismos verbales, sino que expone con claridad pedagógica los contenidos profundos de su pensamiento. Las cuatro conferencias que se recogen en esta publicación son: *El ideal universitario, El cultivo de las humanidades, Concepción cristiana de la vida,* y *El espíritu científico y la fe religiosa.* En la primera de las cuatro exhorta a la exigencia de seriedad en su trabajo, que debe tener consigo mismo el universitario, al mismo tiempo que con gran respeto hacia el presente y hacia el ideal de futuro que puedan albergar en su interior. En la segunda afirma sin ningún tipo de vacilaciones que el cultivo de las humanidades es el único medio del que disponemos para que el mundo de la técnica y las ciencias aplicadas no pierdan de vista su papel al servicio de la humanidad. En la tercera considera la fe cristiana como algo tan valioso como para que, los que la poseen, se sientan agradecidos a Dios por ello y procuren que se aumente el número de los creyentes, en beneficio de toda la sociedad. En la cuarta subraya la gran capacidad que tiene la fe religiosa de hermanarse con el saber científico, con vistas a dar la paz del corazón a tantas personas como la tienen perdida, a pesar de su competencia en el campo de la técnica o de la ciencia. Una vez

releídas estas conferencias, no cabe duda de la validez que siguen teniendo estos pensamientos de un gran pensador y un gran creyente.

T. Parra

GEEKIE, J.-READ, J., *El sentido de la locura. La exploración del significado de la esquizofrenia,* Herder, Barcelona 2012, 350

Es de agradecer a la editorial Herder su más que interesante colección de psicopatología y psicoterapia de la psicosis dirigida por el Prof. Jorge Tizón. Ella, desde enfoques diversos, nos proporciona una mirada crítica sobre la psiquiatría biologista tradicional y sobre su atención hospitalaria.

Dentro de esta colección se nos presenta esta obra de dos especialistas del ámbito anglo-sajón en la que se plantea una cuestión de relevancia a la hora de comprender y tratar el problema de la psicosis (o 'locura', como se defiende en el texto frente a la tendencia actual de encubrir el problema con eufemismo del tipo TMG: 'trastorno mental grave': escuchar al paciente en la subjetividad de su experiencia, como una manera fundamental de comprender el sentido de lo que le ocurre. Esa experiencia de los propios pacientes y de sus allegados se convierte así en una pieza clave en la interpretación del fenómeno. Los autores lo hacen dentro de una perspectiva 'cognitivo-conductual', lo cual es de saludar en tanto que los reduccionismos conductistas de otros tiempos se empeñaban en eliminar toda subjetividad en su modelo de comprensión, frente a lo que siempre defendió la orientación psicodinámica de la psicología y la psiquiatría. Ese enfoque 'cognitivo-conductual' de los autores se amplía así, más allá de la estéril y perniciosa lucha de escuelas, a ámbitos diferentes, dando cuenta, en su interesante revisión del tema, a esa perspectiva psicodinámica, tanto tiempo denostada por los modelos más positivistas de la psicopatología. Llama particularmente la atención, en este sentido, la curiosa presentación personal de los mismos autores, dando cuenta de sus propias experiencias en sus relaciones con la locura, conscientes de que esas experiencias influyen también en la interpretación que harán de la locura. Un dato absolutamente inusual en enfoques conductuales anteriores.

Desde este enfoque particular se lleva a cabo revisión de las investigaciones más importantes sobre las causas psicológicas de la locura, sobre la psicopatología del desarrollo, así como también de las causas biológicas, sin obviar una crítica de los modelos exclusivamente biologistas. Pero también se aborda una cuestión que en nuestros ámbitos particulares no deja de llamar poderosamente la atención: los autores se detienen también en el análisis de las determinaciones espirituales en este campo de la locura. Estas reflexiones resultarán sin duda chocantes en nuestros espacios clínicos, pero son objetos de toda una importante línea de investigaciones en ámbitos anglo-sajones. Geekie y Read saben deslindar los aspectos meramente dogmáticos o religiosos para centrar su atención en los elementos afectivos, culturales o ideológicos que entran en juego en las diversas modalidades de espiritualidad. Los autores, conscientes de los diversos factores que pueden jugar en la locura, se centran de modo preferencial en las causas psicológicas y, sobre todo, en la experiencia vivida del paciente. Escuchar atentamente sus narrativas de lo que viven y analizar el impacto intrapersonal e interpersonal de tales experiencias. De este modo llevan a cabo una revalorización de las vivencias de la locura tal como venían reclamando desde hacía tiempo Kretschmer, von Weiszäcker o Laing desde el campo psiquiátrico, o como desde el campo psicoanalítico habían siempre defendido también Federn, Klein, Bion,

Rosenfeld, Meltzer, o el mismo Jorge Tizón, que nos ofrece un clarificador estudio introductorio de la obra.

El argumento central del libro es, en palabras de los mismos autores, que los individuos que tienen experiencias de locura de primera mano están capacitados para realizar comentarios únicos de dichas vivencias y pueden suponer una contribución importante a nuestra comprensión de la psicosis. En el capítulo segundo se fundamenta el motivo por el que esa experiencia subjetiva debe ser tenida en consideración, así como las implicaciones que su marginación ha tenido en la investigación de la locura. Se da cuenta posteriormente de las investigaciones más importantes en este modelo, para pasar en capítulos sucesivos a cómo ha sido interpretada la locura, también por la gente lega en la materia. Tras revisar las investigaciones científicas y clínicas, los autores reaccionan frente a ellas defendiendo que los mismos desacuerdos en las interpretaciones han de ser considerados como parte esencial del mismo significado de la locura. En el último capítulo se analizan algunas de las implicaciones para la teoría y la práctica clínica del nuevo modelo presentado en el que la escucha de la subjetividad ocupa el puesto central.

El resultado final de la investigación se condensa en tres constructos teóricos para una nueva perspectiva de las psicosis. Fragmentación-integración, invalidación-validación y espiritualidad. Fragmentación-integración como consideración de la dificultad causada por las vulnerabilidades biológicas, psicológicas o sociales para integrar la experiencia, en un *self* o sentido del sujeto. Invalidación validación, como consideración del factor estigmatización y marginación de los pacientes. Y espiritualidad como análisis de un encuadre más amplio que el de la propia ideología cientifista, racionalista, atea y etnocéntrica que desprecia sistemas de contención pertenecientes a otras órbitas ideológicas: religión o creencias espirituales compartidas, cultura popular, mentalidad grupal, etc.Cabe destacar por último el oportuno análisis que se lleva a cabo de las resistencias para abrirse a estos nuevos modelos de comprensión. Estas resistencias son derivados de dinámicas personales, pero también de sistemas económicos (la industria farmacéutica)... y políticos, en cuanto que toda una cuestión de poder juega en las estructuras médicas e instituciones sanitarias. En resumen, tenemos una nueva obra en esta interesante colección que, escrita, por lo demás, en términos muy asequibles, abre nuevas perspectivas en el análisis y tratamiento de los trastornos mentales.

C. Domínguez

GÓMEZ, C. M., *Interculturality, Rationaliy and Dialogue,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 334 p. ISBN 978-3-429-03461-0.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural en América Latina? ¿Qué criterios podemos establecer para evaluar pretensiones heterogéneas de culturas rivales?. Estas son las cuestiones que plantea el autor, a partir de la realidad del subcontinente (Capítulo primero). En el capítulo segundo se parte de la heterogeneidad de tipos de racionalidad y se critica la hegemonía de la racionalidad occidental, que no es compatible con otras racionalidades marcadas por lo mítico y lo religioso, como la racionalidad andina. El capítulo tercero plantea la necesidad de una racionalidad intercultural y de una interacción multilógica. Se analizan algunos conflictos y falacias argumentativas, así como el transforndo pre-reflexivo de las cosmovisiones. La interconexión de tradiciones y el desacuerdo intercultural es el objeto del capítulo cuarto. Fundamentalmente

consiste en una aplicación de los planteamientos de Habermas, para el diálogo interamericano. Diferencia entre secularidad y secularismo naturalista y agresivo con la religión y evalúa la graduación de las distintas divergencias y desacuerdos. Finalmente, el capítulo quinto completa el cuarto, poniendo el énfasis en las interpelaciones discursivas y en el estudio de cómo afectan las pretensiones de cada tradición a las otras, así como la necesidad de apertura, fidelidad creativa a la tradición y la relevancia contextual. Una conclusión final, la argumentación pluralista, un apéndice de los criterios argumentativos y una selección bibliográfica completan el estudio. Se trata de un libro de divulgación pero no parece que alcanza los objetivos que pretende: mostrar cómo es posible una racionalidad intercultural e indicar sus criterios. Le fatta base filosófica y no profundiza en los autores que tiene como referentes (Habermas, Dussel, Apel, Taylor, etc). El trasfondo de la posición del autor podría ser el de Gadamer, fusión de horizontes culturales y tradiciones sustantivas discutibles, pero el autor ni siquiera cita la posición más afín que la suya. Ignora también la rica dinámica que generó la discusión de Taylor con Habermas y se echa también de menos un análisis de la rica posición que ofrece el cubano Raúl Fornet-Betancourt.

Juan A. Estrada

HOFMEISTER PICH, R. – LÁZARO PULIDO, M. – SANTIAGO CULLETON, A., (EDS)., *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis,* Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres, Cáceres 2012, 334 p. ISBN978-84-936987-5-1.

El proyecto Scholastica Colonialis tiene por objetivo llevar a cabo una investigación duradera y exhaustiva del desarrollo de la filosofía escolástica barroca durante una parte significativa del período colonial de los países que componen hoy América Latina. Se trata de un proyecto integrado de cooperación internacional, que cuenta con cinco equipos de trabajo de Brasil, Chile, Perú, Portugal y España. Como la escolástica colonial se integra en lo que se considera la segunda escolástica, es necesario tener una buena formación en filosofía y teología medieval para tomar parte en este proyecto con competencia científica. Se habla también de escolástica barroca, porque es el tipo de reflexión que caracteriza este período en las universidades de Salamanca, Alcalá de Henares, Coímbra y Évora. La mayor parte de los intelectuales de la teología, la filosofía y el derecho de los territorios que van desde Méjico a Chile y del Ecuador a la Argentina, se formaron en un gran número en dichas universidades, o en otras claramente influenciadas por ellas. En todos los casos se ve claramente la influencia ibérica en un montón de aspectos: los temas y el método sistemático de exposición; el intento de mantener la validez de las reflexiones teológicas y filosóficas de los siglos XIII y XIV pero enriqueciéndolas con los maestros propios de cada orden religiosa; el ideal de reforma interna en la Iglesia Católica con oposición tanto al humanismo como a los movimientos protestantes recién surgidos, cada uno a su modo; la nueva dimensión que cobran los temas del poder papal y del poder eclesiástico; además de todo eso se notan una reacción y un respeto crecientes hacia la filosofía moderna incipiente en los ámbitos de la lógica, metafísica, teoría del conocimiento, ética jurídica y crítica de la religión; el hecho del descubrimiento del Nuevo Mundo pone ante los ojos de los intelectuales de la escolástica barroca el viejo ideal de Cristiandad, pero que debe ser repetido en parte y rehecho en parte, como necesidad de tematizar y profundizar en la ética,

la antropología y el derecho de la conquista española, el estatuto del individuo, los derechos de los pueblos recientemente descubiertos y conquistados, las reglas de las nuevas sociedades y las relaciones que pudieran servir de norma para los vínculos entre los pueblos. Podemos referirnos a una escolástica colonial, dado el número tan elevado de sumas, tratados, cursos, tesis y disputas producidas en los dominios coloniales en esta época. Al mismo tiempo que éste es el período menos investigado de la historia de la filosofía en América Latina, probablemente es también el período más ignorado de la historia de la filosofía en general. En este proyecto se incluyen varias acciones complementarias: a) verificar y catalogar manuscritos y textos impresos antiguos; b) propiciar la investigación y el análisis de los materiales; c) discutir y comentar en perspectiva histórico-sistemática las fuentes encontradas; d) digitalizarlos, al menos en parte, y editarlos para los grupos de investigadores de historia de la filosofía, sobre todo de filosofía medieval, renacentista y moderna. En ningún caso se toma como objeto de las investigaciones el pensamiento precolombino en América Latina. Dichas investigaciones se toman en un sentido académico tradicional y occidental, con inicio en el siglo XVI, cuando la Iglesia Católica empezó a fundar y establecer centros de estudio, monasterios, conventos y seminarios en los nuevos territorios. Durante los siglos XVI y XVII hubo poca actividad filosófica en las colonias y ésta fue repetitiva y conservadora, con enfoque contrarreformista contra el protestantismo. Fue a mediados del siglo XVIII, especialmente entre los jesuitas, cuando empiezan a darse los primeros pasos para romper con la segunda escolástica, para adoptar de modo progresivo la filosofía moderna e ilustrada. La expulsión de los jesuitas de los pueblos americanos de habla española trajo consigo un retraso considerable en la introducción de la filosofía europea protomoderna en América Latina según opiniones que no cuentan con el respaldo de investigaciones que confirmen este supuesto. Porque la mayor parte de los materiales existentes pueden estar catalogados o no, pero ciertamente en su mayor parte no han podido ser estudiados todavía. El hecho de que la primera filosofía se inspirara en los modelos medievales no restó creatividad a los intelectuales que trabajaron con estos supuestos. Los estudios publicados en este volumen están parte en portugués y parte en castellano, como corresponde a las lenguas que se utilizan en América Latina. Todos ellos tienen en común el proyecto investigador del que hemos hablado y se mantienen en el propósito de ir aportando datos concretos que, en su momento, puedan irse incorporando a la historia general de la filosofía y la teología en América Latina.

T. Parra

HUSSERL, E. *La idea de la Fenomenología,* Herder, Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero, Barcelona 2012, 174 págs. ISBN: 978-84-254-2837-1.

Tratándose de las célebres *cinco lecciones* agrupadas bajo este título, es casi más oportuno, a la hora de dar a conocer a un lector estudioso de la filosofía, pero no familiarizado con el lenguaje de Edmund Husserl, el importante estudio introductorio de J. A. Escudero, que en realidad se puede considerar como un breve tratado preliminar, de gran claridad y sencillez y a la vez un conjunto de observaciones sobre la elección que en cada momento ha tenido que hacer respecto a la traducción de algunas expresiones husserlianas según el contexto en que las utiliza el filósofo. Esto se observa en la traducción que hace de bastantes de los conceptos husserlianos, como es el caso del término

Gegebenheit, que encontrando su traducción inteligible como *donación*, cuando se refiere a características generales del hecho de la conciencia, como *Gegebenheit der Algemeinheit*, que traduce como *donación de lo universal*, en otras expresiones, como *simliche Gegebenheit* o *kategoriale Gegebenheit*, opta por el término *dato*, *dato sensible*, *dato categorial*, etc., que en castellano expresa más directamente el resultado de lo que es dado que *donación*, que es difícil separarlo totalmente de una representación del hecho mismo de que algo es dado por alguien. Detalles como estos, a la vez que nos dan la confianza en el buen traductor, que primero ha de ser buen entendedor, contribuyen a la exactitud de la comprensión del texto. Problemas semejantes se presentan en el uso de los términos *aparición* y *fenómeno*, tan específicos del lenguaje fenomenológico, o entre *apercepción* y aprehensión. Hay que destacar en este sentido la utilidad que suponen para los lectores los «anexos» o notas aclaratorias a los conceptos clave utilizados en este escrito de Husserl. Escudero afirma que siempre que ha sido posible ha rehusado acudir a la creación de neologismos innecesarios cuando se encuentran términos conocidos y aceptados en las traducciones reconocidas y establece un glosario para facilitar la lectura y comprensión de textos tan exigentes.

Aparte de estas consideraciones sobre el trabajo de Escudero como traductor, quiero destacar la importancia de esta edición en cuanto acerca al lector universitario a algunas de las páginas más importantes del pensamiento de Husserl. La elección de estos textos de las cinco lecciones habrá sido sin duda bien recibida por los estudiosos de la filosofia que intentan ver en la fenomenología un intento sólido de respuesta a los escepticismos redivivos de los siglos XIX y XX y una renovación del entusiasmo por el intento de una «verdadera y auténtica fundamentación última», al estilo del mejor Husserl.

E. Borrego

KNEBEL, S. K., *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González Santalla (1624-1705),* B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2011, 580 p. ISBN 978-90-6032-384-7.

El autor, profesor en la universidad libre de Berlín, ofrece una edición comentada de escritos de Tirso González de Santalla (1624-1705), el decimotercer general de los jesuitas, que se caracterizó por su batalla ideológica y pastoral contra el laxismo, del que se acusaba masivamente a los jesuitas. En contra de la mayoría de la Orden defendió el probabiliorismo, en contra del probabilismo, el cual se decantaba por el rigorismo moral: en caso de duda entre la ley y la libertad, hay que decantarse en favor de la primera. En el presente estudio se editan buena parte de sus escritos sobre teoría del conocimiento; se estudia su teoría psicológica del juicio y se esboza su biografía intelectual y su actividad filosófico política. Los dos tratados aquí editados son las 'Disputaciones en ocho libros de la física aristotélica y, en dos libros; De generatione et corruptione', así como las 'Disputaciones metafísicas y De anima'. Ambos escritos corresponden a su actividad docente en Santiago de Compostela desde el 3 de Julio de 1653 hasta el 7 de Julio de 1655. Es decir, a su primera etapa docente antes de su retorno a la cátedra de teología de Salamanca y a su generalato.

La edición crítica de estos cursos filosóficos (parte segunda del volumen, pgs. 267-566), va precedida de un largo estudio introductorio que no sólo

presenta el pensamiento del autor sino que lo encuadra en el marco de dos siglos de la escolástica jesuita. El autor analiza los tópicos fundamentales de la teoría del conocimiento de esta tradición: la teoría del juicio, el curso filosófico fundamental, la metafísica y la teoría de la verdad y el influjo de Vázquez. Esta temática general sirve de trasfondo para presentar a Tirso González como teólogo, especialmente como moralista, y como general de la orden; como filósofo de escuela, que busca una síntesis unitaria entre teología y filosofía; y como polemista y filósofo político, que toma partido en la construcción del suarecismo y en las polémicas anticartesianas. Finalmente, se estudia la relación entre los jesuitas y la Ilustración a la luz del antigalicanismo y del anti-suarezismo, así como se hace un balance de la problemática del antiprobabilismo. Una selección bibliográfica, así como un registro de autores y de conceptos completan la obra, que ofrece además un apéndice con el índice de los libros editados y fragmentos de la disputatio 11. El estudio tiene especial relevancia, dada el nuevo interés actual sobre el significado del suarecismo y de Scoto, en contraposición al tomismo. También, en el análisis del periodo siguiente a la escolástica tardía de Salamanca, hasta comienzos del siglo dieciocho y la crisis de ésta ante la nueva filosofía moderna. La obra abre un horizonte desatendido hasta ahora por la investigación y se convierte en una referencia fundamental para estudiar la escolástica jesuita anterior a la supresión de la Compañía, además de ofrecer elementos fundamentales para estudiar su teología moral y las controversias históricas que generó en su época.

Juan A. Estrada

Kraschl, D., *Relationale Ontologie,* Echter Verlag Würzburg 2012, 316 p. ISBN 978-3-429-03507-5.

El punto de partida de esta tesis filosófico teológica, defendida en la Universidad de Innsbruck, es el planteamiento de Peter Knauer para analizar la relación mundo-Dios. Reinterpretando el planteamiento de Schleiermacher sobre el sentimiento de dependencia, Knauer postula una relación entre el mundo y el hombre con Dios, caracterizada por una referencia y dependencia absoluta de los primeros respecto del segundo y por una diferencia también completa entre ambos. Este carácter relacional es el que le sirve a Kraschl para proponer una alternativa a las ontologías sustancialistas, una ontología y epistemología relacional, con la que pretende escapar a las aporías que plantean las filosofías materialistas y las idealistas. Primero expone los grandes rasgos de la ontología relacional en el capítulo primero, en el segundo se centra en los problemas del cambio, del crecimiento del ser y de la perfección de las realidades mundanas. La sustancialidad del sujeto se ilumina desde su condición creatural, que también es determinante para toda la ontología del ser.

En el capítulo tercero entra en la problemática del realismo y el idealismo, mostrando las aporías de optar por uno de los términos a costa del otro. La respuesta la ofrece la antropología fundamental, capítulo cuarto, que busca una salida al dualismo de cuerpo y alma, de materialismo e idealismo. Desde la perspectiva de la simultaneidad de ambas dimensiones se esclarece no sólo la relación con Dios, como absoluta referencia a él, sino también la ontología del ser humano y una ética de virtudes complementarias. Una síntesis bibliográfica completa el volumen.

Este breve estudio se encuadra dentro de la revalorización de la inteligencia emocional que ha marcado a la filosofía de los últimos decenios. Parte de la

necesidad de una sólida formación en el amor, capítulo primero, resalta la falta de madurez intelectual y la necesidad de guías espirituales. El capítulo segundo, Los niveles de realidad y de conducta, busca ofrecer guías pedagógicas para esa madurez, destacando los aspectos positivos y negativos para alcanzarla. El capítulo tercero es el central del volumen, Claves para orientar la afectividad, que en realidad se centra en la vinculación entre sexualidad y amor conyugal, en la necesidad de la continencia prematrimonial y la importancia de la procreación para la sexualidad matrimonial. Aboga por un amor integrador de los diversos niveles, por la expresividad afectiva y el pudor. Un apéndice final recoge la síntesis sobre la concepción cristiana del matrimonio, que en realidad ya ha desarrollado en el capítulo anterior desde una perspectiva tradicional. El autor es consciente del carácter dependiente de esta ontología relacional, ya que presupone el teísmo en la línea de Knauer y el concepto de creación, que es teológico, supone ya una pre-comprensión que determina toda la ontología. Los problemas se plantean cuando esta ontología se ofrece como complementaria de las clásicas metafísicas del ser, ya que derivan de una ontología especial y no es aplicable para el que no acepte los presupuestos teístas.

J. A. Estrada

LÓPEZ QUINTÁS, A., *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad,* BAC, Madrid 2012, 103 p. ISBN 978-84-220-1580-2.

Este breve estudio se encuadra dentro de la revalorización de la inteligencia emocional que ha marcado a la filosofía de los últimos decenios. Parte de la necesidad de una sólida formación en el amor, capítulo primero, resalta la falta de madurez intelectual y la necesidad de guías espirituales. El capítulo segundo, Los niveles de realidad y de conducta, busca ofrecer guías pedagógicas para esa madurez, destacando los aspectos positivos y negativos para alcanzarla. El capítulo tercero es el central del volumen, Claves para orientar la afectividad, que en realidad se centra en la vinculación entre sexualidad y amor conyugal, en la necesidad de la continencia prematrimonial y la importancia de la procreación para la sexualidad matrimonial. Aboga por un amor integrador de los diversos niveles, por la expresividad afectiva y el pudor. Un apéndice final recoge la síntesis sobre la concepción cristiana del matrimonio, que en realidad ya ha desarrollado en el capítulo anterior desde una perspectiva tradicional.

J. A. Sánchez

LUCAS LUCAS, R., *Absoluto relativo,* BAC, Madrid 2011, 145 p. ISBN 978-84-220-1547-5.

Esta antropología filosófica, de claro trasfondo teológico y con un marcado enfoque de apologética de la concepción católica del hombre, ofrece los "presupuetos antropológicos del mensaje revelado", subtítulo del estudio. Una introducción, bibliografía e índice de siglas y abreviaturas precede el volumen, con una primera parte sobre el mensaje revelado que se dirige a todos los hombres, y una naturaleza humana normativa, universal e inmutable. La segunda, parte del concepto de persona de Calcedonia y lo que el autor denomina "experiencia común que todos tenemos de lo que es una persona", de ahí pasa a precisar la distinción entre persona y naturaleza, la relación esencial como constitutivo formal de la ontología de la persona, y su individualidad e irrepetibilidad (vinculada a la definición clásica de substancia individual de

naturaleza racional). Concluye afirmando el valor absoluto y la dignidad de la persona. La tercera y última parte, La búsqueda de sentido y el problema del discernimiento, parte del hombre como buscador de la verdad y del sentido, y lo completa con el discernimiento crítico del magisterio de la Iglesia y el rechazo de las antropologías no compatibles con la fe, que el autor no estudia en el volumen. Lucas se mueve desde el trasfondo de la concepción agustiniana del hombre, actualizada con referencias V. Frankl.

Se trata por tanto, de una publicación que sintetiza la doctrina tradicional y escolástica de la persona, actualizada pero sin pretensiones algunas de diálogo crítico con otras aportaciones antropológicas, a pesar de que en la bibliografía hace alusión a algunas, como las de Plessner y Gehlen. Lo que más se echa de menos es la discusión actual sobre la base natural-biológica y sociocultural del hombre, el carácter evolutivo y plural en la concepción de la naturaleza humana, que el autor defiende como 'inmutable' sin más, y las diversas interpretaciones que hay en campos tan importantes como la bioética.

Juan A. Estrada

MAXIMILIAM, B., *Natur-philosphische Emergenz,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 368 p. ISBN 978-3-429-03450-4.

El presente estudio busca una alternativa, la emergentista, a la oposición entre una explicación científica del mundo, que haría inviable la filosofía de la religión y la vieja teología natural. Para superar el reduccionismo cientificista se plantea el paradigma emergentista, del que ofrece una sinópsis histórica en el capítulo primero. A partir de ahí se estudia, capítulo segundo, el problema clásico del dualismo cuerpo y alma y las distintas teorías fisicalistas sobre el espíritu. La crítica sistemática del fisicalismo y del reduccionismo cientificista se ofrece en el capítulo tercero, para desarrollar en el cuarto los problemas epistemológicos del emergentismo, analizar los fenómenos de emergencia en el mundo natural y discutir las críticas y problemas que se han planteado a los emergentistas. La propuesta final del autor, la emergencia como mediadora en el diálogo entre la religión y las ciencias naturales, capítulo quinto, se centra en las nuevas teorías sobre una biología de la fe de Newberg. Analiza el significado de la trascendencia desde la condición finita y contingente del hombre y describe los rasgos objetivos de la religiosidad en cuanto fenomeno mental, que puede comprenderse desde una antropología emergentista. La amplia bibliografía que ofrece es mayoritariamente en lengua inglesa. Echo de menos una descripción más completa de las teorías emergentistas y creo que no se da suficiente relevancia a la clásica discusión entre Popper y Eccles. En conjunto se trata de una buena introducción a la problemática del emergentismo en la filosofía actual, aunque el enfoque científico tiene primacía respecto de una perspectiva filosófica, que pudiera contextualizar más el planteamiento que ofrece el autor.

Juan A. Estrada

NUSSBAUM, M.C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades,* Herder, Barcelona 2012, 414 p. ISBN 978-84-254-3171-5.

La editorial Herder nos trae una de las obras de la reconocida filósofa estadounidense Martha Craven Nussbaum, premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2012. Se apunta entre lo motivos del mismo el ser "una

de las voces filosóficas más innovadoras e influyentes del panorama actual y defensora del papel de las humanidades en la educación", de una verdadera igualdad social de oportunidades, así como de "una concepción universal de los derechos de las mujer que sea capaz de superar los límites del relativismo cultural". Notas que serán fácilmente verificables en este libro. Desde una amplia formación a partir del estudio de los clásicos de la filosofía y la literatura, especializándose en filosofía griega y romana, así como en ética, filosofía política y del derecho, esta mujer ha desarrollado una extensa obra ensayística y una intensa labor académica en distintas universidades norteamericanas, plasmando la versatilidad de su pensamiento (de claro predominio aristotélico) en un compromiso real y práctico con la vida cotidiana, sobre todo a partir del trabajo de investigación desarrollado junto al economista indio y premio Nobel de economía Amartya Sen, y su experiencia personal en la India desde distintas asociaciones internacionales. Con él promueve la teoría del "enfoque de capacidades", como una manera nueva y más realista de comprender la "calidad de vida" , de medir y evaluar el crecimiento y desarrollo económicos (distinto al PIB *per cápita*) enfocándose en las oportunidades reales que la gente tiene dentro de un país y en la "creación de capacidades" para el pleno desarrollo personal de los individuos de cualquier cultura, raza y condición social, algo sólo factible básicamente a través de una educación atenta a todo lo humano, como derecho esencial. Estas páginas pretenden ser un ejemplo del gran valor de esta teoría como alternativa no sólo válida entre la gama de alternativas señaladas, sino también incompatible con las predominantes hoy. Advierte la autora que este enfoque se presenta entendido no desde una élite intelectual sino desde la experiencia de las mujeres indias y las preguntas por ellas suscitadas para poder mejorar la propia vida y la de sus comunidades, así como para interpelar a los gobiernos, dado que, como ella concluye, "es un problema de justicia el hecho de que las mujeres, por su desigualdad, no logren un nivel más alto de capacidad". Se hace así necesario conocer cuál debe ser el umbral mínimo que los gobiernos deben asegurar a sus ciudadanos y ciudadanas para que puedan desarrollar sus capacidades como seres humanos. Por tanto, como ella expone, este "marco de capacidades" brinda una buena base para afrontar los problemas, ofrece una mejor guía, a la hora de comparar naciones, de los enfoques ya existentes basados en la utilidad o en la riqueza, y ayuda a pensar correctamente acerca de dos temas difíciles hoy de cara al desarrollo internacional (a la que la autora dedica dos de los cuatro capítulos del libro): el estatus legal y político de la religión así como de la familia. Bien está resaltar, en relación al primer tema, la necesidad que la autora (judía conversa) sostiene de establecer un equilibrio entre el reconocimiento de la importancia de la religión en la búsqueda humana de sentido y el juicio crítico ante la religión cuando ésta amenaza áreas valiosas del funcionamiento humano. Con el rigor crítico y la agudeza expositiva que caracterizan a Nussbaum, en general es fácil percibir en esta obra el fuerte carácter humanista y liberal de esta mujer, que hace una defensa y una decidida reivindicación, desde la idea de la capacidad humana, del valor de los valores universales en un universalismo que es sensible a la pluralidad y a la diferenciación cultural. Igual actitud muestra, para sorpresa de muchos exceptivos, respecto a las humanidades y las artes, tan abandonadas en la actualidad, rememorando con acierto las teorías clásicas como instrumentos y referencias para hoy, no como un ejercicio teórico y arqueológico, sino como medio práctico y eficaz para comprender, entender y juzgar mejor nuestro presente y los problemas

que lo abordan. Para ello, como filósofa, aporta explícitamente una serie de razones que avalan la utilidad real y práctica de la filosofía. Es más, se exige la filosofía y el buen hacer filosófico para, entre otras, clarificar intuiciones, argumentarlas y llegar a una necesaria "deliberación pública", en oposición a la tristemente tradicional "lucha de poderes". No extraña que Martha C. Nussbaum, tras recoger este premio, acabe su discurso abogando por un sistema de educación bien fundamentado, ya que "el florecimiento humano requiere el florecimiento de las disciplinas de humanidades". Bienvenido sea este "jardín" para tantos desiertos actuales.

F. Prieto

RAMOS CENTENO, VICENTE, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia,* Biblioteca Nueva, Madrid 2012, 172 p. ISBN 978-84-9940-427-1.

Contraponer un pensamiento de resistencia cristiano a las corrientes actuales del pensamiento, sobre todo al nihilismo y el ateísmo, y a su vinculación con la muerte de Dios, es el objetivo de este libro. En un primer capítulo, Un pensamiento de resistencia, caracteriza al pensamiento destructivo como progresismo totalitario, destrucción de la moral, propulsor del rechazo de Dios y de Cristo, y carente de la herencia humanista. Esta cosmovisión negativa, que tiene mucho de reactiva, lleva a la propuesta del capítulo segundo, La verdad de lo real y el hombre, que defiende un realismo racional contra el positivismo y la razón instrumental. Busca potenciar la herencia humanista del cristianismo (capítulo tercero, Una adecuada concepción de la historia), calificando la modernidad de destructiva, desde sus raíces nietzscheanas, el ateísmo nihilista y la negación de la historia. De nuevo, mantiene un enjuiciamiento global, en el que no deja espacio para ningún elemento positivo y constructivo de las corrientes anatematizadas. En el capítulo cuarto, El error del *perdoneo*, rechaza la crítica de la historia que propugnan las corrientes progresistas respecto de temáticas fundamentales como el papel histórico de las iglesias, el significado de la conquista de América o el valor del pensamiento cristiano medieval. Hay que aceptar humildemente la historia, en lugar de acentuar el criticismo. El capítulo quinto, Ateísmo nihilista anticristiano y fundamentalismo islámico, abundan en el rechazo del ateísmo laicista y también del ateísmo humanista de Bloch, que busca apropiarse de la herencia cristiana y secularizarla. La resistencia de los mártires judíos y cristianos a un islamismo tan combativo como el ateísmo, en versión del autor, le lleva a la conclusión del capítulo sexto: Un pensamiento que pasa a la acción, en el que hay un sí al hombre como conclusión final. Su alternativa es la vuelta al pensamiento tradicional cristiano, en defensa de la familia y de la moral, que serían las únicas posibilidades de resistir a la repetición de Auschwitz, en la línea que plantean Adorno y Fackenheim. Una breve selección bibliográfica final muestra las fuentes del autor. Es un libro de contrastes, de blancos y negros, de la lucha entre la luz y las tinieblas, carente de autocrítica respecto de las corrientes con las que sintoniza el autor y de capacidad de discernimiento para evaluar las aportaciones positivas, para la misma religión, del ateísmo contemporáneo. La discusión entre Habermas y Ratzinger podría mostrar al autor que hay otra forma más positiva y respetuosa de la verdad y de la complejidad histórica, para abordar la situación actual.

Juan A. Estrada

RANCIÈRE, JACQUES, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética,* Herder, Barcelona 2011, 312 p. ISBN 978-84-254-2764-0.

En estas páginas se publica una serie de entrevistas realizadas a Jacques Rancière entre los años 1981 y 2007. Jacques Rancière es un filósofo francés, discípulo de Louis Althusser, con quien colaboró en hacer asequible al gran público la lectura de *El Capital,* de Karl Marx. En este volumen aparecen las cuestiones fundamentales que han animado el pensamiento de Rancière, todas ellas relacionadas con la lucha de clases y la igualdad, en formato de preguntas y respuestas, que hace la lectura especialmente ágil. Esto facilita la comprensión sin que se pierda el rigor del pensamiento, ya que surgen constantemente formulaciones directas, incluso con matices reveladores, dada la fuerza de la expresión que aparece en ellas. Los entrevistadores no son complacientes con Rancière, al que plantean dificultades que podrían poner en cuestión el pensamiento con que se expresa en el campo social. Llegan a comparar los planteamientos de Rancière con los de otros autores como Marx, Althusser, Foucault, Barthes, Bourdieu o Negri. Rancière responde siempre teniendo en cuenta el contexto de las cuestiones que se le proponen, admitiendo sin ambages las dificultades reales, así como los asuntos que todavía permanecen sin una solución clara. En el fondo se juega la cuestión nada trivial de si la conciencia de la explotación ha sido la que ha movido a los pueblos a la emancipación. Porque, desaparecida esa conciencia de explotación, ¿queda algo distinto a lo que acogerse para la nueva emancipación, si ésta fuera necesaria? La igualdad a la que se refiere Rancière no supone en ningún modo la homogeneización de los individuos, sino la igualdad de las inteligencias y la capacidad que tiene cualquiera de hablar y ocuparse de asuntos comunes. Sus interlocutores están convencidos de la importancia que tiene para nuestra sociedad el que esa igualdad común de la inteligencia aflore, para que no se dé una homogeneización indebida y empobrecedora de la sociedad. A través de su extensa obra Rancière nos invita a pensar el tiempo de la igualdad, como una urgencia de nuestro tiempo en los ámbitos de la política y la estética.

T. Parra

REDER, MICHAEL, *Globalización y filosofía,* Herder, Barcelona 2012, 234 p. ISBN 978-84-254-2784-8.

Qué es la globalización desde una perspectiva práctica y política, es lo que intenta explicar este libro desde una perspectiva filosófica. De ahí, la propuesta de multidisciplinariedad para abordar desde distintas perspectivas la nueva forma moderna de la cosmópolis. En un primer momento se estudia qué puede aportar la filosofía a la descripción de la globalización, remitiendo a problemas clásicos como la perspectiva de Marx sobre el desarrollo histórico, el papel del Estado, la red de instituciones y la interculturalidad. Le sigue un apartado en el que se analizan los problemas éticos que plantea la nueva forma de vida en común y la necesidad de contenidos normativos, que se analizan desde la ética utilitarista, comunitarista y liberal. A la ética le sigue el estudio de las distintas estrategias y formas políticas que mejor se adaptan a la nueva época que hemos iniciado, siguiendo la pauta de algunos de los filósofos actuales más relevantes (Rawls, Habermas, Rorty, M. Walzer y Derrida). En este apartado se echa de menos una mayor atención a las críticas comunitaristas a la filosofía de la globalización, en la línea de Gadamer, Taylor o el mismo Dussel, a pesar de que estudia la tensión entre universalismo y particularismo. La idea de una política mundial se estudia desde Kant, el realismo

político y la postura de Marx. El gran problema irresuelto es el de gobernar el mundo sin un gobierno mundial, lo cual es tambien especialmente relevante para el intento supraestatal que es la Unión Europea.Finalmente, se concreta la problemática en el análisis del terrorismo, la economía mundial y el papel de las religiones en el contexto actual de mundialización. Aquí es donde se hacen propuestas prácticas, como la reforma de la Organización Mundial del Comercio, la reforma de las empresas nacionales, los problemas de solidaridad de la comunicación mundial y del cambio climático, y el problema de la paz y de la guerra justa. Aboga por las religiones como actores globales en el contexto de la globalización. Un índice onomástico y una selección bibliográfica, fundamentalmente de lengua alemana, completan el ensayo. Esta escrito de forma clara y se lee con facilidad, ya que el autor divulga discusiones filosóficas con un estilo pedagógico y accesible. Es una buena introducción a la problemática actual sobre el curso de la globalización.

Juan A. Estrada

Reifenberg, P. (Hg)., *Mut zur offenen Philosophie. Ein Neubedenken der Philosophie der Tat,* Echter Verlag, Würzburg 2012, 244 p. ISBN 978-3-429-03509-9.

Un simposio con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Maurice Blondel. La validez y originalidad de su filosofía de la acción es sometida ahora a una actualización y renovación. En una primera parte, su inspiración personal, destaca el cardenal Lehmann su filosofía abierta, Peter Henrici lo presenta como una doctor de la iglesia filosófico, S. Grätzel expone su actualidad para una filosofía práctica y P. Reifenberg destaca su "ciencia de la práctica" como su postura intelectual fundamental. Esta primera parte se destacan las raíces religiosas de su análisis de la experiencia, que contrapone al positivismo y cientificismo de su época. La segunda parte, el aseguramiento desde los orígenes, estudia los análisis de Blondel sobre Leibniz (Vinculum substantiale, a cargo de H. Busche, y su presencia en los primeros escritos, en búsqueda de la sustancia primera, analizados por S. D'Agostino). La relación de Blondel con Spinoza es el trabajo que ofrece M. Kopper (Racionalismo y certeza de Dios). La tercera parte, Conexión y delimitación del pensamiento de Blondel, prosigue la reflexión sobre las relaciones de Blondel con Nietzsche (Pensar con la existencia total, de P. Henrici), el influjo de la herencia de Newman en Ollé-Laprune y Blondel (obra de P. Reifenberg) y la dinámica de movimiento continuo y movilidad también obra de P. Reifenberg.

Finalmente, se abre una cuarta parte que busca actualizar y animar a un pensamiento abierto, inspirado en Blondel. J. Leclercq analiza las relaciones de la religión y de la racionalidad en la obra de Blondel, A. von Hoof se centra en lo concreto y la totalidad, que presenta como una clave de la acción blondeliana y P. Rehm-Grätzel expone los trabajos actuales del Instituto Blondel en Mainz, con especial atención a su "itinerario filosófico". Un índice de autores completa el volumen. Hay que destacar en él los trabajos que buscan el trasfondo religioso de Blondel, mientras que la discusión acerca de sus influjos y vinculaciones filosóficas resultan eruditas pero un tanto lejanas del intento de actualizar a Blondel. La valoración y ubicación de la subjetividad en el contexto de la realidad es hoy un problema que hay que replantear a la luz de la crisis del sujeto y de la misma ontología, que exige un nuevo replanteamiento de la subjetividad, alejada del idealismo que la ha marcado durante el siglo pasado.

J.A. Estrada

RUIZ NAGORE, FÉLIX, *Sciacca, un pensador políticamente incorrecto,* Leo S. Olschki, Florencia 2011, 312 p. ISBN 978-88-222-6092-5.

Precedido de un prólogo de Pier Paolo Ottonello, se presenta en esta obra una semblanza biográfica e intelectual de Michele Federico Sciacca (1908-1985). La primera parte se consagra a la evolución del filósofo, buscando mostrar la continuidad entre los primeros años, en los que se mueve en el marco de un idealismo impregnado por la búsqueda del ser, con el espiritualismo crítico y la impregnación cristiana de su pensamiento en el periodo final. De ahí, el título de "políticamente incorrecto", en un contexto filosófico marcado por la izquiera intelectual y su rechazo de una antropología cristiana. En un segundo bloque, se estudian algunas de las temáticas fundamentales de su obra, la continuidad que establece de San Agustín a Descartes, pasando por Pascal; su humanismo contrapuesto al antihumanismo sartriano; su vinculación reformista con el pensamiento de Rosmini; y sobre todo, la impregnación cristiana de su filosofía, que le lleva a una ontología de la creación leída en clave personal, a una inspiración en el evangelio para su concepción del sujeto, en sus acotaciones al ateísmo desde su filosofía de la integralidad y en su lectura del pensamiento de Unamuno. La interioridad objetiva de la autoconciencia es el eje, claramente agustiniano, de su pensamiento que busca vincular la ontología del ser a una metafísica de la subjetividad no sólo cognitiva sino también existencial. De ahí la integralidad de ambas, ser y sujeto, que se unifican en cuanto que Dios es el destino último del hombre. El autor presenta de forma clara, diacrónica y sincrónica, su temática filosófica, y el índice de nombres que ofrece favorece la lectura selectiva de algunas puntos de su obra.

Juan A. Estrada

SARANYANA, J.-I., *La filosofía medieval,* EUNSA, Pamplona 2011, 546 p. ISBN 978-84-313-2810-8.

Esta es la tercera edición aumentada y corregida de la del 2003. De una manera pedagógica, clara y divulgativa presenta los grandes rasgos del pensamiento medieval cristiano. En las cuestiones preliminares, capítulo primero, clarifica el concepto de filosofía cristiana y establece la demarcación entre el pensamiento patrístico y el medieval. La primera parte está dedicada a la filosofía patrística, desde los orígenes de la filosofía cristiana con los padres apostólicos y los apologistas del siglo II hasta el concilio de Nica (Capítulo segundo). Luego estudia a Gregorio de Nisa, San Agustín y Dionisio Pseudo-Areopagita (capitulo tercero), para analizar, capítulo cuarto, de la transición del mundo antiguo al medieval, con Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Juan Damasceno. La segunda parte, De la Pre-Escolástica a la fundación de la Universidad de París, estudia el renacimiento carolingio, destacando la aportación de Juan Escoto Eriúgena (capítulo quinto). El capítulo seis está decidado a La dialéctica en el siglo XI, destacando lógicamente a Anselmo de Canterbury, mientras que el capítulo séptimo se dedica a las grandes escuelas urbanas: Pedro Abelardo, Escuela de Chartres, Gilberto de Poitiers y Hugo de San Víctor entre otros. La filosofía medieval, árabe y judía, se estudia en el capítulo ocho, dando preferencia al estudio del "kalam", Averroes, Avicena y Maimónides. La parte tercera, La Filosofía pleno-escolástica (1200-1308), presenta una visión general de la filosofía en la primera mitad del siglo XIII (capítulo nueve), con apartados para Alberto Magno, Buenaventura, y Tomás de Aquino en el capítulo diez (El apogeo de la filosofía escolástica). El capítulo once

estudia la formación de las escuelas filosóficas (1280-1308), en la que el estudio preferente es el de Juan Duns Scoto. La cuarta parte, La Baja Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, parte de la Nueva vía (cápitulo doce), con Guillermo de Ockham como figura principal. El platonismo, el aristotelismo y la Escuela de Salamanca son las temáticas más importantes del capítulo trece, y el catorce abre ya el espacio de la filosofía moderna, con relieve especial de los filósofos dominicos (Báñez y Juan de Santo Tomás) y jesuitas (Luis de Molina y Francisco Suárez). Un epílogo final sintetiza los rasgos fundamentales de la filosofía medieval. El volumen se completa con una amplia selección bibliográfica y un índice onomástico. La erudicción y la completud del estudio ofrece una buena visión panorámica del desarrollo del pensamiento cristiano, expuesto de forma divulgativa, clara y pedagógica.

Juan A. Estrada

SAYÉS, J. A., *Síntesis filosófica. Claves para una reforma,* Edicep, Valencia 2012, 142 p. ISBN 978-84-9925-082-3.

La crisis de la filosofía actual está marcada por el hundimiento del existencialismo, el marxismo, el estructuralismo y la analítica del lenguaje. Éste es el punto de partida del autor, que nunca fundamenta, sino que reduce a sus carencias de proporcionar una visión trascendente del hombre). A partir de ahí propone una vuelta a Santo Tomás, superando el idealismo y la fenomenología, buscando una nueva síntesis para abordar cuestiones fundamentales de ontología, ética, teísmo y antropología. Capítulos dedicados a la sustancia, el concepto, el hombre, la ética, Dios, la participaciòn y la analogía del ser, y la muerte, se completan con una breve bibliografía. Es un libro de divulgación, más descriptivo que evaluativo y que no se distingue en sus contenidos de la neoescolástica antimodernista del siglo pasado, a pesar de las pretensiones del autor de lograr una nueva síntesis.

Juan A. Estrada

SCHMIDINGER, H. - SEDMAK, C. (EDS)., *Der Mensch- ein Abbild Gottes?,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 286 p. ISBN 978-3-534-17507-9.

Definir las distintas tipologías de lo humano y responder a la pregunta) Qué es el hombre?, ha sido uno de los objetos de la antropología filosófica en la segunda mitad del siglo XX. El presente volumen culmina un proyecto de la Comunidad científica austriaca, que se ha traducido en siete volúmenes analizando al hombre desde distintas perspectivas. En esta ocasión se toma como punto de partida el concepto teológico del hombre como imagen de Dios, título de esta publicación, que tiene como subtítulo alguno de sus contenidos "criatura, corona de la creación, co-creador", temáticas estudiadas en este libro. Recoge los contenidos de un congreso teológico filosófico, del que ofrece una síntesis introductoria H. Scmidinger (Anotaciones a una definición influyente). Todas las partes del libro son introducidas, a su vez, por Cl. Sedmak. La primera parte del estudio se concentra en los "contenidos del concepto"; partiendo de "imagen o representante de Dios (Karl Josef Kuschel); la apertura al mundo y la lógica de sentido del concepto (Paul D. Janz) y sus modelos de interpretación desde la perspectiva teológica y de filosofía del derecho (K. H. Auer). La segunda parte, "Retrato, medio, rostro" analiza los aspectos

del hombre como imagen de Dios en el arte (N. Wolf); el hombre en cuanto mediación de Dios (E. Nordhofen) y la interpretación de la imagen divina en la filosofía de Levinas (R. Esterbauer).

La tercera parte se dedica a los conceptos de "Criatura, narrador y representante", analiza el pasaje de Génesis 1,25 sobre la creación del hombre (G. Fischer), la descripción del concepto en la literatura (G. Lauer) y el concepto de unción o consagración del hombre y la sacralidad del príncipe cristiano (H. Dopsch). Finalmente, la cuarta y última parte se centra en los conceptos de "Drama, Arquetipos e invulnerabilidad", que analiza la imagen humana de Dios desde la perspectiva psicológica (L. Laux y Cl. Schmitt); el concepto de encarnación en las imágenes arquetípicas (C. B. Möller); el juramento hipocrático y la invulnerabilidad del hombre (Ch. Schubert) y un resumen final con las tipologías de lo humano de H. Schmidinger). Una breve nota biográfica sobre cada uno de los autores completa el volumen. Este se distingue por la diversidad de perspectivas, que llevan a constatar la imposibilidad de una definición o sistematización de la esencia de lo humano. Lo que ofrece el volumen es una visión multidisciplinar y diversas perspectivas, topologías, sobre el hombre. Viejas definiciones como las de animal racional, político o simbólico, encuentran aquí un complemento que muestra la fecundidad de la concepción bíblica y su influjo permanente en la filosofía y en la teología. Ha sido un concepto provocativo tanto en lo que concierne a una visión antropológica de lo divino, como en el subrayado bíblico del hombre como varón y hembra, subrayando así la relacionalidad y la complementación.

El universalismo del concepto exigiría, sin embargo, una aproximación también al problema de la diversidad de códigos culturales y a una concepción comunitaria y contextualista, ya que el hombre no se define simplemente desde una topología individualista. Falta la perspectiva sociológica y la de la antropología filosófica actual. El concepto de "imago Dei" admite diversos significados y hermenéuticas, además de que ha generado formas distintas de comprender a Dios y al ser humano, como muestran las perspectivas psicológicas, históricas y filosóficas. Se puede afirmar que la pluralidad de enfoques se complementan, en cuanto que buscan responder al problema de la trascendencia tanto de Dios como del ser humano, que es una provocación para la dinámica cientificista prevaleciente hoy para hablar del hombre. De ahí, el valor de esta publicación como sintetizadora del influjo de la teología en la concepción occidental de la antropología.

Juan A. Estrada

VATTIMO, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo,* Introducción de Franca D'Agostini. Trad.: Antoni Martínez Riu, Herder. Barcelona 2012. 140 págs. ISBN: 978-84-254-3054-1.

Para este autor, nuestro tiempo es bajo muchos aspectos una sociedad específica y profundamente filosófica. Pero existe un problema fundamental en nuestros planteamientos que él pretende enunciar en modo realista: cómo comportarse todavía, después de las vicisitudes por las que ha pasado el concepto mismo de filosofía, con la indeterminación en la que ha quedado el trabajo filosófico. Nos encontramos ante unas breves páginas en las que abundan ciertas disquisiciones de su autor sobre convicciones personales, creencias e increencias sobre lo que es, no es, o ha de ser la filosofía. No sabemos todavía con certeza, dice, «qué es o qué no debe ser la filosofía, si aún tiene sentido utilizar este término, si existe todavía de alguna forma o en algún sentido lo que

este término designa». Pero aun así, a lo largo de estas páginas se irá empeñando en esclarecimientos múltiples, casi anecdóticos, que nos hace pensar a veces en disquisiciones periodísticas sin ningún empeño global. A Vattimo se le ha llamado padre del «pensamiento débil» y se le ha incluido entre los escritores del postmodernismo, cosa que nos debe preparar a una lectura abierta de este libro en la que es imprescindible seguir la historia del postkantismo, del hegelianismo y posthegelianismo o abrirse a la posibilidad de coherencia de un discurso *metateórico*, en el que puedan darse sincrónicamente multitud de teorías que aspiren a una legitimidad sin que ninguna de ellas se imponga como única y definitiva. Todo esto parece dificultar una concepción estable sobre si la filosofía es una ciencia en el concepto moderno. La necesidad que plantea de situarse en una posición a partir del kantismo y neokantismo es debido a que Vattimo parte precisamente de una cierta seguridad en que desde Kant «la ciencia se ha formalizado muy estrictamente en los términos de ciencia moderna, como un sistema de proposiciones que presuponen la posibilidad del experimento sensible». Y esto supone que la filosofía es crítica respecto de la posibilidad de la ciencia. Pero Kant ha sido interpretado a este respecto desde posiciones hegelianas que han conducido, tras muchas vicisitudes, a una premisa inevitable: hoy, dice, «creo que el pensamiento débil es la única alternativa al hegelianismo».

Tras estos planteamientos que pueden entresacarse en principio como más estrictamente filosóficos o pertenecientes a la historia de la filosofía, Vattimo se dedica a pensamientos ocasionales, todos interesantes desde luego, motivados por la preocupación general que podemos suponer subyacente a la totalidad de la obra, como indica su mismo título, pero que también pueden considerarse como los breves ensayos literarios de un filósofo.

Debo hacer especial alusión a la valiosa introducción de Franca D'Agostini, introducción tanto al pensamiento débil en general como al lugar que ocupa Vattimo en este universo, en el que vive y que critica, asume o rechaza con libertad. Para ella este filósofo posee una clara visión de la filosofía como algo distinto, tanto de las ciencias exactas o de la naturaleza como de lo que llamamos humanidades, o del arte, debido al profundo compromiso e implicación de la filosofía en todos los aspectos culturales.

E. Borrego

Vattimo G.-Dotolo, C., *Dios: la posibilidad buena,* Herder, Barcelona 2012, 126 p. ISBN 978-84-254-2849-4.

Este libro, editado e introducido por Giovanni Giorgio, presenta una larga discusión de Vattimo y Dotolo, sobre el problema de la secularización (Cristianismo e historia), sobre la búsqueda religiosa (entre experiencia vivida y pensamiento) y el problema de la verdad (el sentido y los sentidos), que vincula también a la filosofía y la teología. De forma coloquial y divulgativa, con claridad y sentido pedagógico, se abordan temas centrales del pensamiento filosófico y teológico, como la cuestión del sentido de la vida y sus múltiples expresiones; la crisis de la onto-teología y los horizontes referenciales de la filosofía y de la teología; la problematicidad de una experiencia de Dios, y el significado de la filosofía para la teología y viceversa. Ambos autores asumen prácticamente el principio de caridad que propone Vattimo y que exige un diálogo abierto y autocrítico de las posiciones que se defienden. Es una introducción que presupone, sin embargo, el conocimiento de las posturas

representadas por el pensamiento débil y la filosofía postmoderna, para captar muchas de las cuestiones que se debaten.

Juan A. Estrada

8. Historia

AZANZA LÓPEZ, J. J., *La memoria de la memoria 1212-1912. Tras las huellas artísticas del VII Centenario de las Navas de Tolosa,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 173 p. ISBN 978-84-235-3306-0.

Esta publicación está dedicada a la celebración del VII Centenario de la batalla de las Navas de Tolosa, que tuvo lugar en 1912. De ahí su título de «la memoria de la memoria». El libro constituye una crónica completa de lo que fueron aquellas celebraciones, con el objetivo (conseguido) de acercarse a la realidad histórico-artística, cultural e ideológica de la Navarra de 1912, con vistas a que el pueblo navarro se conozca algo mejor a sí mismo. En el marco del centenario se empieza por describir la organización y el programa oficial a cumplimentar. El arte es considerado como un componente indispensable, con especial dedicación a la colegiada de Roncesvalles, el cáliz de la Diputación, el monumento a Sancho el Fuerte y la valoración de la arquitectura de Yárnoz. Se convocó un certamen de pintura que debería realizarse sobre seis temas previamente designados. Se acuñó una medalla conmemorativa del Centenario. También se emitieron sellos de correos conmemorando el evento. La presencia de Alfonso XIII en Pamplona dio lugar a una exhibición de arte efímero en su honor. Hubo una gran cabalgata con retreta militar y carrozas triunfales desfilando. A todo lo anterior se sumó un certamen fotográfico-social que dejó constancia gráfica de la VI Semana Social que se celebró por aquellas fechas. Todo el eco gráfico del Centenario, a través de la prensa, ha quedado reflejado en estas páginas, desde el Diario de Navarra a la revista ilustrada La Avalancha, pasando por el cartel de las fiestas de San Fermín de 1912, los programas de mano del Centenario y los diplomas del Centenario. El apartado dedicado a las fuentes y la bibliografía hace que esta obra no se quede en la mera crónica, sino que acceda a la calidad de obra histórica, con fundamento documental y bibliográfico a disposición del lector interesado en profundizar en esta conmemoración de hace un siglo.

A. Navas

BENITO DE LUCAS, J., *Poesía y religiosidad en la Edad Media castellana,* Ediciones Rialp, Madrid 2011, 239 p. ISBN 978-84-321-3885-0.

El autor está especialmente interesado en la difusión del tema religioso en la literatura de la Edad Media. En esta publicación se contiene lo correspondiente a la literatura castellana de ese período, dejando fuera de este estudio las literaturas catalana y gallega por no hacerse demasiado extenso. Los problemas referentes a los orígenes y difusión de determinados temas y milagros se han limitado a referencias bibliográficas por simple cuestión de espacio. En nuestra literatura el primer texto literario (según indicación de Dámaso Alonso) es una oración al Todopoderoso. Por eso no es de extrañar que la Edad Media hispana ofrezca gran cantidad de ejemplos de devoción a María y a los santos. Se estudian en orden cronológico la práctica totalidad de los textos poéticos medievales en los que es posible encontrar abundantes muestras de esa devoción. Los primeros textos

que han sido estudiados son los correspondientes a la épica, empezando por el *Poema de Mio Cid*, una vez constatado que las *Jarchas* no ofrecían ninguna documentación sobre el tema. Como prólogo al estudio de los textos en sí, se aporta un capítulo dedicado a estudiar la devoción popular a Santa María, en el que se trata de exponer la difusión que alcanzó esta devoción a María en la vida misma de las gentes del Medievo y no sólo en la literatura. Se presta atención a las apariciones, así como a las actuaciones más o menos milagrosas, tanto de ella como de los santos, en especial los que han tenido más tradición de mediadores, como es el caso del apóstol Santiago. Las ediciones escogidas son las más modernas y mejor editadas, aunque no se han dejado de lado otras ediciones no tan perfectas, cuando no las hay mejores, y además dichas ediciones son utilizadas y conocidas por todos. La bibliografía que se cita al final ha sido incorporada en las notas a pie de página para mayor comodidad del lector. En el capítulo dedicado a la religiosidad española en la Edad Media se subrayan las características propias del pueblo español, tan distintas en algunos aspectos de otros pueblos europeos. Entre otras cosas, el pueblo tendía espontáneamente a ver prodigios en todos los hechos que escapaban a su comprensión. Los distintos autores examinados difieren entre sí en estilo, en intención o en época histórica en la que vivieron. Pero todos ellos saben que, al hablar de la Virgen María o de Santiago, están hablando de algo que el pueblo entendía sin dificultades y con lo que sintonizaba fervorosamente. A nosotros, con todo, este fervor popular podría parecernos algo pueril. Y es conveniente tener en cuenta esta literatura que se estudia en este volumen para comprender mejor la realidad de entonces en lo tocante al culto de la Virgen María y de los santos. El conjunto de textos que se estudian abarca desde el siglo XII al siglo XV, sin que escape a la consideración del autor ninguna de las obras relacionadas con el tema, sea anónima o de autores tan consagrados como Gonzalo de Berceo, Juan Ruiz, Pero Lope de Ayala, el Marqués de Santillana, Fernán Pérez de Guzmán, Juan Álvarez Gato, Fray Íñigo de Mendoza, Juan de Padilla Juan del Encina. En todos estos textos se observa una evolución en la forma de contemplar a Santa María inicialmente como nimbada de una orla de majestad, hasta la forma de devoción más entrañable, muy parecida ya a la que puede profesar cualquier devoto moderno. Todo el libro está salpicado de citas poéticas que van jalonando el estudio y que lo impregnan de devoción y amenidad.

A. Navas

Campos y Fernández Sevilla, F. J., *El P. Diego Padilla y el «Aviso al público»,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2011, 252 p. ISBN 978-84-86161-81-1.

Estamos ante una obra periodística del P. Padilla, en la que puede contemplarse el latido vital que dio sentido a su existencia de religioso agustino en el territorio del Virreinato de Nueva Granada. Las circunstancias del país en aquel momento quedan reflejadas en sus páginas. Se buscaba intensamente una autonomía administrativa y económica respecto a España, que acabó derivando hacia la formación de gobiernos independientes que estarán en el origen de la posterior República de Colombia, tras pasar por unos años alterados por guerras civiles. El P. Padilla muestra en estos escritos su fidelidad a la Iglesia, unida a su amor a la patria colombiana, que lo llevaba a trabajar sin descanso por la consolidación de la autonomía conquistada. Su defensa de la libertad de la persona la consideró siempre como la base sólida sobre la que cimentar el futuro estado democrático

republicano, que estaba dando los primeros pasos. Este estudio tiene como meta analizar el proyecto periodístico del P. Padilla, al cumplirse el bicentenario de su primera publicación. Su prestigio personal lo llevó a ser nombrado vocal de la primera Junta Suprema de Gobierno que redactó el Acta de Independencia. Su papel en el logro de la independencia fue reconocido en todo el país, como ha podido comprobarse en algún estudio sobre la firma de dicho Acta, dado a la luz en el primer tercio del siglo XX. Formó parte de varios departamentos de la Junta Suprema pero dimitió de su cargo por estar en desacuerdo con algunas irregularidades y con la lentitud con que se afrontaban temas acuciantes. Sin embargo el prestigio de que gozaba hizo que la Sala Consistorial de la Junta Suprema le denegara la dimisión. De los cargos políticos pasó a ser capellán de las tropas independentistas en la campaña del sur, contagiándolas con la fe firme que tenía en la victoria. Sin embargo la derrota que sufrieron frente a las tropas realistas lo hizo acabar en prisión. En el proceso que se le hizo mantuvo su convicción de que América tenía derecho a ser libre. Una vez condenado, fue deportado a España y recluido en el castillo de Santa Catalina. Fue indultado y pasó a residir en el convento de San Agustín en Sevilla, hasta que se le comunicó la ampliación del indulto, mediante la cual quedaba libre para regresar a su tierra, si lo deseaba, junto con otros dos agustinos. El poco tiempo que le quedaba de vida lo repartió entre Boyacá y Bogotá, para fallecer en esta última población. Durante ese tiempo se dedicó especialmente a la vida interior, así como a ayudar con sus consejos a los amigos de la libertad que acudían a él, como Padre de la Patria, buscando orientación. Como dice uno de sus biógrafos, «fue apóstol de la doctrina liberal, a que se hallaba atado por convicción, y de la doctrina cristiana, a que estaba unido por el amor y el espíritu». La impresión de todos los que lo conocieron es que, con su pérdida se desapareció una de las columnas más firmes de la patria, de la religión y de los claustros. El «Aviso al Público» se publicó entre los años 1810 y 1811 y se imprimía en los talleres de la Imprenta Patriótica. La publicación acabó de forma brusca por correr su financiación a cargo del P. Padilla y no contar éste con suficientes suscripciones como para mantenerla. En sus páginas, con un fuerte tinte patriótico, expone sus ideas sobre cómo construir la nueva sociedad libre, independiente y republicana. Uno de sus rasgos más típicos es su aversión al término de «madre patria», al considerar que España no se había comportado con América como una madre, sin descontar que la expresión le sonaba a una dependencia que quería desterrar del todo de los territorios americanos. Con todo lo dicho nos encontramos ante una publicación muy interesante, que aporta gran cantidad de rasgos vivos sobre cómo se vivió el proceso de la independencia de América, en este caso en el Virreinato de Nueva Granada. Y esto de la pluma de un religioso que supo unir en su vida los ideales liberales con los de su fe, sin encontrar en ello contradicción ninguna.

A. Navas

CATLOS, BRIAN A., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300,* Universitat de València, Valencia 2010, 494 p. ISBN 978-84-370-6733-9.

Brian A. Catlos nos advierte de que su libro muestra su discrepancia con «tesis muy aceptadas referidas a las relaciones entre cristianos y musulmanes en la Edad Media, y entre minorías y mayorías en general». Considera que lo que se produjo fue un caso de evolución social, en el que los musulmanes, lejos de actuar como víctimas pasivas de la colonización extranjera, tomaron

parte activa en modelar sus instituciones y experiencias como súbditos de los infieles. Se estudia de manera preferente la vida de los musulmanes en territorio cristiano durante la Reconquista, llegándose a la conclusión de que las obvias diferencias religiosas son sólo un factor más de los muchos que constituyen la trama compleja de relaciones políticas, económicas y culturales. El libro se articula en tres partes, dedicadas respectivamente a la dominación musulmana del Ebro y su desaparición, musulmanes bajo la autoridad cristiana e individuo y comunidad en el Ebro cristiano. La sociedad islámica no fue destruida por la ocupación de la región a cargo de las tropas cristianas, sino que resurgió como una sociedad mudéjar en el siglo XIII. La conquista trajo consigo un conjunto enorme de cambios, en las esferas administrativa, judicial, fiscal, económica, lingüística, social y cultural. No fue posible la destrucción o subordinación automática de la sociedad islámica a la cristiana, porque estaban fundadas en principios muy diferentes. La solidez de la civilización islámica provocó un sustrato de entendimiento con los conquistadores durante el primer siglo de dominación cristiana, que fue determinante a la hora de caracterizar el mudejarismo aragonés y catalán de los siglos siguientes. Esto hizo que en la región del Ebro no se produjo un solo episodio de alzamiento o resistencia islámica a la dominación cristiana, mientras que Valencia fue tomada después de una larga campaña de conquista, seguida de un largo período de rebelión. Parece que un factor que explicaría esta diferencia sería el equilibrio entre cristianos y musulmanes en la zona del Ebro, frente a la inferioridad manifiesta del número de cristianos en la zona de Valencia. Así los cristianos de Valencia evitaron por todo los medios los estilos arquitectónicos musulmanes, mientras que los aragoneses adoptaron los modos mudéjares de edificar, sin sentirse por ello comprometidos en su identidad. Los musulmanes aragoneses consideraban el número de cristianos muy poco superior al propio y éstos no se sentían incitados a imponerse. Más bien aceptaron las instituciones musulmanas sobre la base económica organizativa que ya tenían antes de la conquista, con lo que la convivencia se aseguró sin amenazas por ninguna de las partes. En Valencia, en cambio, la minoría cristiana respondía con deportaciones cada vez se producían rebeliones, con lo que se acabó quebrando la sociedad tributaria islámica de esa región. Los monasterios y las órdenes militares del Ebro trabajaron con sus súbditos musulmanes en un régimen muy parecido al de socios. La agricultura, los sistemas de regadío, los mercados, el arrendamiento de tierras, tanto en Aragón como en Cataluña, fomentaron los acuerdos entre las dos comunidades. Al tener en muchos casos intereses y objetivos comunes, se vieron impulsados espontáneamente al entendimiento mutuo. Un caso paralelo lo podríamos encontrar actualmente en Oriente Próximo. Los árabes que quedaron en territorio israelí tras la fundación del país aprendieron el hebreo y participaron en la sociedad y el gobierno en la medida en que la legislación y las condiciones sociales se lo permitían. Pero los árabes de los territorios palestinos ocupados, por estar excluidos hasta de la simulación de participación en los asuntos del estado, respondieron con gran impaciencia a su situación provocando las *intifadas.* El equilibrio logrado en el siglo XIII en la zona del Ebro entre cristianos y musulmanes tenía que ser precario por definición. De hecho instancias exteriores, como el propio Concilio de Vienne, extendieron por la cristiandad una preocupación mayor que la existente hasta entonces respecto a los musulmanes de los territorios cristianos. Libro interesante de verdad para conocer la historia con datos comprobados, sin dejarse llevar de suposiciones del género tópico, que tantas veces han deformado el relato histórico, al mismo

tiempo que subraya la gran cantidad de variables que pueden influir en la evolución de una sociedad concreta.

A. Navas

CHUST, M. (ED.), *Las independencias iberoamericanas en su laberinto,* Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2010, 438 p. ISBN 978-84-370-7900-4.

Este volumen, precedido de un breve prólogo de su editor, presenta un elenco de profesores y especialistas de América y Europa que analizan la independencia de las repúblicas iberoamericanas desde distintos aspectos. Todos contestan a las siguientes cuestiones: ¿Cuál es su tesis central sobre las independencias?, ¿Qué provocó la crisis de 1808? ¿Se puede hablar de revolución, de independencia o primaron las comunidades del Antiguo Régimen? ¿Cuáles son las interpretaciones más revelantes que explican las independencias? ¿Qué temas quedan aún por investigar? ¿Cuestiones que desee formular y que no hayan sido planteadas?. Este elenco de preguntas se plantea a cuarenta autores, mayoritariamente americanos, de los cuales se ofrece un breve curriculo. El trabajo se completa con una amplia bibliografía sobre las independencias. La heterogeneidad de los autores y la amplitud de las preguntas, hace que el estudio ofrezca información y una amplia perspectiva sobre los procesos de independencia, pero que carezca de profundización en las cuestiones tratadas. Como cada contribución es autónoma, tampoco puede haber debate entre los autores, aunque las interpretaciones que se ofrecen darían ocasión para muchas discusiones. Otro problema que se plantea es la dificultad de homogeneizar los procesos de independencias. Si se escoge alguna de ellas como referencia básica, se tiene el peligro de generalizar y si se tienen como referencias distintos procesos, es fácil caer en la superficialidad genérica, por el deseo de buscar los elementos comunes, ovbiando las grandes diferencias. La temática es apasionante desde el punto de vista histórico e ideológico y el volumen tiene la virtud de informar sobre pespectivas latinoamericanas poco conocidas en España.

Juan A. Estrada

CRESPO SOLANA, A. – GONZÁLEZ-RIPOLL, Mª. D., *Historia de las Antillas no hispanas,* Volumen III, CSIC - Ediciones Doce Calles, Madrid 2011, 638 p. ISBN 978-84-9744-123-0.

Después de dos volúmenes dedicados a las Antillas Hispanas (Cuba y República Dominicana), aparece este tercer volumen con una estructura diferente, debido a que las características de estas Antillas difieren mucho de las propias de la América Hispana. Los procesos de colonización y de descolonización discurrieron por caminos bastante diferentes de los que siguieron los territorios de habla hispana. Todo un mosaico de países europeos intervino en las distintas maneras de «desembarcar» en las Antillas que les tocó colonizar: Francia, Gran Bretaña, Holanda, Dinamarca, Suecia y Alemania. Las sociedades y culturas que generaron desarrollaron estructuras y pautas influenciadas en cada caso por la potencia ocupante. No obstante, estas Antillas no Hispanas tienen en común con las otras el formar parte del Caribe, con lo que podemos encontrarnos con elementos comunes en todas ellas, aunque haya tantas diferencias que las separan de las de influencia española. Entre otros

elementos comunes coincide en ellas la presencia africana, el impacto que tuvo la esclavitud en toda la zona (con profusión de símbolos, imaginarios, folklore y creencias relacionadas con esta realidad), que propició un mestizaje que llegó a configurar un sustrato común. Todavía hoy es fácil percibir tanto los elementos que unen a ambos tipos de Antillas, como aquéllos que los diferencian. La primera parte del volumen está dedicada a las Antillas Francesas y Haití. Los elementos que se estudian son los de población y sociedad, economía colonial, desarrollo político, visión del Haití contemporáneo, literatura y cultura, letras y artes, así como la identidad cultural. La segunda parte está dedicada a las islas de colonización británica. En el análisis de su realidad se tiene en cuenta su desarrollo político y económico en los siglos XV al XVIII, la lucha por la libertad en la era de la emancipación, el desarrollo económico desde el final de las guerras napoleónicas hasta principios del siglo XXI y la historia de la literatura del Caribe de expresión inglesa. En la tercera parte se agrupan las Antillas con presencia danesa, alemana y sueca, quizás con menos detalle en cuanto a la descripción de estas islas, en las que se estudia su colonización así como su camino hasta la independencia. En la cuarta, y última parte se estudian las Antillas Neerlandesas (u Holandesas, para los lectores de lengua hispana). Se empieza por la descripción de la población entre los siglos XVI al XXI, se analizan el desarrollo y las características de una sociedad multicultural, se describe su evolución política y económica, la cultura y la literatura, para terminar con la dependencia y la autonomía en el sistema de descolonización, considerado como un caso alternativo dentro de los procesos similares en las demás Antillas. El libro está enriquecido con material gráfico valioso, así como con una bibliografía muy amplia, capaz de satisfacer al lector que quiera ampliar conocimientos por encima de lo que ofrece este gran trabajo de investigación.

A. Navas

Dal Campo, L., *Viaggio del marchese Nicolò d´Este al Santo Sepolcro (1413),* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, XIV + 326 p. ISBN 978-88-222-6061-1.

Dentro de la leyenda negra que rodea la figura del Marqués Nicolás III de Este, resulta interesante su viaje a Tierra Santa, efectuado en 1413. No fue un viaje de un peregrino o de un caballero, sino algo más complejo. Se encuadra dentro de su actividad política y diplomática, en un momento especialmente intenso en ambas facetas de su vida. En realidad la estancia en Tierra Santa se redujo a cuatro días de los tres meses que empleó en el viaje. Algo menos de la mitad de ese tiempo la empleó en el viaje de Venecia a Jafa; casi la mitad del viaje la empleó en el retorno de Jafa a Venecia. En Chipre se detuvo durante ocho días, dedicado a todo menos a la piedad: palacios, jardines, fuentes, caza, banquetes, cenas, baños, intercambio de regalos, votos caballerescos sobre Dios, la Virgen María, san Jorge, el pavo asado, demostraciones de habilidad del rey y de un malabarista turco. Dentro de los cálculos normales de un viaje de este tipo en la época, el viaje de Nicolás III no fue especialmente prolongado: alrededor de 100 días en total, cuando se conocen viajes similares de hasta 264 días de duración. Caterina Brandoli se ha preocupado de ofrecernos un texto filológicamente correcto y enriquecido por un imponente aparato crítico, que nos introduce de manera eficaz en el mundo de las *peregrinationes* del tiempo. Este trabajo de Caterina Brandoli se incorpora al de todo un conjunto de expertos en este tipo de peregrinaciones, con un resultado realmente magnífico en la edición que se

presenta en este volumen. El texto está organizado en tres capítulos, coronados por varios apéndices. El primer capítulo está concebido como introducción. En él se nos dan algunas notas biográficas sobre Nicolás III de Este, se analiza la tradición de peregrinar en los siglos XIV y XV, el itinerario del viaje a Tierra Santa en 1413, la estructura y el contenido del texto y una posible fuente en la que se pudo inspirar Luchino dal Campo, que es el relato *Peregrinationes totius Terrae Sanctae*. El segundo capítulo se dedica a anotar el texto dándonos a conocer los testimonios de tradición directa, los testimonios de tradición indirecta, así como la relación entre los diversos testimonios. Termina este capítulo segundo con los criterios que se han seguido para esta edición y para la confección del aparato crítico. El capítulo tercero está dedicado al texto mismo. Los apéndices que completan el volumen son de gran interés, por cuanto nos aportan una tabla sinóptica de los testimonios que se conservan sobre el episodio de la tempestad en el mar, así como dos transcripciones de testimonios de la tradición indirecta. Se incluyen un apéndice fotográfico documental interesante y una magnífica bibliografía sobre todos los temas que se tratan a propósito de este relato de viaje. Edición ejemplar de un manuscrito del siglo XV, completado científicamente por Caterina Brandoli que, con su excelente trabajo, pone este documento a disposición de lectores y estudiosos.

A. Navas

En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la Monarquía Hispana. XXXVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 de julio de 2011, Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 478 p. ISBN 978-84-235-3310-7.

Después de la edición anterior de la Semana de Estudios Medievales de Estella, dedicada a la batalla de las Navas de Tolosa, la de este año, a sugerencia del Comité Científico de las Semanas de Estudios Medievales, se pensó que el año 2011 era especialmente apropiado para proponer un análisis sobre al menos una de las perspectivas posibles de acercamiento a la conquista y posterior incorporación de Navarra a la Monarquía Hispánica. No cabe duda de que este acontecimiento histórico pertenece al género de los sucesos controvertidos a los ojos de los historiadores. La orientación general elegida para este volumen intentaba reflejar el papel y el lugar de Navarra en la construcción hispánica. También se tuvo en cuenta el hecho de ser un tema que cabalga entre la Edad Media y la Edad Moderna, lo que le da una importancia especial por el doble enfoque que admite. Por una parte estamos ante un punto de llegada, mientras que por otro nos encontramos con un punto de partida. Interesaba también que se trataran las diversas vertientes, política, social y económica, e incluso era importante incorporar los marcos conceptuales e ideológicos, culturales e intelectuales, sobre los que se apoya el universo del final de la Edad Media y del comienzo de la Edad Moderna. Las jornadas se articularon en torno a cuatro ejes esenciales. El primero de ellos está dedicado a lo que cabe considerar de manera más específica como la construcción territorial de la Monarquía Hispánica Peninsular. Se analiza en él el entramado conceptual sobre el que se asienta la conquista del reino, tanto desde la perspectiva interna, como desde la exterior, tanto aragonesa como francesa. Todo esto tras la incorporación a la monarquía hispánica del Reino de Granada, ya que Navarra fue el último elemento incorporado a los dominios de la monarquía. El segundo eje produjo estudios dedicados a considerar el estado en sí mismo: cómo es y cómo se articula la nueva construcción que inaugura la Edad Moderna. Importaba

el análisis de la monarquía de los Reyes Católicos, así como las diversas vías posibles de vertebración del Derecho en la nueva constitución política del siglo XVI, teniendo en cuenta que Navarra se incorpora a la Corona de Castilla de manera específica. En el tercer eje se trataba de tener en cuenta algunos aspectos de ámbito internacional, como los intereses franco-ingleses, el estudio comparativo de la incorporación de Sicilia a la misma Monarquía Hispánica, las relaciones entre los papas y los reyes españoles durante el siglo XV, las actuaciones de los hombres de negocio y las redes comerciales, teniendo en cuenta los desafíos atlánticos que se dan por ese tiempo. En el cuarto eje de trabajo se tuvieron en cuenta todo el conjunto de reflexiones, aportaciones y nuevas propuestas especialmente relacionadas con los problemas políticos y socioeconómicos, que importaba encuadrar en el contexto imprescindible de la idiosincrasia y la cultura del cambio de época entre los siglos XV y XVI. Se dedicó especial atención a la percepción política y cultural de la España del siglo XVI. Tuvo también su lugar la convivencia lingüística en la Navarra a caballo de los dos siglos, entre la lengua castellana en alza y la lengua romance navarra que la acoge. Como último punto se examinó el conocido tópico del supuesto retraso cultural de la España de los siglos XV y XVI. De especial interés resulta la aproximación bibliográfica con la que se cierra este volumen sobre las actas de la semana de estudios, verdadero arsenal de referencia para cualquier persona interesada en los temas abordados durante estas jornadas de estudio en Estella.

A. Navas

Fortún Pérez de Ciriza, L. J., *Castillo de Javier. Historia y arte,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 109 p. ISBN 978-84-235-3299-5.

Preciosa presentación de un edificio tan emblemático para Navarra como el Castillo de Javier, con atención especial a su historia como tal castillo, para continuar con una semblanza de san Francisco Javier, sin duda alguna el antiguo morador del castillo de más fama en todo el mundo. La presentación pasa después a lo que es el castillo en la actualidad, para terminar con una bibliografía selecta que ayude a ampliar los conocimientos del lector más curioso. Dentro de la historia del Castillo de Javier se aborda su situación geográfica, al pie del Pirineo, entre las sierras de Leire y Peña. Se describe cómo todo empezó con un proyecto que no iba más allá de una torre, para acabar convirtiéndose en un castillo propiedad del señorío de los Aznárez de Sada, antes de que, tras su destrucción y reconstrucción posterior, pasase a manos de los señores de Javier. Tras el esplendor inicial, al inclinarse la casa de Javier hacia Francia, en lugar de hacerlo hacia España, cayeron en desgracia, tras ser incorporada Navarra a la corona de Castilla. Se sitúa así la parte biográfica dedicada a san Francisco Javier en su contexto histórico, dando las razones de por qué el santo decidió irse a París para hacer carrera en el terreno eclesiástico, ya que le estaban vedadas tanto la vía de la política como la de las armas. Esta parte de la biografía constituye el alma de la publicación ya que, si hoy tiene interés el Castillo de Javier, es fundamentalmente por estar ligado a la memoria de san Francisco Javier. El resto del volumen está dedicado a la descripción minuciosa del edificio, que ha sido restaurado con mucho acierto, para terminar con los elementos que relacionan a Javier con el mundo cristiano, especialmente a través de las peregrinaciones y las javieradas. Junto al castillo funciona un Centro de Espiritualidad, en lo que fuera colegio (colegio en el que estudió con los jesuitas el autor de este estudio), con una sala de exposiciones, así como con un centro de documentación y archivo, que

lleva el nombre de Georg Schurhammer, por ser el jesuita que escribió la biografía más completa que existe de san Francisco Javier, después de haber dedicado su vida entera a la investigación de la vida del santo. También es de señalar el Aula Francisco de Jasso, que tiene forma de nave o carabela, rematada en una proa que hace de campanario, y que permite la celebración de actos litúrgicos, religiosos y culturales. La forma arquitectónica de esta nave tiene la intención de recordar los viajes de san Francisco Javier. En las páginas 48-49 se nos ofrece un dibujo tridimensional de las estancias del castillo, que orienta muy bien sobre la situación de las distintas partes del edificio. Las ilustraciones son todas de la mejor calidad, contribuyendo a hacer del libro un auténtico regalo para la vista y un complemento muy valioso del cuidado texto que les sirve de soporte.

A. Navas

GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI, A., *La identidad de Navarra. Las razones del navarrismo (1866-1936),* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 467 p. ISBN 978-84-235-3313-8.

Este libro responde a todo un estado de opinión que se da actualmente en Navarra, como muestra el hecho de la abundante y llamativa producción bibliográfica actual sobre el tema. En concreto el punto de mira principal se centra en la conquista del reino de Navarra por el de Castilla, en el año 1512. El nacionalismo vasco radical está utilizando la imagen del castillo de Maya (Amaiur en euskera) como la del último reducto de la resistencia navarra frente a la invasión castellana, subrayando el asedio que sufrió dicha fortaleza en 1522. Con este enfoque sesgado de la historia se marcan de determinada manera incluso dos héroes vascos tan venerados como san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier. De sus personas lo que más interesa a este tipo de nacionalismo es que el primero se alineaba con Castilla mientras que el segundo se alineaba con una Navarra independiente, aunque a la sombra de Francia. Por supuesto que, quienes enfocan así la historia, miran el componente vasco como el único legítimo de la condición navarra de los habitantes de la zona. Se considera por tanto el argumento historicista como definitivo a la hora de decidirse por una u otra de las opciones políticas posibles en nuestros días. El estudio que nos llega aquí pretende salvar al lector de una historia ideologizada, en la que lo que más brilla es el anacronismo de adjudicar a los navarros de aquel tiempo la mentalidad y las inquietudes propias de nuestros contemporáneos. El profesor García-Sanz pone históricamente las cosas en su sitio, para evitar desorientaciones interesadas o viscerales. Su trabajo está basado en fuentes documentales que ha sabido encontrar, discernir y ordenar para un trabajo como el que ha realizado. El trabajo previo de archivos y fuentes de distinto género es inmenso, como puede comprobarse por la cantidad y la calidad de las notas que ilustran el relato. En estas páginas el autor rompe con estereotipos y visiones simplificadoras y maniqueas, para incidir en la complejidad y la pluralidad ideológica que nutría el navarrismo que, por cierto, es una construcción en la que participaron fuerzas políticas muy diversas, desde los liberales hasta los carlistas y republicanos, entre los años 1866-1936, sin que fuera obstáculo para ello la diversidad ideológica de dichos partidarios del navarrismo. Esto unido a una fidelidad generalizada que se profesaba, tanto hacia la patria navarra como hacia la patria española. De esta manera el navarrismo, nacido como otros movimientos semejantes de una comunidad *imaginada,* fue compatible con todo tipo de ideas, en un tiempo en que se sintió la necesidad de tener una identidad propia, aunque en realidad en

esta época interesaban más otros aspectos de la sociedad como los religiosos, los políticos o los de clase. La memoria social del antiguo reino de Navarra hizo que Navarra no siguiera el camino de las Vascongadas, a la hora de arreglar sus asuntos con el resto de España, a pesar de los requerimientos de los que fueron objeto por parte de ellas. De tal manera que el sentimiento navarrista acentuó las diferencias con el País Vasco, al que nunca ha querido sumarse la mayoría de los que profesan dicho sentimiento, ya que en su interior integran armónicamente la condición de navarro y la de español. El libro se abre con un estudio preliminar, que tiene un carácter descriptivo y de síntesis y que aporta la posibilidad de ofrecer algunas conclusiones generales, aunque revisables si apareciera nueva documentación. Un mérito evidente de este estudio consiste en mostrar las raíces, la evolución y la esencia del navarrismo, así como su diferenciación del vasquismo de las Vascongadas, a pesar de los rasgos culturales e idiomáticos comunes en algunos casos a ambas comunidades.

A. Navas

HOZ, J. DE, *Historia lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización,* CSIC, Madrid 2011, 836 p. ISBN 978-84-00-09406-8.

Con los volúmenes que componen esta obra pretende el autor cubrir la totalidad de la historia lingüística paleohispánica, siguiendo un método interdisciplinar en el que ha encontrado más complicaciones de las que habría podido pensar en un primer momento. Él es consciente de que una investigación que ha durado tanto tiempo, se resiente inevitablemente en alguno de sus logros. También acepta sin ambages que resultan discutibles las bases teóricas en las que él ha basado su investigación, sobre todo el concepto de historia lingüística como historia de los ocupantes de un territorio en su condición de hablantes de una o varias lenguas y, ocasionalmente, usuarios de una escritura. Aunque ha procurado que los términos usados puedan ser comprendidos por todo tipo de lectores, algunas veces ha recurrido a términos técnicos, al objeto de economizar tiempo a la hora de expresar un concepto concreto. Respecto a la bibliografía, reconoce que no es exhaustiva porque, según él mismo, resulta imposible conseguir toda la bibliografía que existe sobre el tema. De todas maneras, la que ha recopilado, y que resulta bastante completa, está recogida hasta el año 2007, más o menos, aunque él mismo nos asegura que ha seguido utilizando para su trabajo todo lo que cayó en sus manos después de esa fecha. La obra se articula en cinco partes: 1. El mundo ibérico; 2. Las escrituras del mundo ibérico; 3. La lengua ibérica; 4. La epigrafía ibérica anterior a la presencia romana; 5. La indoeuropeización de la Península Ibérica y el contexto europeo. Se añaden dos anejos, de los cuales el primero contiene las fuentes de inscripciones ibéricas posteriores a la publicación de MLH y el segundo las inscripciones ibéricas relacionadas con los lugares en que se han hallado. Además de la bibliografía, el volumen se completa con una colección de mapas, cuadros y figuras, de gran utilidad para la utilización del libro. Respecto a los índices, este libro resulta especialmente completo. Los tiene sobre autores y fuentes, lugares y pueblos, personas reales o ficticias, lingüístico de palabras y morfemas, materias y, por último, textos paleohispánicos. El resultado es una obra de indudable utilidad para todos los apasionados por el mundo ibérico antiguo.

T. Parra

MARTÍN LÓPEZ, E., *Fuentes para el estudio de la Guerra Civil y la posguerra en el Archivo de la Real Chancillería de Granada. Los fondos de la represión franquista. (I),* Junta de Andalucía, Granada 2009, 493 p. ISBN 978-84-8266-946-5.

El trabajo que presenta la autora constituye el resultado de la reorganización y descripción de los fondos generados en aplicación de la legislación de responsabilidades políticas y, en general, de todos los generados por órganos que tuvieron que ver con la represión paralela y posterior a la Guerra Civil española en Granada y su provincia. Se parte del análisis del recorrido institucional de una *jurisdicción especial* creada con carácter excepcional, con unos objetivos precisos y suprimida una vez éstos se estimaron alcanzados. A la hora de actuar sobre este ingente conjunto documental se han tenido en cuenta los principios establecidos por la ciencia archivística. De esta manera se han identificado fondos y series documentales que fueron reflejo fehaciente de las actuaciones de los mencionados organismos en Granada. Se ha seguido el esquema propuesto para la documentación administrativa, fundado en el estudio y análisis de las instituciones productoras (*elemento orgánico*) y de las funciones o competencias específicas que les fueron encomendadas (*elemento funcional*). Se han identificado 24 fondos y 64 series documentales. Estas series se han ubicado intelectualmente en los cuadros de clasificación propuestos para los diferentes fondos, atendiendo a la organización y funciones de las instituciones que las produjeron y/o recibieron. Varias razones han hecho necesaria una reorganización de fondos, en lugar de una mera descripción: la mayor parte de la documentación había sido tratada anteriormente y sometida a ordenaciones físicas ajenas al orden natural de acumulación en el que fue producida; también se localizaron nuevas unidades de instalación en el proceso de identificación de fondos contemporáneos, lo que hacía imposible dar una clasificación a los fondos identificados en la primera fase del tratamiento archivístico. Esta publicación es fruto de una tarea estrictamente archivística, con el método y la finalidad propuestos por dicha ciencia, con objeto de organizar los fondos estudiados y procurar también a los usuarios del Archivo de la Real Chancillería una orientación respecto al valor institucional de los documentos que se encuentran en él. Ésta es la primera parte de un trabajo que se espera completar en un segundo volumen. En ambos se sigue el mismo esquema: la parte central y fundamental se dedica a la exposición del trabajo archivístico propiamente dicho; en un segundo apartado se presentan cada uno de los estudios que componen el *Repertorio de Series Documentales,* agrupados por fondos. Se incluye además un anexo con instrumentos de descripción que resultan de dicho trabajo: a nivel de serie documental, un Inventario y un Repertorio de series; a nivel de unidad documental, un Catálogo y un Índice alfabético de personas. Estamos pues ante un trabajo concienzudo, de alta investigación, y de especial interés para los estudiosos del período turbulento de la postguerra civil española. Trabajo que, como hemos dicho, se verá completado con un segundo volumen, que se está preparando con el mismo enfoque y la misma solidez que el presente.

A. Navas

MARTINENA RUIZ, J. J., *Guía del Palacio de Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona ^{2}2011, 107 p. ISBN 978-84-235-3296-4.

Estamos ante una guía del Palacio de Navarra en la que se incluye la descripción de los salones y las principales estancias de un edificio realmente

noble. Fue construido a mediados del siglo XIX y, desde entonces, ha constituido la sede permanente de las instituciones forales de Navarra. Esta circunstancia lo convierte en un importante símbolo representativo del autogobierno de Navarra, lo que explica la calidad extraordinaria de esta publicación. En el primer capítulo se describen las distintas sedes que tuvo el gobierno de Navarra durante los siglos precedentes. Luego se pasa a la descripción de la construcción del actual palacio, que tuvo lugar desde 1841 a 1851. Es aquí donde se atiende a la decoración interior, así como a las reformas llevadas a cabo interiormente. Sigue una detallada descripción de los distintos elementos artísticos que alberga el palacio, tanto en el aspecto arquitectónico como en el decorativo, con atención específica a cada uno de los salones: Salón del Trono, Salón Isabelino, Salón de Sesiones, Salón Verde, Salón de Presidentes, Salón Comedor. Por supuesto que no se deja atrás el resto de las dependencias nobles del palacio: Despacho de la Presidencia, Capilla, Antigua Sede del Archivo de Navarra. Todo el volumen tiene una presentación gráfica exquisita en la que destacan antiguos grabados, fotografías históricas y fotografías actuales. No haría falta decir que las ilustraciones contemporáneas son de la más alta calidad. Las reproducciones antiguas le dan a la publicación un tinte de solera que ennoblece el trabajo de conjunto. El resultado es un libro exquisito, concebido desde el sano orgullo de poseer un edificio de estas características al servicio del autogobierno navarro, como apoyo a la identidad de sus gentes y con la amenidad de una presentación impecable.

T. Parra

MOYA PONS, F. (COORD), *Historia de la República Dominicana, Volumen II,* CSIC – Ediciones Doce Calles, Madrid 2010, 723 p. ISBN 978-84-00-09240-5.

Después del primer volumen dedicado las Antillas Hispanas, en concreto a Cuba, aparece este segundo volumen dedicado a la República Dominicana. El hecho insular de las Antillas dio lugar a un mundo amplio de relaciones en que se dieron intercambios continuos de personas, ideas y mercancías que fueron generando a su vez nuevas sociedades y culturas. La República Dominicana ocupa dos tercios de la isla que escogió Cristóbal Colón para establecer la primea colonia española en el Nuevo Mundo. Allí tuvieron los españoles las primeras experiencias acerca de la naturaleza de América y de sus sociedades. También conocieron aquí las primeras comunidades aborígenes, al mismo tiempo que padecían enfermedades nuevas para ellos y transmitían a dichas comunidades gérmenes europeos que resultaron devastadores para las poblaciones del archipiélago. El descuido en que España tuvo a esta isla permitió el establecimiento de colonos franceses en el tercio occidental de la isla durante el siglo XVII, mientras el territorio de dominio español vivía entre la pobreza y el contrabando. Esta parte fue anexionada a Haití desde 1822 a 1844 pero, en este último año, los dominicanos se independizaron de Haití. Desde 1861 a 1863 volvieron a incorporarse a los dominios españoles como provincia de ultramar pero en 1865, después de la Guerra de la Restauración, que duró dos años, la República Dominicana volvió a recobrar su independencia. Este tomo está dividido en seis partes. I. Población. Se estudia la población taína y su desaparición, así como la evolución de la población dominicana de 1500 a 2012; II. Economía: la estructura económica, la relación entre sociedad y economía, junto con la evolución económica de la República Dominicana, se

analizan en esta parte; III. Sociedad: estudia la sociedad entre 1492 y 1795; la sociedad dominicana en la segunda mitad del siglo XIX y las transformaciones estructurales que se produjeron entre 1900 y 2010; IV. Política: se describe la posición de Santo Domingo en el contexto internacional entre 1610 y 1795; la organización de la colonia entre 1500 y 1795; el estado, la política y el gobierno entre 1795 y 2008; la Era de Trujillo, entre los años 1930 y 1961; V. Pensamiento y cultura: con estudios sobre cultura y universidad entre 1532 y 1822; un siglo de literatura dominicana; arte y arquitectura entre 1844 y 2004; VI. La escena contemporánea: esta parte está dedicada por entero a la lucha por la democracia entre 1961 y 2004. El volumen está completado con una abundante provisión de ilustraciones y una estupenda bibliografía que acredita, como soporte lo concienzudo del trabajo realizado en este volumen.

A. Navas

ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad Clásica. El enfoque sapiencial de Plutarco,* BAC, Madrid 2012, LII+529 p. ISBN 978-84-220-1589-5.

A la hora de pensar en el gobierno de las naciones se plantea la cuestión de si habrá que resignarse a aceptar las cualidades innatas de nuestros gobernantes o, por el contrario, se podrá hacer algo para preparar gobernantes competentes, utilizando algún sistema que nos permita mejorar sus cualidades, en el caso de poseerlas en grado suficiente o, incluso suplirlas, en el caso de carencias manifiestas para el cargo. Teniendo en cuenta el aprecio que se tuvo siempre en la antigüedad por el buen gobernante, es razonable detenerse a pensar si podemos aprender algo de la antigüedad a la hora de obtener las personas más idóneas para nuestro gobierno. En este estudio se ha elegido a Plutarco porque fue un autor que siempre ha sido considerado como un maestro en la sabiduría antigua sobre la política y la ciencia del buen gobierno, ya que sus principales intereses y preocupaciones coinciden plenamente con la preocupación por este aspecto de la vida social. Como persona, además de filósofo es historiador, pedagogo moral y persona ampliamente experimentada en la vida política y en cargos de gobierno. Tuvo especial empeño en conocer a los gobernantes más relevantes de su época y se interesó por todos aquéllos a quienes no conoció, para aprender también de su experiencia. Acumula en su persona la cultura clásica de tal manera, que nos proporciona, al estudiarlo, la seguridad de conocer a través de él el mejor humanismo pre-cristiano. Expone en su obra *Vidas paralelas* la motivación que lo ha impulsado a escribirlas, que no es precisamente la de hacer historia, sino la de ofrecer unos ejemplos que instruyan y muevan de tal manera que tanto él como quienes las lean se animen a seguirlos. Plutarco ha sido un autor ampliamente estudiado desde distintos puntos de vista y sigue siendo citado en ámbitos tan diversos como el anticuario, filológico, histórico, religioso y costumbrista. Su obra tiene un interés especial desde el punto de vista de la Filosofía Política y de la Filosofía Moral. Plutarco está convencido de que las cosas hay que comenzarlas por el principio y por esto se dedica a estudiar la vida de todos los gobernantes de los que tiene noticia, incluyendo los anteriores a su época. Precisamente él ha sido el artífice de que gran número de gobernantes antiguos no hayan pasado a la posteridad como personajes irrelevantes, sino que se hayan convertido en personajes clásicos y universales, que han dejado una impronta muy fuerte en la cultura occidental. Historiadores y eruditos coinciden por lo general en que la visión que tenemos sobre hechos y personajes de la Grecia y la Roma antiguas

está influida por la visión personal de Plutarco. Por eso acercarse a él equivale a conectar con una parte considerable del patrimonio común de Occidente. Quizás por ser ya de una mentalidad bastante cercana al cristianismo, pasó a la posteridad, fue muy apreciado durante la Edad Media y tuvo una influencia amplia en autores tan dispares como Shakespeare, Montaigne, Rousseau, Quevedo, Emerson o Napoleón. Resulta especialmente atractivo por su religiosidad, su valoración de la virtud, su concepción de la autoridad como servicio y su didactismo moral. En la formación para el gobierno público Plutarco nos ofrece cincuenta ejemplos de gobernantes en sus *Vidas paralelas,* mientras nos completa estos ejemplos con la teoría en sus *Moralia.* Este estudio nace de la constatación del deterioro que está sufriendo en nuestra sociedad el servicio público de los gobernantes y del deseo de proporcionar instrumentos válidos para que este deterioro no vaya adelante. Considero que con esta publicación, en la que se recoge de forma pedagógica lo mejor de Plutarco, se consigue el objetivo de proporcionar un instrumento válido para la regeneración de la función pública. Lo que sería de desear es que las personas que nos gobiernan se aprovecharan de la sabiduría de los antiguos, transmitida tan acertadamente hasta nosotros por él.

A. Navas

Tabales Rodríguez, M. A., *El Alcázar de Sevilla. Reflexiones sobre su origen y transformación durante la Edad Media. Memoria de Investigación Arqueológica 2000-2006.* Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla 2010, 367 p. ISBN: 978-84-8266-966-3.

El Alcázar de Sevilla es un conjunto de edificios de estilos muy diferentes, islámico, mudéjar, gótico, con elementos renacentistas y barrocos, que ha sufrido después diversas reformas, especialmente en sus jardines, hasta el mismo siglo XX. Esto explica el nombre plural de *Reales Alcázares* con que también se le conoce. Pero es que, además, el sitio de los Reales Alcázares traspasa toda la historia de Sevilla, desde cuando en el siglo VIII a. C. era un promontorio ligeramente elevado junto a la que era entonces la desembocadura del Guadalquivir, en un paisaje sustancialmente diferente del actual, hasta llegar a nuestros días. Parece que fue aquí donde nació Sevilla como una colonia fenicia. Y, en efecto, debajo del Alcázar han aparecido vestigios humanos de los siglos VIII-VII antes de la era cristiana, desde el período turdetano hasta el romano, cuando el autor llama *Spal* a Sevilla. Igualmente se encuentran en sus cimientos estructuras romanas de *Hispalis*, así como de la Antigüedad tardía (*Ispalis*) hasta la época árabe (*Išbilia*). A todos estos períodos primitivos les dedica sendos capítulos el autor, sacando a luz los restos arqueológicos que aparecen en sus excavaciones: restos de edificios, cerámica del bronce final, ibérica, del período republicano, cerámica campaniense, terra sigillata de distintas procedencias, una posible basílica paleocristiana y visigoda de hacia el s. IV, una pieza de mármol dedicada a Minerva. Si pasamos a la Antigüedad tardía, a la *Ispalis* tardorromana y visigoda de los siglos IV-VIII hallaremos un baptisterio, capiteles visigodos, una lápida funeraria… Con esto pasamos a los restos arqueológicos del período Omeya (913-1031), objetos de uso doméstico, agrícola, orzas, jarros, aguamaniles, etc. Y tengamos en cuenta que las excavaciones se han tenido que hacer principalmente en los patios del Alcázar, más que en los edificios. Todos estos capítulos preliminares están contextualizados con la ciudad de Sevilla, indicando cómo era y evolucionaba en sus respectivas épocas. Pero el grueso de esta obra pertenece, como indica su

título, a la Edad Media, centrándose en el Alcázar islámico, cuya construcción empezó en el siglo XI, y en el Alcázar cristiano, después de la Reconquista. Se trata de la Memoria sobre la investigación arqueológica que se realizó entre los años 2000-2006, dirigida por el autor y realizada por un equipo de más de cuarenta especialistas: arqueólogos, numismáticos, epigrafistas, analistas, excavadores, técnicos en distintas especialidades y otros, realizada sobre un edificio militar y palatino muy complejo y aparentemente desordenado. Empieza con el Alcázar abbadí, cuyo inicio habría que retrasar de la fecha tradicional del 914 al siglo XI, para terminar con la ampliación almohade, que va de mediados del siglo XII hasta 1221. Se trata de la parte central y más extensa de esta investigación. El nuevo orden cristiano, después de la reconquista en 1248, queda escenificado con el contraste de un palacio gótico y las obras que se llevaron a cabo en el primer siglo castellano. Pero fue el rey Pedro I el que provocó un cambio espectacular con su Palacio Mudéjar, deslumbrante por su riqueza y ornamentación, sin duda el edificio mudéjar más importante de España. Al final se termina con las excavaciones y la restauración del Patio de las Doncellas en el año 2004, cerrando así un milenio de historia. Sin olvidar los jardines, que tantas transformaciones experimentaron. No podemos detenernos en los detalles de esta investigación, pero estamos ante una obra muy técnica, muy bien escrita y estructurada, que preserva para la historia las excavaciones y los descubrimientos que se llevaron a cabo en este recinto durante el primer lustro del siglo XXI. Esta espléndida exposición científica está acompañada con una ilustración gráfica sobresaliente de fotografías, dibujos, planos, alzados, que acompañan todas sus páginas. Una obra excelente en todos sus conceptos sobre un conjunto artístico extraordinario, monumento declarado Patrimonio de la Humanidad.

G. M. Verd

9. Varia

ACONCIO, J., *Trattato sulle fortificazioni,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, 212 p. ISBN 978-88-222-6068-0.

Resulta curioso comentar un tratado sobre fortificaciones, de un autor que se señaló especialmente en el campo de las controversias religiosas. En efecto su libro *Stratagemata Satanae* constituye un libro lleno de argumentos contra el fanatismo religioso de cualquier tipo. En este sentido, un autor como él, del siglo XVI, puede ser incluso de una sorprendente actualidad porque Jacopo Aconcio es un verdadero clásico de la tolerancia religiosa. Subraya en su obra la enorme cantidad de peligros que procura el fanatismo religioso, condena la violencia que suele provocar e indica los medios más adecuados para defenderse de él. Esta obra suya fue citada con respeto por Comenio, Leibniz, Bayle, Arnold, entre otros, aunque en el siglo de las luces cayó prácticamente en el olvido. También se interesó Aconcio por la cuestión metodológica en su obra *De método*, con la que intenta establecer los fundamentos verdaderos del conocimiento en las diversas ramas del saber. Su obra sobre las fortificaciones fue redactada originalmente en italiano, aunque pensaba traducirla el autor al latín, para que tuviera una mayor difusión. Considerada la Italia de entonces a la vanguardia de todos los saberes humanos, también se miraba hacia ella a la hora de diseñar fortificaciones. Curiosamente la obra se nos ha conservado en inglés y no en ninguno de los idiomas originales, probablemente al objeto de

hacerla inteligible a los expertos que tenían que pronunciarse sobre la manera de fortificar Berwick-upon-Tweed, lugar estratégico en la frontera entre Escocia e Inglaterra y lugar especialmente sensible para la defensa de Inglaterra en el caso hipotético de que se produjera una alianza entre Escocia y Francia. El manuscrito que se ha conservado tiene un tipo de encuadernación simple, pensada para ser utilizada de forma práctica en lugar de constituir una edición relevante. En este volumen se ha incorporado una traducción italiana de esta traducción inglesa del original que se nos ha conservado. Fue considerado como un experto, quizás no como un constructor propiamente dicho, pero sí como un teórico que se molestó en visitar fortificaciones italianas para verificar la solidez de sus planteamientos defensivos teóricos. No es fácil concluir si este tratado debe incluirse entre las obras del autor que corresponden a su pensamiento o más bien como una obra compuesta para ganarse la vida en las difíciles condiciones del destierro. Distingue muy bien entre fortificaciones con pretensión ofensiva y fortificaciones con pretensión defensiva. Las primeras pueden ser menos consistentes, ya que una vez logrado el objetivo para el que fueron construidas, acaban dejándose arruinar por el paso del tiempo o son desmanteladas a propósito. En cambio las segundas deberían tener una solidez a prueba de los ataques sucesivos que podrían comprometerlas y deberían ser construidas siempre a base ladrillo o de piedra. Parece como si la insistencia en defenderse del fanatismo religioso le hubiera influido también en la construcción de las fortalezas, ya que examina, desde todos los puntos de vista posibles, todos los lugares susceptibles de ser atacados por el enemigo, a fin de no ofrecer puntos débiles o susceptibles de ser tomados por sorpresa. Siempre pensando en una situación política o religiosa en la que, aunque haya paz por el momento, dicha paz no está garantizada y puede ser rota en cualquier momento por las insidias del enemigo. Jacopo Aconcio no se comporta en ningún momento como un aristócrata que rechaza simplemente el mundo y las cosas que no podemos controlar. Por el contrario, propone enfrentarse a los otros, con una actitud no dogmática, aunque esto conlleve un riesgo fácilmente suponible. Cree que nadie posee la verdad absoluta, por lo que nadie debería tender a imponer su verdad. Y para que la relación entre los que poseen verdades diferentes no se resuelva por la prepotencia de uno sobre otros, la labor defensiva permitirá garantizar la igualdad de oportunidades a la hora de comunicarse los adversarios sus diferencias respectivas de pensamiento. En cuanto a las fortalezas por construir, no cree que se puedan proponer modelos que sirvan para todos los casos. En cada situación habrá que adaptarse a las condiciones del terreno en que se va a construir la fortaleza, ya que esas condiciones exigen variantes de los principios más generales de fortificación. Busca también evitar discusiones innecesarias, invitando a distinguir entre lo que es necesario y lo que no lo es. Intenta reducir lo complejo a lo sencillo, en la medida en que lo complejo no pierda sus virtualidades. De todas maneras intentará que las diferentes situaciones o circunstancias no lo hagan perderse en la heterogeneidad desorientadora. Intentará ceñirse a lo esencial, de modo que se puedan aprovechar dichas diferencias sin el efecto disgregador que supone el no saber percibir dónde se sitúa el nudo de la cuestión. Y esta necesidad de ser concreto y claro lo lleva a utilizar un lenguaje sencillo, sin retórica ni grandilocuencia, capaz de ser entendido por la mayoría. El texto se publica en inglés e italiano, con las ilustraciones que se incluían en él y se completa el volumen con un glosario que ayude al lector con las palabras técnicas. En conjunto nos encontramos con una excelente edición de un autor

italiano del Renacimiento, interesante tanto por sus ideas religiosas, como por su aprecio hacia la tolerancia y la preocupación por el método a seguir, a fin de no desviarse en el camino del conocimiento o de la ciencia. Aspectos todos que se dejan entrever también en esta edición de su *Trattato sulle fortificazioni* como no podía ser por menos.

T. Parra

BARTOLONI, B., *Le orecchie del Vaticano,* Mauro Pagliai Editore, Firenze 2012, 252 p. ISBN 978-88-564-0178-3.

Nos llega un libro de memorias de un vaticanista desenfadado, Bruno Bartoloni, completadas hasta el pontificado de Benito XVI a través de las crónicas de su propio hijo. Bruno Bartoloni prácticamente se crió en el Vaticano, en cuyos jardines jugaba cuando era un chiquillo. Su vocación de vaticanista nato lo llevó a obtener éxitos como los siguientes: fue testigo de la corrupción que acompañó el final de la vida de Pío XII; atravesó Roma subido en el estribo del coche que llevaba a Juan XXIII; entró en el apartamento del papa Juan pocos minutos después de su fallecimiento; fue arrestado por los gendarmes al iniciarse el cónclave; fue el primero en dar a conocer el anuncio del concilio Vaticano II; viajó clandestinamente en un avión con Pablo VI; entrevistó a Juan Pablo I inmediatamente después de ser elegido; robó los esquíes de Juan Pablo II (aunque luego se los devolvió). Hijo de una hebrea alemana y de un periodista ítalo-argentino, se salvó de las redadas nazis por su pasaporte. Esta presentación debería bastar para subrayar el interés extraordinario de cuanto nos cuenta en estas memorias. Eso sí, como buen cronista, no da referencias fiables diferentes de su propio testimonio. Aun así, hay temas que vale la pena conocer. Entre ellos, la sospecha de que Mussolini hubiera hecho asesinar a Pío XI. No se aportan pruebas en ese sentido, pero tampoco se abandona del todo la posibilidad de que hubiera tenido lugar un hecho semejante. Un tema curioso, la diferente mirada de cada uno de los papas que conoció. El estilo que utiliza es pendular: en ocasiones llega a la afirmación sin ambages, mientras que en muchos casos el relato se detiene ante la mera suposición o insinuación. Eso sí, todo lo que narra se lee con interés, incluso con fruición, ya que maneja la pluma con gran soltura.

I. Jiménez

BASILIUS VON CAESAREA – RUFINUS VON AQUILEIA, *Nosce te ipsum... animam tuam... Deum,* De Gruyter, Berlin – Boston 2012, XXXIX + 170 p. ISBN 978-3-11-025849-3.

Con esta publicación se comparan y se comentan por primera vez dos versiones del mismo sermón, editadas críticamente. No son muchos los textos que han sido editados críticamente tanto en la lengua original como en la lengua a la que fueron traducidos. Una de las excepciones hace completamente accesible *la tercera Homilía de Basilio*, que conocemos también por medio de Rufino como *homilía secunda Basilii*. Tanto para la teología como para la filología es realmente decisiva la consideración que podamos tener de los traductores latinos, ya que no es lo mismo ser un traductor fiel, que un fiel intérprete que retoca de alguna manera el trabajo original. Este tipo de trabajos interdisciplinares, de teología y filología, no son numerosos hasta el momento ya que, para empezar escasean ante todo las investigaciones críticas y literarias de los textos. El comentario que se ofrece en este libro intenta solventar al menos una parte del vacío que existe sobre

esta problemática. Cualquier sermón se convierte en una ventana abierta al mundo para el que fue concebido, con lo que contiene un indudable valor sociológico. El hecho de que tales sermones fueran tomados con métodos estenográficos implica el que los transcriptores acabaran redondeando de alguna manera lo que habían tomado de manera muy esencial o esquemática. También es necesario tener en cuenta el punto de vista del traductor respecto a la persona del autor. Por ejemplo, Rufino considera a san Basilio como un especie de Cipriano (de Cartago) griego. Esto puede llevar al traductor incluso a una comparación entre ambos que acabe llevándolo a influir en el autor a través de su traducción. Otro aspecto a tener en cuenta es que a Rufino no le interesa en absoluto la teología de Basilio a propósito de la Trinidad, mientras que atrae su atención de modo particular el cuidado que tiene de los pobres. Para él es ante todo un moralista y un padre de monjes. Su valor como teólogo no le impresiona demasiado. En su traducción va a cuidar por tanto los elementos estilísticos y literarios por encima de los teológicos o filosóficos. Con todo hay que tener en cuenta que disponemos de muy pocos textos editados críticamente para seguir investigando en la comparación de las traducciones, lo que nos lleva a considerar que todo lo aportado en este libro hay que considerarlo más bien como un comienzo en el camino, a la espera de que pueda irse completando la labor, a medida que el número de textos editados críticamente crezca considerablemente. El volumen contiene una edición crítica tanto del texto griego como del latino, acompañados de una traducción al alemán, con multitud de notas aclaratorias a pie de página, de gran valor tanto para el lector normal cuanto para el especialista. Varios apéndices completan la edición, que se cierra con un registro en el que se recogen los términos latinos, seguido de otro registro que contiene los términos griegos.

I. Jiménez

BENTALL, RICHARD P., *Medicalizar la mente ¿sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?,* Herder, Barcelona 2011, 526 p. ISBN 978-94-254-2699-5.

El debate no acaba por más que los avances, tanto de la psiquiatría biológica como de la psicodinámica, sean cada vez mayores. Pero los puntos de vistas van normalmente cargado de insistencias propias y consiguientes desenfoques también, dependiendo del espacio en el que cada investigador se desenvuelve. ¿Química o psicoterapia?, ¿medicación o palabra? No podemos olvidar, por otra parte, que detrás de estos dos paradigmas enfrentados en el campo psiquiátrico y psicológico existe también un enfrentamiento no solo entre instituciones científicas, sino también de grupos económicos, intereses ideológicos, políticos, etc. A esta cuestión que no es sólo científica y epistemológica, sino también política y ética se aplica Richard P. Bentall con enorme lucidez y rigor.

El autor, reconocido psicólogo clínico, había ganado el Premio de la Sociedad Británica de Psicología al mejor libro en 2004 con su obra *Madness Explained: Pscychosis and Human Nature.* En la presente obra recoge de forma más breve y accesible temas abordados en esa obra anterior y se plantea un objetivo decidido y valiente: mostrar que la psiquiatría convencional no ha tenido suficiente rigor científico, ni tampoco éxito a la hora de ayudar a algunas de las personas que más vulnerables y que más sufren de nuestra sociedad. Para ello divide su obra en tres partes y once capítulos.

En la primera parte, significativamente titulada *Una ilusión de progreso*, el autor presenta lo que se podría considerar una 'historia alternativa' de la

psiquiatría. Para ello comienza en su primer capítulo interrogándose sobre si la psiquiatría ha tenido un impacto positivo en el bienestar de los seres humanos. Y no sin cierta osadía, responde que no. Al menos, comparada con el indudable y, a veces, sorprendente avance de otras ramas de la medicina. La psiquiatría, concluye, ha fracasado cuando otras ramas de la medicina han tenido tanto éxito. En los tres capítulos siguiente Bentall se detiene en el análisis de la ineficaz evolución de la atención psiquiátrica. Analiza la aparición de la psiquiatría como disciplina médica y lo que, más tarde, supuso la aparición de psicología clínica como innovación terapéutica (sin que el autor eluda la evidente rivalidad existente aún entre psiquiatras y psicólogos). Por último, se examina lo que el autor considera como el desgraciado triunfo de la psiquiatría biologicista: es decir, de una psiquiatría que lleva a cabo un evidente reduccionismo de las, por otra parte, evidentes bases biológicas de los problemas mentales

En la segunda parte, Richard Bentall crítica tres mitos fundamentales relativos a lo que se denomina 'enfermedad' o 'trastorno mental'. Tampoco aquí el autor se muestra remiso ni en el tono ni en la aportación de numerosas y contundentes pruebas para defender sus tesis. Comienza cuestionando el valor de los diagnósticos psiquiátricos (coincidiendo aquí de modo fundamental con su citada obra anterior), para continuar con el examen de los factores genéticos y ambientales que juegan en la psicosis. Un objetivo central de su rigurosa crítica recae sobre la media estadística de la *heredabilidad*, que se aduce con frecuencia para mostrar el origen genético de las enfermedades. Prosigue el autor con la disección de un tercer mito, el de que las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro. El análisis de síntomas concretos, como las alucinaciones, le conduce a pensar que las enfermedades mentales graves están incluidas por el entorno social más que con trastornos del cerebro genéticamente determinados.

La tercera parte, titulada, *Medicina para la locura,* se centra en la eficacia de los tratamientos psiquiátricos modernos. Para ello comienza describiendo al movimiento de gran auge actual llamado 'medicina basada en la evidencia' (MBE) o 'medicina basada en las pruebas' (MBP), del que en la introducción a la obra se lleva a cabo una lúcida crítica por el Dr. Jorge L. Tizón. Dicho movimiento ha llegado a adquirir un halo mágico al que se acude -como afirma Tizón- con 'auténticas invocaciones y jaculatorias', y en el que intervienen no pocos componentes filosóficos e ideológicos muy cuestionables y, por supuesto, importantes determinantes políticos y económicos. Se trata del nuevo triunfo de un empirismo completamente inadecuado para las ciencias sociales y psicológicas. La crítica que Bentall hace de tales planteamientos conduce inexorablemente a la conclusión de que hay que poner en duda la utilidad social de la moderna psiquiatría biologicista.

Como atinadamente afirma Jorge L. Tizón en la introducción de la obra, Richard Bentall viene a decirnos en esta tercera parte: 'es la economía, es la economía...'. En efecto, son numerosas las pruebas que aporta el autor sobre la organizada y sistemática campaña de las compañías farmacéuticas que, con desprecio de la ética, pretenden medicalizar la salud mental y psiquiatrizar al mayor número posible de personas. No deja de ser significativo a todo este respecto que la OMS informe de que los pacientes se recuperan con mayor dificultad en los países desarrollados de Occidente que en los que se encuentran en vías de desarrollo.

De hecho, las pruebas a favor de los medicamentos antipsicóticos son mucho menos concluyentes de lo que en general se supone, lo que tampoco implica, que las terapias farmacológicas puedan ser reemplazadas totalmente por tratamientos

psicológicos. Como tampoco es evidente que algunos de estos tratamientos psicológicos (por ejemplo, las terapias cognitivo-conductuales tan en auge hoy días) sean mejores que otros. Todo, pues, nos lleva a la conclusión (y este sería uno de los elementos más interesantes de la obra que comentamos) de que es la calidad de la relación terapéutica la que determina el mejor resultado. Si los servicios psiquiátricos de hoy han mejorado respecto al pasado, es porque son más amables y respetuosos con las necesidades de los pacientes y no gracias a la existencia de nuevas terapias. *La participación de los pacientes en el diseño y desarrollo de los servicios es lo que podemos hacer que tengamos más probabilidades de conseguir unas mejorías duraderas*. Así concluye el autor.

Una obra lúcida, rigurosa y asequible también para profanos, bien presentada, con una rica información bibliográfica en cada uno de sus capítulos y con unos bien elaborados índices onomástico y temático.

C. Domínguez

Casaus Cascán, Mª. E., *La voz que yo escucho,* Editorial Católica, Madrid 2011, XII+195p . ISBN 978-84-220-1555-0.

La Editorial Católica nos ofrece, fuera de colección, una segunda selección de los poemas de María Esperanza Casaus Cascán, hermana de la Consolación, licenciada en historia y en Teología Espiritual, con varias docenas de libros publicados a sus espaldas, sobre su fundadora, María Rosa Molas, la historia de su Congregación, su carisma y espiritualidad. Los poemas aquí presentados, están divididos en nueve apartados "temáticos", asequibles y livianos dado el lenguaje claro, natural, sincero y fluido de sus poemas, en armonía con un simbolismo poético que, como tal, intenta expresar lo inefable. "La voz que yo escucho" es fruto de un diálogo intimo con Dios "en el corazón del silencio" porque, tal como dice la autora, en su caminar por la vida ha descubierto que Dios habla en ese corazón a través de todo y de todos. Un diálogo de Tú a tú, desde las miradas y los latidos, desde el sufrimiento y la noche; desde la alegría y el gozo sereno. Desde la paz de ese silencio. A este diálogo nos invita la autora, a través de su propia experiencia personal de relación con Dios. Experiencia que atraviesa el recuerdo de una elección, los gritos de nostalgia, de deseos de Él; las preguntas de desconcierto ante las paradojas que marcan Su amor y nuestra compleja naturaleza y realidad, hasta llegar a hambrear nuevos amaneceres en ese transcurrir de los años, contemplando el paso de estos en Su compañía y los pasos dados, jalonados muchas veces de rebeldías, de encuentros esperados e inesperados, de acontecimientos cotidianos y especiales, de alegrías y anhelos nupciales, de rendiciones a Quien, finalmente, hace de toda "pérdida", por Su amor, "ganancia". Este recorrido íntimo tiene un cariñoso recuerdo a María, madre, modelo y guía, para acabar finalmente la obra, "en silencio junto a María Rosa Molas", fundadora de la Congregación de la autora. Como toda poesía espiritual cristiana, ésta se atreve a exponer este tiempo de "vida marital" vivido con Dios, con la ternura y la frescura de toda persona que está y se sabe enamorada, y desea vivir su vida entregada a este amor único. Experiencia ésta original sin duda para la autora, marcada por su vida religiosa y como hermana de la Consolación, pero común para toda persona que se deja conquistar en el corazón de este silencio y desea caminar con Quien es, según el carisma de la Congregación, el mayor de nuestros consuelos. Estamos pues ante una obra muy personal que la autora desea compartir con sus lectores y lectoras, afín de estimular todos los sentidos para atender, percibir y escuchar esa Voz que resuena en nuestro corazón y nos cambia la vida.

Magdalena Peña

CASTELLÓ COLOMER, JOSÉ FRANCISCO, *Introducción al Protocolo Eclesiástico. (Ayuda también para los especialistas en información religiosa),* Ceu Ediciones, Madrid 2011, 151 p. ISBN 978-84-92989-53-9.

Este libro parte de una realidad que indica que la Iglesia Católica tiene un arraigo histórico y notorio en España, al margen de consideraciones ideológicas del tipo que sean, siempre que se tenga buena voluntad a la hora de reconocer lo que es un hecho indiscutible. No hay manera de comprender la historia y la cultura de España al margen de la fe católica, guste o no guste. La Iglesia Católica ha producido un patrimonio histórico-artístico (arquitectura, pintura, escultura, literatura, etc). que muestra de manera fehaciente cómo ha sabido hacerse ella misma cultura, plasmando de modo admirable la belleza, la verdad y la bondad de Dios tal y como nos lo reveló Jesucristo. Esta Iglesia Católica, que tiene un pasado tan denso en nuestro suelo, sigue estando presente entre nosotros a través de los ciudadanos españoles, que siguen reconociéndose como católicos en su mayoría, con un porcentaje de entre ellos, que resulta muy significativo, y que intentan adecuar su vida por completo a los contenidos de la fe católica. A este fenómeno objetivo tiene que prestarle atención un profesional del protocolo, si quiere organizar adecuadamente actos civiles en los que estén presentes representantes de la jerarquía católica o en actos organizados por la propia Iglesia Católica en los que estén presentes personalidades civiles o militares. Para que todo se desarrolle correctamente es preciso, por tanto, aprovechar los conocimientos que proporciona el protocolo eclesiástico en este campo.

El libro está dividido en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a la constitución jerárquica de la Iglesia, desglosada como sigue: la suprema autoridad de la Iglesia, las iglesias particulares, los obispos, las agrupaciones de las iglesias particulares, la ordenación interna de las iglesias particulares, los institutos de vida consagrada y las prelaturas personales. En la segunda parte se trata todo lo referente a la sagrada liturgia: los sacramentos, otros actos del culto divino, lugares sagrados y tiempos sagrados. En la tercera parte se abordan los aspectos concretos del protocolo eclesiástico: tratamientos eclesiásticos, vestidos e insignias, señales de reverencia, autoridades civiles en actos eclesiales, ejemplos concretos de asistencia de autoridades civiles en actos eclesiales. El libro añade al final un glosario, como elemento especialmente útil para las personas menos expertas en estos temas. A lo largo del texto se incorporan numerosas ilustraciones, tanto fotografías como dibujos, que ayudan especialmente a la aplicación práctica del texto. Creo que no es necesario esforzarse mucho para hacer comprender la innegable utilidad de una publicación como ésta que nos ocupa, sobre todo si se tiene en cuenta la ignorancia generalizada del ciudadano medio sobre estos temas.

T. Parra

CATELA MARCOS, ISIDRO (ED.), *La Capilla de la Sucesión Apostólica en la Casa de la Conferencia Episcopal Española,* Edice, Madrid 2011, 157 p. ISBN 978-84-7141-735-0.

Con una presentación excelente se nos describe (tanto con texto como con ilustraciones de gran calidad) en este volumen la nueva capilla recientemente

remodelada en la Casa de la Conferencia Episcopal Española. Es presentada como un lugar especialmente apropiado para el nuevo culto espiritual que inaugura Jesús, tan diferente del que se practicaba en su época en el templo de Jerusalén. En ella se reúnen todos los obispos españoles, durante las asambleas plenarias de la conferencia, para concelebrar la Eucaristía. Además es utilizada como lugar propicio para la adoración eucarística y para la oración personal. Por ser el lugar de culto de la Conferencia Episcopal Española, se la ha dedicado al misterio de la Sucesión Apostólica, con la representación en imágenes de doce santos obispos españoles, sucesores con todos los demás obispos del mundo del colegio apostólico inicial de los Doce. La imaginería de la capilla se completa con una imagen de la Virgen María, con el Niño en su regazo. El texto propiamente dicho se inicia con una catequesis de Benito XVI sobre la Sucesión Apostólica, como instrumento histórico del que se sirve el Espíritu Santo para hacer presente a Jesús en su Iglesia. A continuación, en dos hojas desplegables, se nos muestra una visión de conjunto de la capilla. El artista realizador de la obra, P. Marko Iván Rupnik, expone seguidamente su programa iconográfico. Tras esta explicación sobre el sentido de la obra realizada, se proporciona una biografía sucinta de los doce obispos canonizados que están representados en los mosaicos. Como fondo mental a toda la presentación se realiza un recorrido por la historia, para poner al tanto sobre la vida y obras de los obispos más sobresalientes en toda la historia de la Iglesia Española, completada con un elenco completo de todos los obispos españoles canonizados. Sigue un breve estudio de lo que supone el misterio de la Sucesión Apostólica, para completar el volumen con la reseña de los acontecimientos más importantes vividos en torno a la capilla, tanto en su antiguo formato como en el remodelado posteriormente.

T. Parra

COLCHERO, A., *Los hijos del tiempo,* La esfera de los libros, Madrid 2012, 441p. ISBN 978-84-9970-367-1.

La autora, mexicana e hija de exiliados españoles, ofrece una novela de ciencia ficción centrada en la tercera década del siglo XXI. En ella de nuevo resurge la vieja lucha maniquea entre un consejo de vencedores prepotente que domina la tierra, y unos restos mesiánicos que sobreviven en la clandestinidad. Siguiendo el esquema clásico de este tipo de relatos, un joven de los vencedores entra en contacto con los vencidos, descubre la situaciòn de opresión en que viven y se pone al frente de ellos para luchar contra el poder opresor y devolver la esperanza a los oprimidos. "Los Hijos del tiempo" actualiza el mito griego de Cronos y la leyenda mitológica del futuro, mezclando la aventura, el amor y la descripción de un mundo futurista, que se convierte en una nueva versión de las antiutopías propias del siglo XX.

J. A. Sánchez

DARWIN, CH., *Observaciones geológicas en América del Sur,* Catarata – CSIC – UNAM – DIBAM, Madrid 2011, 457 p. ISBN 978-84-00-09417-1.

Para Charles Darwin, tan interesado como estaba por la Geología, América del Sur fue un territorio que le manifestó con verdadera elocuencia la historia geológica del planeta. Él hace alusión a lo que llama «escenas magníficas», como los volcanes activos y los efectos sobrecogedores de los terremotos. Para

él estas manifestaciones de la naturaleza eran de especial interés por su conexión con la realidad geológica del planeta. Y no dejó de observar, ya de paso, las realidades sociales que iba encontrando, con juicios especialmente duros en ocasiones. Además de sus observaciones geológicas en estas tierras, este volumen reproduce otros cuatro artículos escritos por Darwin, o sobre la base de sus cartas y presentaciones. Todos ellos están relacionados con la Geología de América. Los acompañan láminas, ilustraciones, gráficos, esquemas y mapas, que completan gráficamente los escritos originales. Esta obra de Darwin está considerada una fuente fundamental para el estudio de la Historia Natural de América. También sirve para conocer y valorar la práctica geológica de un científico como Darwin, cuyo relieve en el campo de la biología ha hecho olvidar con frecuencia que también fue un gran geólogo. Esta condición de Darwin queda de relieve adecuadamente en el estudio introductorio que acompaña al texto del conocido científico, que enmarca sus escritos con gran competencia. En realidad, una vez publicados estos estudios geológicos, el interés que demostró por la Botánica a la vuelta de América, hizo que su faceta como geólogo quedara en la penumbra. La primera parte de la geografía que atrajo su atención desde el punto de vista geológico fueron las islas de Cabo Verde. Luego estas observaciones se extendieron a toda la América del Sur. En sus libretas de apuntes están presentes todas sus observaciones geológicas, que luego fueron remitidas en algunos casos en cartas dirigidas a Londres, aun antes de regresar del viaje. El texto está dividido en ocho capítulos dedicados a distintos temas geológicos. Los nombres de estos capítulos son: I. Elevación de la costa oriental de América del Sur; II. Elevación de la costa occidental de América del Sur; III. Sobre los llanos y valles de Chile; IV. Sobre las formaciones de las Pampas; V. Sobre las formaciones terciarias antiguas de la Patagonia y de Chile; VI. Rocas plutónicas y metamórficas: clivaje y foliación; VII. Chile central. Estructura de la cordillera; VIII. Chile norte; y las Conclusiones. A lo largo del libro se puede entrever también el planteamiento ético con el que Darwin desarrollaba su trabajo, intentando responder a la confianza de quienes invirtieron en su viaje, con resultados que justificaran dicha inversión. La presente edición está realizada sobre la base de una traducción directa del inglés original y los responsables de la edición albergan la esperanza de resucitar la figura de Darwin como geólogo, dada la importancia indudable de los descubrimientos que realizó también en este campo.

T. Parra

DÍAZ RENGIFO, J. (seud. Diego García, S.I.)*, Arte poética española.* Edición, introducción y notas de Ángel Pérez Pascual, Edition Reicheberger, Kassel 2010, 567 p. ISBN 978-3-937734-90-3.

Cualquier interesado por la métrica española ha manejado o conoce la existencia del 'Rengifo', nombre con el que se conoce abreviadamente el *Arte poética española* que, bajo el nombre de Juan Díaz Rengifo, se publicó por primera vez en 1592. Aunque no fue el primer intento poético que se escribió en nuestra lengua, fue el más importante, de modo que se puede calificar de novedad (p. 22), seguido por el *Primus calamus* de Caramuel (1663-1665) y el único reeditado en el Siglo de Oro. Conoció dos ediciones en vida del autor, y constan quince ediciones hasta el siglo XVIII, casi todas aumentadas por sus sucesivos editores, sin contar las manuscritas. A ellas hay que añadir la ediciones críticas y facsimilares hechas en tiempos modernos. La obra consta

de unos breves capítulos de arte poética teórica, para pasar a la exposición de la métrica, las sílabas, el acento, los tipos de versos, la sinalefa, la sinéresisY, y terminar con los tipos de estrofa (la copla, la redondilla, el villancico, el romance, el soneto, la octava rima, etc).. Sigue una larga poesía como modelo, *Estímulos del divino amor*, que se presenta como anónima. Y se termina con una *Silva de consonantes copiosísima*, que es un utilísimo diccionario de rimas, que incluye nombres propios, y que no solo fue la salvación para los versificadores de aquellos siglos sino también un trabajo de gran valor lexicográfico, que mereció ser tenido en cuenta como fuente en el *Diccionario de Autoridades* (1726), el primer diccionario de la Real Academia Española. A pesar de su gran popularidad, la obra de Rengifo ha recibido diversas críticas, sobre todo por sus modelos de 'poesía de ingenio' de inclinación manierista, sección que fue aumentada por sus reeditores con toda clase de rarezas poéticas, que tan buena acogida tendrían en el *Primus calamus* de Caramuel. Es verdad que estos juegos poéticos, muy aumentados por sus reeditores, tuvieron poca incidencia en la producción lírica española, pero creo que es positivo que hayan sido recopilados. Los tratados modernos de métrica española naturalmente han superado, corregido y afinado la obra que empezó Rengifo, pero esta primera sistematización ha sido el primer impulso de los desarrollos posteriores, tanto en la parte métrica como en los diccionarios de la rima. También hay que advertir que Rengifo se aprovecha de los modelos italianos (Petrarca) y de los estudios métricos de la poesía italiana, especialmente del tratado de Antonio da Tempo (1332), porque el hecho de que los italianos se adelantaran a los españoles, es más a los europeos, y el que todos tomaran el soneto de los italianos, por poner un ejemplo, no supone ningún demérito. Toda ciencia, también la métrica, se basa y progresa sobre sus antecesores. Y las exposiciones de Rengifo sobre la sinalefa y la sinéresis, por ejemplo, fueron unos primeros pasos en los difíciles estudios sobre la prosodia de nuestra lengua.

Vengamos a la edición que ha realizado Ángel Pérez Pascual. Se trata de un autor que durante unos veinte años se ha dedicado, con su tesis doctoral y una docena de monografías, al 'Rengifo' y que ahora ha decantado todo su gran saber en esta obra unitaria. Empieza con una larga introducción de más de cien páginas, en la que sigue la obra de Rengifo, estudiando todos sus puntos y confrontándolos con sus contemporáneos y predecesores, italianos, españoles, latinos y griegos. A continuación edita el *Arte poética española*, teniendo en cuenta las dos ediciones que salieron en tiempo de su autor. Lo más fácil hubiera sido una edición facsímil de esta parte, pero ello hubiera impedido enriquecerla con las extensísimas notas que aclaran el texto y que con frecuencia ocupan más de la mitad de la página, incluso tres (p. 288-290). Contiene una bibliografía de y sobre la obra de Rengifo (p. 109-124), a la que se podría haber añadido la edición de 2007 de la Editorial Maxtor de Valladolid. Pero unas de sus contribuciones más importantes son las que se refieren a la autoría del *Arte poética española* y de los *Estímulos del divino amor*. El gran bibliógrafo jesuita Juan Eugenio de Uriarte, basado en una nota manuscrita en uno de los ejemplares de los *Estímulos*, y a la afinidad con otras poesías suyas, los atribuye al 'docto' Lucas Carrillo, predicador y profesor de Filosofía y Teología en la Compañía de Jesús. Pérez Pascual dice que no le consta que el 'docto' Lucas Carrillo fuera doctor (p. 94), pero 'docto' no es equivalente de 'doctor', aunque se le puede suponer el grado a un profesor de filosofía y teología. Lo que no quita la verosimilitud de su propuesta (p. 94-96): el capellán real Francisco Pérez Carrillo, del que consta en un manuscrito

una poesía muy parecida a la del *Estímulo*, aunque en décimas, en lugar de redondillas y con numerosas variantes. De este sí dice que se sabe que fue 'doctor', aunque pienso que ello no es nada significativo, pero era joven cuando se editó el *Arte poética*, por lo que no se puede descartar que Pérez Carrillo arreglara el *Estímulo* precedente, como admite el mismo Pérez Pascual (p. 96).

La otra *vexata quaestio* es la del verdadero autor del *Arte poética española*. Basta con leer el prólogo para deducir que su autor no fue el Juan Díaz Rengifo que aparece en la portada, sino 'un padre de la Compañía de Jesús, maestro y deudo mío, que profesó veinte años letras humanas, siendo Prefecto y lector de mayores en uno de los más principales y numerosos estudios que tiene su orden'. Ya las obras bibliográficas de los jesuitas Philippe Alegambe (1643), Sotuellus (Nathaniel Southwell) (1676), Carlos Sommervogel (1892) y José Eugenio de Uriarte principalmente, apuntan a que Juan Díaz Rengifo era sobrino del jesuita abulense Diego García Rengifo (1553-1615), el verdadero autor del tratado. De modo que el primero en señalarle fue Alegambe y no Baltasar Gracián en 1648, como se dice en esta obra (p. 2). Pérez Pascual confirma la autoría del jesuita por 'el contrato de impresión que firmó el P. Diego García, S.I. con el impresor' (p. 1; p. 144, nota 41). En esta obra, así como en artículos anteriores, defiende el editor que el verdadero nombre del autor de la obra era simplemente Diego García, sin Rengifo, puesto que no se ha encontrado este segundo apellido en ninguno de sus escritos ni en los catálogos de la Compañía de Jesús. Sin embargo, que una persona firme o aparezca con un solo apellido es muy corriente, también hoy en día, los catálogos de la Compañía solían prescindir del segundo apellido, el apellido Rengifo era muy numeroso en su Ávila natal, y los apellidos en aquella época no tenían la fijeza que ahora. El conocido poeta sevillano Baltasar del Alcázar (1530-1606), hijo de don Luis del Alcázar y de doña Leonor de León, usaba a veces el apellido materno, como en su 'Epístola de Baltasar *de León* a Cetina'. Es cierto que el autor del *Arte poética* contrasta con otros coetáneos suyos que usaban el doble apellido (p. 2). Pero si en el prólogo se dice que era 'deudo' de Juan Díaz Rengifo, el jesuita sería de la familia de los Rengifo. El mismo Pérez Pascual cree probable algún parentesco entre el P. Diego García con la familia de don Diego Rengifo, que financió en Ávila el colegio de la Compañía en el que estudió el joven Diego García (p. 4). Además entonces los apellidos no se tomaban estrictamente de los padres (norma fijada en el siglo XIX), pues los hermanos de San Ignacio López de Loyola tomaban como patronímico un nombre cualquiera de sus antepasados, de modo que los apellidos de los hermanos del santo de Loyola diferían entre sí. Además por razones personales el P. Diego García pudo prescindir del apellido familiar, que sí sería conocido por sus compañeros de Orden, como Alegambe, que no era español sino belga, y Baltasar Gracián, los cuales se pueden citar como documentos. Con esto no pretendo dar por zanjada la cuestión del segundo apellido de nuestro tratadista, sino aceptar la verosimilitud de que se llamara García Rengifo (o que fuera un García de la familia de Rengifo), a lo que se puede añadir, dada la verosimilitud, la conveniencia de usar los dos apellidos en el *Arte Poética*, puesto que se la conoce por 'el Rengifo', lo que deja de lado la cuestión de si se refiere al tío o al sobrino. De hecho nuestro editor, en el texto y en las notas, se refiere al autor habitualmente como Rengifo, y en una ocasión dice 'el jesuita Juan Díaz Rengifo' (p. 78), haciendo hijo de San Ignacio al sobrino del preceptista. Advierto que por segundo apellido no me refiero al de la madre, que se llamaba Sabina López (p. 3) pues entonces los apellido no se formaban como ahora: la madre de Miguel de Cervantes Saavedra se llamaba

Leonor de Cortinas. Lo mismo se diga de Quevedo. Los autores tomaban libremente cualquier nombre de familia.

Por otra parte, afirma Pérez Pascual que era habitual que los jesuitas utilizaran en sus libros el nombre de algún familiar suyo para evitar cualquier conflicto con los censores religiosos (p. 2) o problemas inquisitoriales (p. 145, nota 41). Es cierto que Baltasar Gracián publicó sus obras bajo el nombre de su hermano Lorenzo Gracián por problemas con sus superiores, pero dudo que los jesuitas usaran el nombre de un familiar por problemas con la Inquisición, lo que iría contra la ortodoxia, pues entonces traspasaban el problema al familiar. El Cardenal Juan de Lugo usó el seudónimo de Juan de Acosta en su traducción de la vida de San Luis Gonzaga escrita por el P. Cepari (ATG, 67, 2004, p. 227-229), posiblemente para no equiparar este trabajillo con sus grandes tratados teológicos y morales.)Sería esta la razón de García Rengifo, por considerar su obra un simple manual escolar? Pero no casa con su paladino prólogo. Y desde luego su obra no tenía problemas doctrinales con la Inquisición. En realidad se nos escapa la razón por la que el P. García Rengifo usó otro nombre para editar su obra.

Que estas pequeñas y dudosas puntualizaciones no oscurezcan el mérito extraordinario de esta edición, excepcional por las investigaciones archivísticas que ha realizado el autor, por su extraordinaria erudición, por la riqueza de sus comentarios y notas, y por las dos décadas que le ha dedicado, como indican sus estudios preparatorios, con el fin de proporcionar una edición valiosísima del primer tratado importante de métrica que ha dado nuestra lengua.

G. M. Verd

D'ORS, EUGENIO, *Historias lúcidas,* Fundación Banco Santander, Madrid 2011, LI+397 p. ISBN 978-84-92543-28-1.

Eugenio D'Ors es una autor al que siempre se le ha atribuido una buena dosis de hermetismo, oscuridad u opacidad. Xavier Pla en su introducción alude a lo paradójico que puede resultar el adjetivar como «lúcidas» una serie de relatos de Eugenio D'Ors, con la fama de denso y difícil de asimilar que tiene en sus escritos. Xavier Pla le ha atribuído personalmente este epíteto de «lúcidas» a una serie de narraciones del autor, a las que él nunca denominó así, y que no se cuentan entre las narraciones más conocidas o debatidas. Las narraciones seleccionadas son: *Sijé o el secreto de unas vacaciones;* dentro de de *Jardín botánico* se incluyen otras tres, *Oceanografía del tedio, Magín o la previsión y la novedad, El sueño es vida;* quedan otras dos que son *Historias de las esparragueras,* y *Aldeamediana.* El introductor y presentador de estas historias considera que no ha habido en el pasado un reconocimiento de las cualidades narrativas de Eugenio D'Ors. Pero la cosa no queda ahí, ya que parece que tuvo en cuenta, a la hora de componer sus narraciones, las aportaciones de Bergson, Freud, Ortega y Gasset, Proust y Thomas Mann. El propio D'Ors, consciente de lo que suponía la vanguardia narrativa de su época, llama a sus composiciones con títulos tan diferentes como *novela, relato, cuento filosófico, fábula, fantasía, historia verídica, novela experimental, novela ejemplar, diario moral, breviario,* por citar solamente unas cuantas. D'Ors no muestra un gran aprecio del género novelístico. Entre otras cosas porque dice que lo que le interesa al lector es el argumento, así como los personajes del relato, olvidándose consiguientemente del autor. Él no se conduce, por tanto, como un novelista convencional. En él los relatos están siempre al servicio de su

pensamiento. D'Ors escribe teniendo más en cuenta la racionalidad que el misticismo. Se le puede considerar como un novelista anti-ruso en el sentido de que las novelas rusas de su tiempo parecen rendir culto a la inconsciencia, envolviendo a los personajes en un halo de oscuridad. Él pretende defender la lucidez, como reacción contra tanta oscuridad. Prefiere lo inteligente a lo instintivo, lo científico a lo animal, el dibujo a la música, el arte a la poesía, la ironía a la profecía. Por eso todos los personajes de sus narraciones serán todo lo inteligentes que sea posible que sean, renunciando a presentar ninguno de ellos como un monstruo o un idiota. D'Ors no fomenta explícitamente su faceta de creador. Prefiere extender, a través de la novela, las ideas que brotan de su interior en sus artículos, estudios o ensayos. En sus obras se ve que tiene prioridad el juicio sobre el placer, con un mundo narrativo tan esquemático que se parece en gran manera a lo que podríamos considerar como una pintura de ideas. D'Ors nunca estuvo completamente de acuerdo con la vanguardia de su tiempo, pero tampoco fue un novelista tradicional. Se mantuvo entre la vanguardia más avanzada y la retaguardia más retrógrada, poniendo todos sus textos al servicio de sus ideas, movidas por la inteligencia y la razón. Con la introducción de Xavier Pla podemos sumergirnos en la lectura de los textos de Eugenio D'Ors sin sentirnos desconcertados por su peculiar manera de enfocar sus narraciones.

T. Parra

ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. – HARDT, M. – NEUMANN, B. – OELDEMANN, J. (hsg), *Personenlexikon Ökumene,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010, 248 p. ISBN 978-3-451-30600-6.

El movimiento ecuménico acaba de cumplir un siglo de existencia, a partir de la primera conferencia que tuvo lugar en Edimburgo. Este movimiento ha constituido uno de los fenómenos más relevantes del siglo XX y ha contribuido a cambiar profundamente el aspecto del Cristianismo. Después de haberse publicado con anterioridad un Lexikon de las Confesiones Cristianas, quedaba pendiente la publicación de otro Lexikon que presentara a los protagonistas de este movimiento, incluyendo tanto su biografía como su bibliografía. Se imponía de todas formas el hacer una selección y para ello el criterio principal seguido ha sido la contribución que el teólogo (o la teóloga) seleccionado hayan aportado al desarrollo del pensamiento ecuménico. En esta selección se ha procurado no quedarse circunscrito a centroeuropa, o incluso Alemania. Porque Alemania, por ejemplo, tuvo que superar su división política y social. Pero es que en el mundo anglosajón la Iglesia Anglicana ha tenido siempre un gran protagonismo ecuménico como representante del mundo protestante. No se dejan de lado tampoco a teólogos originarios de Francia, Suecia, Estados Unidos o los teólogos ortodoxos rusos en el exilio, de gran peso en el diálogo ecuménico. También se tiene en cuenta, como elemento verdaderamente importante, la pertenencia de cada personalidad a una determinada confesión religiosa. En este sentido están presentes bastantes teólogos católicos del tiempo anterior al Concilio Vaticano II. De especial interés son los documentos relativos a los contactos entre los protestantes y los católicos en Alemania durante el Tercer Reich. Un aspecto que se tiene en cuenta es la no pertenencia plena de la Iglesia Católica al Consejo Ecuménico de las Iglesias, en donde figura solamente como miembro observador. Los grandes teólogos de las grandes confesiones cristianas han tenido cabida en este catálogo. Respecto

a las iglesias que podrían ser consideradas como «menores» la selección ha tenido que ser mayor. Forman parte de la historia clásica del ecumenismo, entre otros, los metodistas y las iglesias pentecostales. Se han tenido especialmente presentes las tres direcciones iniciales que tuvo (y tiene) el ecumenismo: el trabajo común en las misiones, el impulso cristiano en pro de la paz y la puesta en funcionamiento de organizaciones interconfesionales. Las posiciones teológicas han sido consideradas también de gran interés, por cuanto influyen grandemente en el diálogo interconfesional ecuménico. De entre las disciplinas teológicas destacan especialmente la Teología Sistemática y la Historia de la Iglesia. Se han incluido también los datos referentes al diálogo ecuménico católico tras el Concilio Vaticano II, en particular el diálogo con las iglesias luteranas sobre la justificación del hombre ante Dios. La mayor parte de las personalidades reseñadas son eclesiásticos, pero también encontramos en estas páginas a no pocos laicos, que actuaron no sólo como creyentes aislados sino incluso como representantes de sus respectivas iglesias. Se constata también la presencia de algunos teólogos del siglo XIX que se significaron en su interés por el ecumenismo. También han sido incorporados especialistas que han tenido relación estrecha con teólogos interesados en el ecumenismo: científicos, personas especialmente relevantes, colegas o compañeros de trabajo. En este sentido ha habido colaboradores que han llegado a escribir algunos de los artículos incorporados en el Lexikon. Con todo lo dicho la utilidad de este libro como instrumento de consulta no necesita de mayor ponderación.

I. Jiménez

FERNÁNDEZ OYAREGUI, P., *Javier Ciga. Pintor de esencias y verdades,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 508 p. ISBN 978-84-235-3304-6.

Este volumen está dedicado a un pintor navarro, de ideas nacionalistas vascas, considerado como uno de los mejores artistas navarros de todos los tiempos. Aun teniendo en cuenta que en Navarra la actividad pictórica a partir del siglo XVI es bastante irrelevante, Javier Ciga cuenta con una serie de virtudes y cualidades que hacen especialmente interesante la biografía ilustrada que se le dedica. Javier Ciga vivió en una época en que las academias fijaban las normas por las que debería regirse el arte pictórico. Así comenzó con la perfección realista que tanto se valoraba todavía a principios del siglo XX, para continuar con un estilo que podríamos denominar como realismo metafísico, en búsqueda de las honduras del paisaje navarro, así como del alma de sus habitantes y de la cultura vasca. Su formación artística comienza en Madrid y acaba completándose en París, en donde también se fueron forjando su compromiso político con vistas a la posterior participación política en la que intervino en las filas del Partido Nacionalista Vasco. Su amor a Navarra y a Vasconia está presente en toda su obra. Fue un pintor auténtico, que buscaba representar lo que formaba parte de su ser y de su existencia, sin concesiones artísticas a las modas del momento. Fue un pintor muy desprendido de su obra. Gran parte de sus lienzos los fue regalando, sobre todo a medida que cambiaba de domicilio en una ciudad distinta a la anterior. En su obra brilla con luz propia la naturaleza de Baztán, dentro de la cual se esfuerza por integrar a los personajes de la época. Es un pintor postromántico y realista. La primera de las facetas le viene del amor a su tierra y a las gentes que inspiraron su obra. La segunda le viene de su ansia de perfección formal, heredada de su admiración por los maestros del Barroco español, en particular Velázquez. Estamos por

tanto ante la obra de un pintor etnográfico, y es conveniente tener en cuenta que la pintura etnográfica no goza en la actualidad de especial reputación. En todo el realismo que salta a la vista en su obra, se esconde un ansia de trascendencia, de llegar a la hondura del alma de las gentes y del paisaje que retrata. Intenta por tanto presentar la realidad a través de la pintura, que se convierte así en un mero soporte formal de una intencionalidad interior que lo lleva a exaltar todo lo mejor de su tradición navarra y vasca. En cuanto a la figura humana, se sintió más cercano a los impresionistas y postimpresionistas que más la plasmaron en sus cuadros, como Renoir y Degas. Se sintió muy unido especialmente a este último, por su pasión por el dibujo y la figura humana, así como los grandes principios clásicos: la línea entendida como dibujo, la perspectiva, el volumen, la expresión y el movimiento (este último aspecto no lo sedujo especialmente). Intentó siempre la pureza formal, en busca de la perfección. El volumen, todo él, es una maravilla gráfica que completa todo lo que hemos dicho anteriormente y que nos ayuda a comprender mejor la personalidad de Javier Ciga, sus ideales, sus convicciones y sus amores. No cabe duda de que el pintor constituye un punto serio de referencia, no solamente para la pintura navarra sino para el ámbito de la pintura española del siglo XX.

A. Navas

García Cortés, C., *Bartolomé Rajoy y Losada 1690-1772. Un arzobispo edificador y filántropo en la Galicia Ilustrada,* Espino Albar, Coruña 2011, 250 p. ISBN 978-84-938761-0-4.

Interesante obra histórico-literaria del sacerdote y profesor del Instituto Teológico Compostelano Carlos García Cortés, el cual, siguiendo su vocación de historiador y su ya larga trayectoria en la publicación de escritos con esta temática (destacando la de aquellos personajes e instituciones de la Galicia moderna), nos presenta ahora la original y valiosa biografía del que fue durante casi veinte años Arzobispo de Santiago de Compostela Bartolomé Rajoy y Losada, en la Galicia ilustrada del S.XVIII. Conocido y reconocido ampliamente por su labor de constructor y restaurador de la que hacen gala hoy los múltiples edificios y obras monumentales y sociales que llevan su sello en dicha ciudad, así como en su localidad de origen, Pontedeume, este gran hombre carecía sin embargo hasta ahora de una biografía completa que atendiera no sólo a lo puramente histórico en el sentido de suscribir una historia lineal y cronológica, tal como marcan las metodologías históricas habituales, sino a una historia integrada en el entorno humano, social, ideológico-institucional y cultural del personaje, acudiendo incluso a estudios diacrónicos de movimientos, situaciones y temas para superar los límites temporales presentados así como las lagunas y oscuridades existentes en obras anteriores. Este es por tanto, el objetivo de Carlos García expuesto ya en la introducción de la obra: mostrar quien fue Rajoy y Losada más allá de la obra benéfica, social y eclesial llevada a cabo por él, ahondando para ello en las raíces de su personalidad y en las razones auténticas de su vivir y su actuar, vigentes aún hoy, conformando de esta forma una "memoria viva" con su testimonio vital. Destaca por tanto de él, como especie de humus de su hacer, su talla moral, su gran humanidad y su humanismo cristiano como criterios directores en sus decisiones y gestiones. Para sostener esta novedosa opción metodológica en el presente estudio, Carlos Cortés acude a diversas fuentes como escritos biográficos, una selección de obras históricas de ámbito gallego, y escritos monográficos y originales de Rajoy, generalmente

de carácter pastoral o personal, inéditos muchos de ellos. La obra finalmente resulta una afinada y certera aproximación al objetivo de historiar la trayectoria vital (interior y exterior) de Bartolomé Rajoy y Losada. Más que obra histórica pues, es una monografía que adapta, como aclara el autor en su introducción, el modelo biográfico en torno a dicho personaje. Pretende de esta manera ofrecerse no como obra especializada sino abierta al público en general aportando un nivel alto de información respecto a aquel. La obra se estructura en diez capítulos con una secuencia básicamente cronológica, salvo dos capítulos temáticos (estudio de 66 escritos originales suyos y recorrido de obras realizadas en el campo eclesial y social). Se inician con una aproximación al contexto familiar y social de Rajoy, seguido de un capítulo dedicado a la formación recibida (estudios primarios y humanísticos, estudio de las Artes y formación jurídica), hasta pasar por el íntimo aspecto de su vocación sacerdotal mientras realizaba dichos estudios y ejercía después la carrera jurídica. Se suceden después el inicio de la carrera eclesiástica y las responsabilidades diocesanas derivadas (canónigo doctoral, etc)., su posterior traslado a Madrid para un breve periodo de actividad en la Corte (como comisario de Cruzada), regresando a Santiago para asumir el episcopado al frente de la sede compostelana. Tras los dos capítulos temáticos ya señalados, se acaba con un último capítulo que relata los acontecimientos y testimonios relativos a su muerte y entierro. La obra finalmente se cierra con tres aspectos que el autor destaca: un apéndice de 12 documentos casi todos inéditos, la relación de fuentes usadas y citadas en el cuerpo de la obra, y cuatro índices finales bastante útiles para localizar rápidamente referencias (índice onomástico personal, de documentos reproducidos, de siglas y abreviaturas utilizadas en el texto, y un detallado índice general de todo el contenido). Se incorpora también una galería de ilustraciones y fotos de obras, donaciones, monumentos, etc., de dicho personaje, retratos suyos al óleo, y expresiones de su actuación como arzobispo, como la portada de la edición del catecismo del jesuita P. Nieremberg, patrocinada por Rajoy en 1767, a pesar del decreto de Carlos III de expulsión de los jesuitas ese mismo año. Magnífico pues el esfuerzo del autor por darnos a conocer la honda semblanza y obra de un hombre que supo hacer del ejercicio del poder que le vino, un ejercicio de servicio humano y cristiano.

F. Prieto

GLICK, THOMAS F., *Darwin en España,* Universitat de València, Valencia 2010, 169 p. ISBN 978-84-370-7818-2.

Thomas Glick es doctor honoris causa por la Universidad de Valencia. Sus estudios iniciales fueron medievales, sobre la historia y la sociedad de Al Andalus, centrado de modo especial en la actividad científica y técnica. A partir de 1969 se pone de relieve el cambio de orientación de sus investigaciones por la presentación de un estudio sobre el impacto del darwinismo en España. Todo ello iba unido a la investigación histórica de la actividad científica en la España moderna y contemporánea. A Glick le interesa particularmente el impacto del darwinismo en España en el sentido de que puede ser un buen tema para valorar el modo en que la ciencia contemporánea se ha integrado en la sociedad española. Le interesa analizar la recepción y la difusión en ella de aspectos como la teoría de la relatividad, el darwinismo o el psicoanálisis. En el fondo su intención es utilizar paradigmas científicos físicos, biológicos o humanos para desvelar los complejos procesos sociales por los que pasa la recepción de la ciencia en España, con el convencimiento de que también la participación

española en la actividad de la comunidad científica internacional contribuye a desvelar lo que él considera una polarización ideológica de la sociedad española ante los puntos clave del pensamiento científico moderno. El primer capítulo está dedicado a la recepción del darwinismo en España, que pasa por tres etapas: polarización, normalización y popularización del darwinismo en España. El segundo capítulo analiza el homenaje valenciano a Darwin en 1909, que refleja la normalización, e incluso la popularización del darwinismo, pero que pone de relieve al mismo tiempo la polarización política sobre Darwin y sus teorías, debida a la influencia de la Iglesia en las esferas de gobierno, con un antidarwinismo tan cerrado que un buen número de científicos, que normalmente habrían sido apolíticos, se hicieron anticlericales, agnósticos o librepensadores. El tercer capítulo está dedicado al Juicio de Dayton ante la opinión pública española, como ejemplo representativo del antievolucionismo de inspiración protestante. El cuarto capítulo está dedicado a Darwin desde el punto de vista de la filología española. El quinto capítulo está dedicado a dos amigos paleontólogos, Miquel Crusafont y George Gaylord Simpson, analizando sus inteferencias biográficas y sus confluencias históricas. Se termina el texto propiamente dicho con unas consideraciones sobre Thomas F. Glick, como referencia para la historia del evolucionismo en España, a cargo de Jesús I. Catalá Gorgues. El volumen se completa con cuatro apéndices, que contienen algunas cartas, así como algunos títulos de libros en dos bibliotecas interesantes para el tema del volumen.

T. Parra

GOCHICOA, P. (COORD.), *En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?,* Universidad Iberoamericana, México 2012, 373 p. ISBN 978-607-417-182-2.

En los Institutos para la Capacitación en el Trabajo, en México, se han tomado una serie de nuevas iniciativas, nuevos caminos y nuevas estrategias, que son objeto del contenido de este libro, en el que se pretende hacer visibles «las nuevas incursiones, las nuevas estrategias utilizadas, los senderos que se van abriendo en este ámbito de la educación». Interesan, por tanto, sobre todo las nuevas formas de capacitación para el trabajo, con vistas a renovar y enriquecer este tipo de iniciativas prácticas, con el fin de romper inercias paralizadoras, abriendo un buen número de aprendizajes que colaboren a la renovación que se pretende. Se busca sobre todo conocer el impacto que reciben las personas a quienes se dirigen tales prácticas, cuando se les proponen, por ejemplo, a edades avanzadas. Convendría saber qué le dice a una persona de 70 años la posibilidad de realizar un curso de corte y confección, cuando se trata de un deseo que ha tenido toda su vida y nunca ha podido realizar. Lo mismo se diga de un curso de elaboración de calzado para jóvenes o un curso de elaboración de mermeladas para mujeres rurales. Al mismo tiempo convendría poder observar el grado de liderazgo de las personas que participan en proyectos comunitarios. Las iniciativas que se pretende dar a conocer se extienden por toda la geografía mejicana: Guanajuato, Campeche, Chiapas, Chihuahua, Nayarit, Querétaro, Tabasco, Hidalgo, Guerrero, Michoacán, San Luis de Potosí. La variedad de experiencias descritas también salta a la vista: emprendedurismo para jóvenes; elaboración de mermeladas; acercamiento de la capacitación a los municipios o a las colonias vulnerables; ampliación de horizontes para bachilleres jóvenes; formación adecuada a las demandas del mercado de trabajo; de la inercia

en el corte y confección a la innovación en moda y diseño; experiencias de participación social; trabajo con personas discapacitadas; rescate y protección de la artesanía y el patrimonio cultural; capacitación de artesanos tradicionales, con reconocimiento de los saberes populares. El volumen termina con una especie de relato de relatos, con el que se pretende sintetizar todo lo expuesto anteriormente, al mismo tiempo que se sacan lecciones aprovechables de las experiencias presentadas. El estudio sistemático que se presenta en estas páginas puede iluminar de modo especial el conjunto de logros conseguidos, al mismo tiempo que puede ayudar a orientarse hacia el futuro en el campo de la preparación para la capacitación.

T. Parra

González Velasco, M., OSA, *Bto. Julián Zarco Cuevas 1887-1936. Mártir Agustino. Bibliotecario de la Real de El Escorial. Académico de la R. A. de la Historia,* Ediciones Escurialenses, Real Monasterio-San Lorenzo de El Escorial 2011, 279 p. ISBN 978-84-86161-79-8.

Desde el Real Monasterio del Escorial, dentro de la colección "Testigos de Cristo" que pretende dar a conocer a los mártires agustinos de la Guerra Civil Española, nos llega el sexto volumen de la misma, presentando la biografía del Beato Julián Zarco Cuevas. Este insigne padre agustino del Monasterio del Escorial fue fusilado y posteriormente sepultado en una fosa común en Paracuellos de Jarama el 30 de noviembre de 1936, tras haber estado varios meses preso en el Colegio San Antón de Madrid, convertido por entonces en cárcel y después de haber rechazado junto con sus compañeros agustinos la posibilidad de libertad, como acuerdo colectivo para sostener a los jóvenes. 70 fueron los mártires agustinos en Paracuellos. El 28 de octubre de 2007 se procedió a su beatificación en Roma con otros 97 agustinos y 6 clérigos diocesanos, aunque el total de mártires españoles beatificados entonces ascendió a 498. Sin embargo, más allá de los fríos números y de las trágicas circunstancias de la muerte de este hombre y sus compañeros, más allá de aquel desgraciado y lúgubre periodo de nuestra historia, están los rostros de las personas que entregaron su vida en un claro y pacífico testimonio de amor, de perdón y de fe, haciéndose eco de la frase evangélica de que "no es más el siervo que su señor". Véase pues la persona: de "noble campechanía y abierta sencillez" y temple castellano, hombre corpulento, "distribuidor de alegrías" como lo calificaba un sacerdote abulense que compartió con él la espera y los sin sabores del encarcelamiento en Madrid, el Padre Julián Zarco es conocido y elogiado, además de por su rica personalidad, por la labor que ejerció, principalmente en su faceta como bibliotecario del Escorial y como investigador (se dice que nadie como él conocía la compleja figura de Felipe II), siendo un prolífico autor de artículos, recensiones, notas para el estudio de manuscritos y libros sobre la Orden Agustiniana, sobre el Monasterio del Escorial o de temas relacionados con él, o bien también sobre la historia de la diócesis de Cuenca, además de tener abundantes escritos, principalmente en relación con la historia. A ello se suma su labor como académico de la Real Academia de Historia y como socio de la Hispanic Society of America. Pero, como adelanta ya el autor de este libro y colaborador en el proceso de beatificación, el también agustino Modesto González Velasco, el Padre Zarco era eso y mucho más, ya que a él le gustaba presentarse (como hizo sin titubeos ante quienes le detuvieron y juzgaron) como simple religioso agustino y sacerdote, algo de lo que estaba orgulloso. Y como

tal, se mostró ejemplar. El autor divide este trabajo biográfico según la pauta seguida en la colección donde se incluye. De esta manera, tras los preliminares donde Modesto González expone las fuentes principales utilizadas (cuatro notas autobiográficas publicadas por el Padre Zarco, concisas y breves, junto con la declaración de numerosos testigos y las notas y biografías escritas por personas que convivieron con él, así como otras obras y algunos documentos inéditos), se nos ofrecen varias partes que siguen básicamente la cronología del Padre Zarco: nacimiento, niñez y juventud, religioso agustino, persecución religiosa y martirio. Tras lo cual se continúan otras que hacen referencia a la beatificación, sus escritos (expuestos a modo de catálogo cronológico), fuentes y bibliografía utilizada (muy extensa y valiosa), así como un apéndice final donde se facilita el listado completo por orden alfabético del primer apellido de los 104 mártires comprendidos en la Causa de beatificación del Bto. Avelino Rodríguez, es decir, sus 97 compañeros agustinos, donde se incluye el Padre Zarco, además de los 6 clérigos diocesanos ya referidos. Se concluye el libro con una breve oración al Bto. Julián Zarco. Interesante pues la lectura de esta obra para conocer la figura de un buen hombre y religioso cuyo testimonio por amor a Cristo y a sus hermanos, es un ejemplo de donación y compromiso hasta el final, a semejanza de su Maestro, y una nueva muestra de cómo la "locura de Dios", en su Hijo, que vino a servir y a dar vida, supera con creces y repara la locura de los hombres.

F. Prieto

GUARDINI, ROMANO, *Tres escritos sobre la universidad,* Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Pamplona 2012, 81 p. ISBN 978-84-313-2844-3.

Sergio Sánchez-Migallón, director de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra edita y publica esta primera traducción al castellano de tres escritos de Romano Guardini (1885-1968) sobre el sentido y misión de la universidad. Es de agradecer que tras su brevísima presentación inicial, Sergio Sánchez nos abandone con respeto en la resonancia y el "olor" que dejan las palabras de este gran teólogo y escritor que fue Guardini. De temperamento realista, este gran pensador intuitivo pone, como se sabe, su interés en las problemáticas antropológico-éticas las cuales aborda con gran esmero y hondura, centrándose en la persona sin reduccionismos de ningún tipo, y en su formación integral dentro de la concepción de un mundo que, lejos del cientificismo positivista, contempla y atiende distintos planos de realidad. Desde aquí desarrolla en toda su obra dos tareas básicas: precisar las características que especifican lo cristiano, donde lo "esencial" está en la persona "concreta" de Jesús, y en subrayar los valores que encierra la historia humana de la cultura. Todo ello desde una clara inspiración platónico-agustiniana que busca ante todo la verdad. Como podrá comprobarse en los escritos aquí presentados, estos no buscan el sensacionalismo y el floreo intelectual, sino la formación en el estilo de pensar y de querer de sus contemporáneos. De ahí también la vigencia permanente de sus escritos, la cual Sergio Sánchez rescata para el tema que nos ocupa aquí como es el de la universidad, dado sobre todo su replanteamiento actual. Se insinúa así la reforma iniciada ya hoy en ella por la asunción del plan o proceso de Bolonia, aunque en la intención del editor-traductor está también ir más allá siguiendo el hilo del mensaje que Romano Guardini pretendió transmitir a raíz tanto de su estudio y experiencia personal y docente, como de las dramáticas

circunstancias (dos guerras mundiales) que le tocó vivir. A saber, ante los peligros que acechan y se repiten en la historia (por no aprender de ella o bien por no recoger la experiencia anterior), de subordinar la verdad a otros fines, en lugar de anclarla en la verdad trascendente por ser la única que no cambia, libera, ilumina y llena el corazón, la tarea y responsabilidad de la institución universitaria está en vivir ese verdadero anclaje, en redescubrir y recordar continuamente la relación esencial del ser humano con la verdad, donde reposa su dignidad. Una verdad que está por encima de todo interés vital, utilitario o político. La universidad debe tender por tanto a la búsqueda de la verdad en sí y por sí, sin servilismos ni sujeciones, ya sea políticos, mercantiles, burocráticos, etc. Esta es su hermosa y sublime tarea, pero si la olvida a causa de la urgencia de lo útil o de la manipulación política, atenta contra la dignidad del ser humano en su ser espiritual, transformándose finalmente en simple pieza de ajedrez o del "engranaje mercantil o estatal", como señala certeramente Sergio Sánchez en su presentación inicial. Todo esto es lo que va desgranándose en los tres escritos presentados. El primero de ellos es una homilía inédita pronunciada en 1949 en la iglesia universitaria de la Ludwig-Maximilian Universität, de Múnich. En ella fundamenta el sentido y la misión de la universidad en lo esencial-espiritual y no en lo meramente práctico de ésta, es decir, en buscar la verdad para que la vida sea realmente viva, correcta, bella. Este es el "ethos más intimo" que la universidad no debe abandonar para no perder su sentido y no convertirse en "escuela profesional", la cual es importante pero no esencial. El segundo escrito, el más extenso de los tres, es una conferencia que Guardini impartió en 1954 en Múnich. Arranca con el tema de la tarea del conocimiento desde los distintos saberes tratando de responder a la pregunta de qué busca quien va a la universidad e incidiendo en el saber o el impulso de la verdad filosófica. Seguidamente Guardini plantea la necesidad de hacer un examen de conciencia (sin pretender moralizar) sobre el "tipo" de verdad buscado y sus fines, apelando a la responsabilidad del saber científico y filosófico y, en síntesis, a la "responsabilidad mayor" que la universidad tiene, es decir, la de preocuparse por fomentar, desde la recuperación de una cultura del "esfuerzo", una conciencia y una actitud: la conciencia recta del hombre o una idea correcta de lo que es la persona humana, y una actitud de responsabilidad y soberanía interior del individuo, en libertad. El tercer y último escrito del libro es un manuscrito inconcluso datado en 1965 y editado póstumamente, donde Guardini urge a tomar la decisión (esencial, ya desde Platón) de qué debe dominar en la existencia humana, si la voluntad de poder o la voluntad de verdad. En conclusión puede decirse que este pequeño libro no tiene desperdicio por plantear reflexiones muy válidas hoy, algo que ya el propio Benedicto XVI advertía en su autor, Romano Guardini, al que apreciaba y calificaba como "gran figura, intérprete cristiano del mundo y de la propia época". La lectura de este libro es una gran oportunidad para comprobarlo.

F. Prieto

Hermana María del Salvador, *Bosquejo biográfico de Sor Ángela de la Cruz. Primera biografía se Sor Ángela de la Cruz, escrita por una de sus últimas novicias,* BAC, Madrid 2012, XXVI+914 p. ISBN 978-84-220-1570-3.

Este bosquejo biográfico de Sor Ángela de la Cruz es especialmente válido por varios motivos: la autora fue recibida en la Congregación de las Hermanas de la Cruz por la propia fundadora. Con estudios de magisterio y con dotes

especiales de observadora, aprendió lo que transmite, de manos de la misma fundadora así como de las personas que la conocieron. Fue secretaria de la congregación durante casi toda su vida, por tanto, con fácil acceso a documentos, y ha demostrado en esta obra que ha sabido penetrar el espíritu de la fundadora, sus intenciones y su magisterio espiritual. La obra es muy densa, como puede deducirse del número de páginas y cuenta con abundancia de notas a pie de página que la hacen especialmente valiosa. Un primer apéndice contiene una colección de textos complementarios, muy útiles para el propósito de la obra. Un segundo apéndice aporta datos biográficos sucintos de personajes citados en el texto. Tengo que subrayar la gran utilidad de la biografía compuesta por la Hermana María del Salvador, obra de referencia inevitable para quien se interese por la vida y obra de Sor Ángela de la Cruz, pero quiero advertir al lector que se encontrará con un estilo muy propio de hagiografías clásicas, en las que los biografiados, por el hecho de ser santos o santas (o en proceso de serlo), parecen tener las virtudes en sumo grado en todos los casos, sin que los defectos que pudieran tener consigan un tratamiento semejante al de sus virtudes. Con todo, y a pesar de las posibles exageraciones bienintencionadas, propias de la devoción más rendida hacia Sor Ángela de la Cruz, vuelvo a subrayar el valor indiscutible de esta obra de la Hermana María del Salvador que, sin duda, es un testigo de referencia de primera mano para conocerla a fondo.

M. Gutiérrez

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio),* BAC, Madrid 2011, VIII+130*+329 p. ISBN 978-84-220-1557-4.

Es toda una satisfacción y una agradable sorpresa encontrarse con una edición de una obra de Hugo de San Víctor en nuestros días. Y no una edición cualquiera, sino una edición extraordinariamente cuidada, en latín y en castellano, para que puedan disfrutar de ella tanto los eruditos como los lectores con menos formación clásica. La introducción que acompaña a esta edición bilingüe es un extracto de la tesis doctoral *El pensamiento pedagógico de Hugo de San Víctor. «Didascalicon de studio legendi».* Hugo de San Víctor se caracterizó por su afán de saber. Consideraba noble cualquier saber humano, por despreciable que pudiera parecer a primera vista. De aquí la importancia de esta publicación de una obra pedagógica suya dedicada al estudio. En la introducción sobre Hugo de San Víctor se nos presenta el contexto social y cultural del siglo XII así como aspectos biográficos y culturales propios del mismo Hugo. Se analizan a continuación sus obras y la temática que se desarrolla en ellas de tipo pedagógico, exegético, de espiritualidad y miscelánea. El estudio continúa con el análisis de la estructura noética de la educación hugoniana, con su concepción antropológico-pedagógica, que incluye la gnoseología, la moral y la función de la fe. La naturaleza y la creación, así como la teoría de la restauración también son presentadas en estas páginas. En el currículo se incluyen la filosofía teórica, la filosofía práctica, la mecánica y la lógica. En su metodología se presentan la enseñanza oral, la «lectio», la memoria y la imagen. En las condiciones del aprendizaje se ponderan las dotes naturales, el ejercicio, la disciplina y el exilio. La introducción propiamente dicha se completa con un estudio sobre la misma obra que se edita en este volumen. En este estudio se analizan el origen y la denominación de la misma, los manuscritos, las ediciones, traducciones, ediciones electrónicas, el estilo, el significado de la obra y la proyección de la misma. Todo lo dicho se completa

con una bibliografía selecta de gran utilidad. El *Didascalicon* es una pieza clave del pensamiento educativo medieval pues existen pocos tratados de esta valía comparables con él. Constituye un tratado de pedagogía activa, que prima sobre todo el aprendizaje del alumno, sin descuidad la importancia de la enseñanza. Y esto lo lleva a cabo el autor con un dominio de las fuentes, los autores y las citas, tanto bíblicas como de autores, que resulta asombroso. Ciencia y sabiduría son dos conceptos claves del pensamiento de Hugo que, aunque aparecen en muchas de sus obras, es en el *Didascalicon* donde encuentran su sitio de verdad y su explicación completa. Esta obra es un manual para el maestro, de igual forma que lo es para el discípulo, que une en una síntesis admirable la tradición pedagógica antigua con la medieval. Hugo de San Víctor ha sido olvidado durante mucho tiempo, a pesar de que marcó un verdadero hito en el pensamiento pedagógico, teológico y místico de su tiempo. Con esta publicación se contribuye seriamente a descubrir el verdadero alcance de su pensamiento y de la influencia que ejerció posteriormente.

T. Parra

Iconografía y Arte Cristiano. Diccionarios San Pablo, Editorial San Pablo, Madrid 2012, 1003págs. + ilustraciones. ISBN 978-84-285-3896-1.

Una de las características que mejor definen a nuestras sociedades es una especial valoración e interés por el Patrimonio artístico y cultural en sus más distintas manifestaciones, siendo éste unos de los más claros exponentes que identifican las corrientes sociales de la cultura contemporánea universal. La Iglesia como institución inmersa en el devenir histórico en nada está ajena a esta realidad, sino todo lo contrario. Tenemos que remontarnos a los años en que se gesta el Concilio Vaticano II, del que ahora celebramos el cincuentenario de su inicio, para buscar el origen de este singular fenómeno. Entre los muchos textos que las actas conciliares dedican a destacar la importancia del arte en el ámbito eclesial, y los no menos múltiples documentos y publicaciones que a partir de ese momento ven la luz, merece especial mención el mensaje que dedicó el Concilio a los artistas. En él, de alguna manera, se resume a grandes rasgos todo el sentir de la Iglesia en torno a este singular y amplio tema. En uno de sus párrafos se recuerda la antigua alianza entre la Iglesia y los artistas:

"Vosotros habéis construido y decorado sus templos, celebrado su dogmas, enriquecido su liturgia. Vosotros habéis ayudado a traducir su divino mensaje en la lengua de las formas y de las figuras, convirtiendo en visible el mundo invisible".

El maridaje entre arte y fenómeno religioso en general no es algo nuevo. Su origen hay que buscarlo en los albores de la humanidad. Partimos de un dato histórico comúnmente admitido: las creaciones artísticas son una de las acciones que mejor caracterizan y definen al hombre de todos los tiempos. La obra de arte se identifica y se hace solidaria con el hombre que la crea y con la cultura en que nace; de esta forma cambia según los siglos y las latitudes. Arte y hombre son, por tanto, dos conceptos, dos realidades íntimamente unidos. Además, desde antiguo, esta vinculación del arte con el hombre ha tenido lugar en especial por el fenómeno religioso. No es exagerado decir que el arte nace en el momento en que el hombre tiene conciencia de sí mismo e intenta relacionarse con lo trascendente, con la divinidad. En uno de los discursos que Pio XII dedicó a estas materias indica, entre los caracteres esenciales que definen el arte "su cierta intrínseca afinidad con la religión, que de algún modo convierte a los artistas en intérpretes de las infinitas perfecciones de Dios y,

particularmente, de su belleza y su armonía. La función del arte consiste, en efecto, en romper el recinto estrecho y angustioso de lo finito, en el cual el hombre está inmerso mientras vive aquí abajo y abrir una ventana a su espíritu, que ansía lo infinito".

Durante estos veinte siglos de historia las Iglesias cristianas han generado las más variadas obras de arte. La diversidad de géneros artísticos y la cantidad de estos bienes dificultó en parte el darle una nomenclatura que reuniera a todos. Desde la Convención Internacional de La Haya, del 14 de mayo de 1954, se viene denominando con el término *Patrimonio cultural*, concepto que incluye en su campo de lenguaje tanto los considerados géneros artísticos clásicos, como los nuevos que van apareciendo debido a la nueva sensibilidad y conciencia social.

Resulta difícil definir el concepto de Patrimonio cultural; en él se incluyen las obras de los arquitectos, artistas, intelectuales, músicos, las creaciones anónimas surgidas del alma del pueblo e incluso el conjunto de valores que dan sentido a la vida. Engloba, por tanto, no sólo obras materiales sino todo aquello que expresa la creatividad de un pueblo, sus ritos, creencias, lugares de culto, folklore, archivos, bibliotecas y monumentos históricos, artísticos, literarios, etc. Según esto, entendemos por Patrimonio cultural de la Iglesia en España "todos los bienes inmuebles y objetos muebles de interés artístico, histórico, documental, bibliográfico, arqueológico, paleontológico y etnográfico, en posesión de la Iglesia católica en España producidos por ella a través del tiempo, para el desarrollo del culto divino, el servicio pastoral del pueblo y la organización de la vida comunitaria"(D. Iguacen Borau, *Diccionario del Patrimonio Cultural de la Iglesia*, Madrid 1991).

En función de estos tres fines principales se ha ido generando en torno a la Iglesia un importante y variado Patrimonio cultural, que, concebido en su origen como un instrumento al servicio a la fe, se le viene adjudicando en la actualidad un destacado lugar como medio para la evangelización y el diálogo con la cultura actual. Aquí encuentran su razón de ser las variadas publicaciones que inundan nuestros anaqueles, destinadas a que tomemos conciencia del nuevo enfoque de estas materias, a la vez que facilitan su estudio y formación tanto a los investigadores, a los especialistas y a los docentes como a los agentes de la pastoral en general.

El diccionario que con el título de "*Iconografía y Arte Cristiano"* ha editado la editorial San Pablo (España) se enmarca en este importante conjunto de publicaciones, que a grandes rasgos estudia y presenta a un nivel de alta divulgación el vasto mundo que integra lo que en la actualidad se ha dado en llamar patrimonio cultural cristiano, voz que casualmente no aparece en el diccionario. Los responsables de esta obra, directores y coordinadores "no han pretendido de ninguna manera elaborar una obra unitaria en cuanto a tesis y tendencias, sino que más bien han dejado un amplio margen a los autores tal como lo exige el objeto mismo, si bien dando, por supuesto, coordenadas generales de orientación, además de referencias unitarias de carácter técnico".

Y precisamente aquí radica una de las características peculiares de este diccionario, que ha sabido reunir los más variados temas que comprende el patrimonio cristiano sin un orden predeterminado. En este sentido, consideramos como primer dato de originalidad aunar en un mimo volumen una extensa y original selección de iconografías con los más variados temas del arte cristiano. Se parte de que el vocablo arte cristiano no identifica solamente, en sentido propio, un destino especifico del objeto, ni un contenido peculiar y particular de la imagen. Es cristiano el arte en el cual el mensaje evangélico de Jesucristo es

fuente de humanidad y de sentido sagrado de la vida en general.

En este sentido se expresaría Pio XII cuando, en 1952, dirigiéndose a los expositores de la VI Cuatrienal romana considera como uno de los caracteres esenciales que definen el arte "su cierta intrínseca afinidad con la religión, que de algún modo convierte a los artistas en intérpretes de las infinitas perfecciones de Dios y, particularmente, de su belleza y su armonía. La función del arte consiste, en efecto, en romper el recinto estrecho y angustioso de lo finito, en el cual el hombre está inmerso mientras vive aquí abajo y abrir una ventana a su espíritu, que ansía lo infinito".

Según esto, y partiendo de la elasticidad de los confines de un contexto propio del arte cristiano, este diccionario en sus 580 voces elegidas nos presenta una amplia y variada exposición de los temas más diversos del Patrimonio cristiano. Su elaboración se ha encargado a ciento trece autores especialistas en las distintas materias interdisciplinares que están a la base del Patrimonio cultural cristiano: historiadores el arte, teólogos, escrituristas, historiadores de la iglesia, liturgistas, conservadores de museos, etc. Los estudios de los distintos términos de iconografía y arte cristiano que se integran en esta obra, teniendo como base el método formal e iconográfico, prestan especial interés a la metodología iconológica considerada más idónea para el arte cristiano.

No se limitan a las descripciones formales de las obras de arte, sino a su sentido intrínseco y conceptual, ya que el arte de la iglesia no tiene como fin principal la mera fruición estética, sino fundamentalmente el servicio a la fe, el ser medio imprescindible para las celebraciones de misterios de la salvación, y para la formación e instrucción del pueblo de Dios. "Se ha intentado elaborar un instrumento lo suficientemente analítico y a la vez extremadamente sintético como para introducir en una lectura histórico-crítica actualizada y pertinente de cada una de las obras de contexto cristiano, desde el ajuar litúrgico y el objeto devocional más pequeño hasta el edificio destinado al culto, sin olvidar el tamiz teológico de fondo, la vida de la comunidad eclesial y las reformas litúrgicas del siglo XX".

Entre sus contenido destacan las iconografías más significativas del arte cristiano en especial las dedicadas a Jesucristo y a la Virgen, una selección de las más importantes hagiografías, así como algunos de los personajes más destacados del Antiguo Testamento sin olvidar los repertorios iconográficos más comunes de la historia del arte religioso. Especial mención, en consonancia con la novedad del tema, merecen artículos dedicados al arte cristiano oriental.

También la arquitectura, los espacios sacros y los distintos estilos según las épocas culturales cuentan con una amplia representación, junto a los utensilios y demás elementos de la liturgia. Novedosos los artículos dedicados al arte de las órdenes religiosas. Y, en fin, un largo elenco de temas que configuran una obra que enriquece las publicaciones en lengua castellana dedicadas a estas materias, y que convierten a este diccionario en obra de obligada consulta por sus amplios contenidos. Cada uno de los temas escogidos se presenta con visión científica y pastoral, tratado con profundidad como si se tratara de densos estudios casi monográficos, que se complementan como es habitual en este tipo de obras con unos apéndices bibliográficos. El libro se complementa con una serie de ilustraciones a modo de esquemas dibujados que hacen más comprensible los textos y les confieren un valor más pedagógico.

Francisco Javier Martínez Medina

ILLANES, J. L. – MÉNDIZ, A., *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer,* Rialp, Madrid 2012, XXVI+574 p. ISBN 978-84-321-4203-1.

Tenemos ante nosotros la cuarta obra publicada en vida por el fundador del Opus Dei, en la que se recogen siete entrevistas de prensa concedidas entre 1966 y 1968, con el añadido de una homilía que pronunció en 1967 ante varios miles de personas. En este momento el fundador del Opus Dei cuenta ya con más de sesenta años, razón por la cual estas conversaciones hay que clasificarlas entre sus escritos de madurez. Tiene ya a sus espaldas una honda experiencia humana, cristiana y sacerdotal, que lo capacita para manifestarse con sinceridad y equilibrio sobre diversas cuestiones relacionadas con la Iglesia y con la cultura. Los editores consideran esta obra, con razón, como de capital importancia *para captar el mensaje espiritual que san Josemaría durante toda su vida aspiró a difundir y para asomarse al conocimiento de su personalidad*. Hasta tal punto de que el trabajo dedicado a su publicación ha producido una experiencia interior intensa a los dos editores, algo inesperada puesto que ambos habían conocido personalmente a su autor. La presente edición crítico-histórica intenta ofrecer un texto fiel, que está acompañado por introducciones y notas explicativas que contribuyen sin duda a situar los diversos pasajes histórica y doctrinalmente. El texto crítico que aparece aquí no cuenta propiamente con historia en su redacción, ya que san Josemaría destruía sistemáticamente todos los textos anteriores a la redacción definitiva y apenas pasaba tiempo desde que se ponía al trabajo hasta que lo culminaba. Respecto a la introducción y anotación de las conversaciones, los responsables de la edición confiesan que han trabajado en tres direcciones: primera, situar históricamente las entrevistas y la homilía, consideradas tanto en su conjunto como cada una en concreto; segunda, ofrecer claves de lectura que destaquen algunas de las líneas temáticas que dan unidad al libro; y tercera, incluir notas a pie de página encaminadas a proporcionar información sobre los contextos históricos, lingüísticos, doctrinales o espirituales de los pasajes a los que se refieren esas notas, procurando mantener en estas notas un criterio de sobriedad. La edición incorpora unas cuantas páginas con facsímiles y fotografías escogidas por su especial valor histórico. Completan la obra cinco apéndices: un elenco completo de las ediciones de las *Conversaciones;* un índice de nombres citados en esta obra por el autor; un índice de nombres citados en la Introducción General y en las notas de comentario; un elenco de las fuentes archivísticas utilizadas; la bibliografía utilizada en la Introducción General y en las notas de comentario. En resumen: una excelente publicación, no sólo útil para los miembros de la Prelatura del Opus Dei, sino para cualquiera que se interese por la Iglesia en España, así como por los eventos espirituales y apostólicos más relevantes de nuestro tiempo.

A. Navas

JUUL, J., *(Aquí estoy! ¿Tú quién eres? Proximidad, respeto y límites entre adultos y niños,* Herder, Barcelona 2012, 95 p. ISBN 978-84-254-2748-0.

Señaló Sigmund Freud que existían tres tareas imposibles en la vida: gobernar, curar y educar. Pero que inevitablemente estamos condenados a intentarlo en los tres campos. En el de la educación esa 'imposibilidad' (dejémoslo en dificultad) radica precisamente en la articulación de la cercanía, cariño, ternura que el niño necesita y en la igualmente necesaria imposición de límites. El autor se centra en esta cuestión y lo hace con lucidez y enorme realismo.

En una sociedad en la que la exaltación del individualismo y del narcisismo se proyecta con frecuencia sobre los niños, dando pie a una dificultad para marcar la necesaria distancia, resulta muy saludable la insistencia del autor en la necesidad de los límites y el respeto en las relaciones educativas. Eso traerá aparejada inevitablemente la aparición de tensiones y conflictos que habrá que asumir con normalidad si se quiere acertar mínimamente en el proyecto educativo. La obra, breve clarificadora y también amena puede interesar no sólo a padres sino a toda persona embarcada en tareas educativas con niños.

C. Domínguez

LAVÈRE, J.-F., *L´enigma Valtorta,* Centro Edidoriale Valtortiano, Isola del Liri (FR)-Italia 2012, 296 p. ISBN 978-88-7987-174-7.

El autor comienza reconociendo que empezó tolerando los escritos de Maria Valtorta por la insistencia de su propia esposa pero que lo hizo sin el menor interés y sin prestar atención a la lectura más que para pedirle a ella que se saltara los excesivos detalles del texto que estaba leyendo. En un momento dado se sintió interpelado por el encargo supuestamente dado a Maria Valtorta por el Señor, de que no omitiera ninguno de los detalles que se le revelaban, para no dañar el mensaje que debería transmitir. Esto lo hizo cambiar de actitud y decidió sumergirse a fondo en el texto que estaba leyendo. Pero antes se sintió movido a sondear el parecer de la Iglesia sobre las obras de nuestra autora. La obra de Maria Valtorta, *El Evangelio como me ha sido revelado,* fue incluida en el Índice de Libros prohibidos en 1959, pero no porque contuviese nada contrario a la fe de la Iglesia sino porque, tratándose de un libro revelaciones privadas, quedaba prohibido automáticamente, hasta que obtuviese la aprobación de la Santa Sede para su difusión. A partir de este momento nuestro autor se dedica al estudio concienzudo de las obras de Maria Valtorta, contando para ello con un gran número de testimonios que le han sido de mucha valía para la redacción de este libro. Él mismo atestigua la buena fe de todas las informaciones que le han sido transmitidas por todo tipo de personas en relación con Maria Valtorta, así como la propia buena fe en la composición de este libro. Esto no obstante, hay que recordar que Jean-François Lavère pasó de excéptico a incondicional, prácticamente sin un estadio intermedio que consiga explicarnos una transformación tan considerable. En todo caso, tanto a propósito de la obra de Maria Valtorta como de este comentario de Jean-François Lavère, será el lector definitivamente quien se forme su propio juicio, tratándose como se trata de un terreno especialmente delicado.

T. Parra

LÓPEZ GUIL, ITZÍAR, *Poesía religiosa cómico-festiva del bajo barroco español. Estudio y antología,* Peter Lang, Bern 2011, 463 p. ISBN 978-3-0343-1087-1.

Este trabajo es sólo una parte de la Tesis de Habilitación de la autora en la Universidad de Zurich. Su estudio de un ejemplar de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Central de Zurich, aunque algo incompleto, llevó a la autora a otro manuscrito, éste sí completo, de la Biblioteca Nacional de Madrid. En ambos manuscritos es posible encontrar una amplia colección de poemas, entre otros géneros, centrándose la autora en el estudio de los poemas, sobre todo al comprobar que la mayoría de ellos eran inéditos. Tales poemas son altamente

representativos de lo efímero, como característica del Barroco y fueron olvidados posteriormente, al cambiar de forma radical el gusto literario. En estos poemas se expresa en todo su esplendor el conceptismo español, tan propio de la época, que añade interés histórico a su innegable valor literario. De entre todos los poemas contenidos en los manuscritos citados, la autora se ciñe a los que expresan una religiosidad cómico-festiva, que se prodigó especialmente en los últimos decenios del reinado de Felipe IV, así como durante el reinado de Carlos II. Especialmente relevante es el *corpus* de poemas de Agustín Moreto, único conocido hasta la fecha perteneciente a dicho autor. Estos poemas surgen en un contexto socio-político, religioso y literario relacionado con las abundantes justas poéticas conmemorativas o con ocasión de celebraciones litúrgicas solemnes. Para valorar adecuadamente este tipo de poseía resulta imprescindible conocer el contexto socio-político, religioso y literario en que vieron la luz, cosa que hace la autora con un gran sentido pedagógico. El Madrid del siglo XVII, tan importante para encuadrar históricamente los poemas, es objeto también de un tratamiento especial. A continuación se estudian las características literarias de dicha poesía, deteniéndose en puntos como la métrica, el romance, el villancico, la seguidilla, la quintilla, el conceptismo y la enunciación, tanto explícita como implícita. Antes de proceder a la edición de los poemas advierte la autora sobre las características del texto crítico y las notas del aparato crítico, con lo que el lector ya está preparado adecuadamente para la lectura de los poemas. Pero, por si fuera poco, las notas son de una erudición y precisión tales que ilustran de manera sobresaliente todo lo que expresan los versos de los poemas hasta el punto de que puedan ser comprendidos por personas de cultura corriente, con lo enrevesados que resultan por su carga de conceptismo. Resumiendo, este estudio es una aportación realmente valiosa a la historia de la literatura castellana.

I. Jiménez

MARTÍNEZ RODA, F., *Varela. El general antifascista de Franco,* La esfera de los libros, Madrid 2012, 590 p. ISBN 978-84-9970-300-8.

Biografía realmente interesante, basada en una amplia documentación de archivo, sobre uno de los generales más prestigiosos de la primera mitad del siglo XX español. El general Varela ha sido hasta el momento el único general galardonado con dos laureadas, ganadas en acciones de combate en la guerra de África. Y esto después de haber comenzado su carrera militar como infante de marina en San Fernando (Cádiz), su ciudad natal, subiendo en el escalafón hasta capitán general y las dos condecoraciones ya mencionadas. Su formación humana y religiosa hizo que su participación en el alzamiento de 1936 contra la república tuviera características propias, hasta el punto de ser uno de los generales más amigos de Franco pero también uno de los que más disintieron ante la manera como Franco abordó la gobernación de España tras la guerra civil, tanto en relación con la situación interior del país, como en relación a las alianzas internacionales, tan proclives durante la primera parte de la Segunda Guerra Mundial, hacia el fascismo y el nazismo. Varela, como buen católico, conocía la condena por parte de Pío XI de ambas ideologías y no deseaba en modo alguno que España entrara por derroteros semejantes. También estaba en contra de que Falange Española tomara la nación como una especie de feudo propio para cometer todo tipo de arbitrariedades, en concreto, por ejemplo, en el nombramiento de cargos de responsabilidad para los que habrían sido necesarios estudios específicos y no designaciones a dedo.

Falange Española era partidaria de la alianza con Alemania y esto parece que fue lo que provocó el atentado que sufrió Varela por parte de activistas de Falange. Hay incluso sospechas de que lo hubieran planeado de acuerdo con Hitler, ya que el principal terrorista falangista fue condecorado por Hitler a raíz del atentado. Varela nunca rompió con Franco y supo ceder en su visión de que la monarquía debería ser restaurada cuanto antes (frente a las dilaciones de Franco o la oposición abierta de la Falange), por no hacer más tensa la situación interna en un momento en que los aliados estaban ganando la guerra y España necesitaba un nuevo rumbo internacional. Franco siempre apreció su capacidad (a pesar de las discrepancias), como lo demuestra su nombramiento como Alto Comisario en el Protectorado Español de Marruecos, en donde tuvo una trayectoria modélica, no sólo como militar, sino también como gobernante y colaborador leal con los representantes locales. Logró hacerse querer de la población marroquí y el propio Franco no escatimó honores a su muerte, a pesar de comprobar que nunca fue un personaje servil, como fue el caso de otros que lo rodearon. El volumen está ilustrado por una buena colección de fotografías significativas de varios momentos de su vida, y está completado con un apéndice documental de gran interés. El autor subraya algo que es importante. Para hacer historia no basta la supuesta «memoria» de los hechos. Hace falta el soporte documental que atestigüe que lo que se publica no es fruto de ideologías, tendencias, suposiciones o invenciones.

A. Navas

PAGÉS, A., *Sobre el olvido,* Herder, Barcelona 2012, 159 p. ISBN 978-84-254-3075-6.

Fue grande el divorcio entre la psicología y la filosofía cuando la primera se propuso constituirse como ciencia empírica y abandonar la especulación. Una ruptura entre ambos saberes que propicio muchas investigaciones y avances en el campo psicológico, pero que también acarreó una importante pérdida de horizontes en el estrecho margen de ese positivismo extremo en el que frecuentemente se encerró. Hoy día se cuestiona ese modo de proceder en la investigación psicológica y la reciente Psicología Cognitiva es buena muestra de ello. La filosofía, por otra parte, considera también que puede y debe emprender una reflexión sobre la conducta humana como siempre lo hizo, pero ya sin poder prescindir de los logros que en los ámbitos de la psicología se han ido alcanzando. La atención que, por ejemplo, muestra la autora de esta obra que comentamos a las importantes aportaciones del psicoanálisis sobre el olvido es buena muestra de ello.

La memoria y el olvido constituye hoy un campo de enorme interés en psicología, pero esta obra nos hace ver que la filosofía puede aportar también una reflexión sobre su significación más honda que es preciso retener. Sin comprender los mecanismos y dinamismos del olvido difícilmente comprendemos la conducta humana. De modo más particular, como bien muestra la autora, es difícil articular pasado presente y futuro. El olvido, lo que huye de nuestro presente, es campo de verdad del sujeto, una verdad difícilmente reconocible por dolorosa y cuestionate, pero verdad a la que también estamos convocados en nuestro proyecto vital o colectivo. El texto, bien escrito y articulado ofrece una importante aportación de interés tanto para psicólogos como para filósofos y, en general, para todo interesado en las ciencias humanas.

C. Domínguez

PENA GONZÁLEZ, M. A. (COORD), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca». Fuentes documentales y líneas de investigación,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2012, 365 p. ISBN 978-84-7299-968-8.

El Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas de la Universidad Pontificia de Salamanca consideró urgente prestar atención a la tradición de las humanidades, pero no para teorizar sobre ellas, sino para ayudar a superar, a los investigadores que quieran introducirse en este campo, las dificultades y límites con los que se han de encontrar a la hora de realizar su cometido. En este sentido prestó una atención especial a las fuentes, medios, recursos, dificultades, límites y carencias, con las que se cuenta en este tipo de investigaciones. La idea del instituto es la de integrar métodos clásicos de investigación con otros más actuales, como son los medios digitales de que ahora se dispone. Como ejemplo de investigación clásica se cita el *Corpus Hispanorum de Pace,* del CSIC, mientras que como ejemplo de investigación más reciente se cita el *Corpus Thomisticum.* Se pretende por tanto con esta monografía presentar una metodología de trabajo que ayude a los que se inician en este campo, para que sepan cómo abordar un trabajo científico, desde dónde, dónde buscar las fuentes, cómo acercarse a los manuscritos, a las ediciones impresas, cómo seleccionar la más adecuada o con qué dificultades. Este trabajo se presenta en tres secciones fundamentales: en las dos primeras nos encontramos con las colaboraciones que se presentaron en el *I Seminario Internacional sobre «Edición y traducción de Fuentes Manuscritas. Entre la primera y segunda <Escuela de Salamanca> (siglos XV-XVI)»,* celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca; en la tercera se presenta la vida del Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas «Fray Luis de León», con el que se recupera la tradición del antiguo Instituto de Historia de la Teología Española, de la Universidad Pontificia de Salamanca. El seminario de fuentes ha mostrado interés especial en abordar las teorías que pueden sustentar el análisis y la reflexión teórica, sin dejar de lado las herramientas concretas de las que hoy se dispone para la investigación. En cuanto a su alcance, se tienen en cuenta tanto el contexto peninsular ibérico como el de la cristiandad occidental, por la continua interrelación entre ambos. Se ha prestado especial atención a autores que ocuparon un papel trascendental en el marco europeo, tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil. En relación con el siglo XVI se presentan dos bloques fundamentales: el de los dominicos de San Esteban Salamanca y el de los franciscanos observantes de San Francisco el Real de Salamanca. La segunda parte de esta monografía lleva por título *Metodología para la edición de fuentes manuscritas e impresas.* En esta sección se muestran ejemplos de cómo se ha trabajado y se sigue trabajando en la edición de fuentes. Más adelante se presenta un ejemplo de la evolución, transmisión y uso de las fuentes canónicas medievales, poniendo de manifiesto la difícil tarea de ir identificando los autores, así como la evolución de las sucesivas composiciones. En relación con el *Corpus Thomisticum* se ofrecen al lector las posibilidades que ofrecen los recursos digitales, utilizados en esta obra de edición de fuentes, aportando incluso una serie de herramientas digitales útiles para la edición. Con todo lo dicho es fácil deducir la importancia de un volumen como éste, a la hora de orientar en las líneas de investigación a cualquier estudioso y, en particular a los menos avezados en esta importante tarea.

A. Navas

POMPONAZZI, P., *De incantationibus,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, CL+229 p. ISBN 978-88-222-6032-1.

A Pomponazzi se le ha achacado un materialismo que, caso de darse, se da en él solamente en el ámbito de la psicología. La obra de Pomponazzi se sitúa en el entorno de los aristotelismos, puesto que mantiene firmes los fundamentos de la física y la metafísica peripatéticas. Pero se diferencia de otros aristotelismos en que da más importancia a las causas universales que a las causas próximas, a la hora de interpretar astrológicamente la experiencia humana. Pomponazzi considera fundada la evidencia de una finalidad universal como ley necesaria del comportamiento humano, pero no fundada en la teología sino en la fenomenología. Cree que en las estrellas está escrito todo lo que pueda considerarse fundamental para la supervivencia de la especie humana. Estas leyes escritas en las estrellas garantizan la justicia manteniendo viva la comunidad política. También la aparición de profetas que instauren un nuevo orden civil cuando el precedente se ha corrompido, de acuerdo con una ley inexorable de la naturaleza. Igualmente se muestran en las estrellas los ´milagros´ que dan fundamento a una religión que empieza a abrirse paso o a una gran convulsión política de nuevo cuño. Pomponazzi no identifica al mago sabio con los demonios, sino que considera que los demonios no son otra cosa que filósofos naturales bien informados sobre las fuerzas ocultas. Cree que el descubrimiento de estas fuerzas ocultas naturales debe hacerse con avances y retrocesos, por ello utiliza siempre un modo de expresión que da por supuesta la carencia de certezas, la abundancia de suposiciones o planteamientos que podrán demostrarse ciertos o errados. En él la magia natural consiste en la aplicación práctica del conocimiento de la naturaleza. Frente a Pico della Mirandola, propone, frente al enfoque religioso que éste da a la magia, un planteamiento absolutamente laico de la misma. El mago natural no tiene nada que ver con los poderes sobrenaturales; se limita a explotar las fuerzas de todos los seres naturales y de los cuerpos celestes. Considera que la magia es una ciencia natural, neutral desde el punto de vista ético, pero peligrosa socialmente, por ser una disciplina a través de la cual se puede degenerar fácilmente en el abuso. En toda magia natural existe un componente individual que es lo que hace que sus resultados no puedan someterse a pruebas de índole científica, como ocurre con un gran número de saberes humanos. Define la magia natural como la aplicación de las virtudes ocultas presentes en los cuerpos sublunares. Reconoce que el orden y la estructura del cosmos son el resultado de un diseño presente en la mente divina, que es la causa eficiente, formal y final de todo lo que existe. En lo alto de la pirámide noética se encuentra Dios, que es la perfección del pensamiento puro, que se piensa y se desea a Sí mismo y por este camino acaba siendo el creador de todo lo que existe. La causalidad divina es una causalidad motora, o sea, eficiente, pero no es la única causa del ser, ya que el ser de los entes sublunares tiene necesidad también de la materia. Dios podría intervenir en el mundo sublunar solamente ayudándose de la mediación de los cuerpos celestes, que juegan el papel de instrumentos que son necesarios para la producción y conservación de estos entes sublunares. En esto sigue a Aristóteles, que dice que de un agente completamente inmaterial no puede descender ningún efecto hasta este mundo inferior, a menos que se haga con la mediación de un medio corpóreo, situado entre los entes eternos y los que están sometidos a generación y corrupción. Respecto a la providencia y el hado, la providencia sería para Pomponazzi el proyecto ideal del Arquitecto Divino. El

hado consistiría en su actuación en las cosas, que reflejaría perfectamente el plan de su Hacedor. El mundo es perfecto porque se dan en él todos los grados posibles de imperfección. Y, si el mal es también un aspecto concreto del todo, que constituye un bien, Dios debe dejar que exista el mal para que puedan realizarse absolutamente todas las formas posibles del ser. De esta manera la providencia de Dios sobre lo universal, se traduce en variedad, que consiste en una participación diferenciada del ser, que garantiza la belleza del universo. Las religiones son efectos de la acción providencial divina, que actúa sobre el mundo sublunar de los cuerpos celestes, como instrumentos necesarios de Dios. Los legisladores religiosos cumplen por tanto el papel de pedagogos, llamados a conducir a la humanidad desde un estadio de infancia hasta la capacidad de un comportamiento ético autónomo. Respecto a los fenómenos extraordinarios o milagrosos, los considera propios del mundo de la demonología, mundo que él considera como una fábula perniciosa, filosóficamente insostenible y socialmente destructiva. En todo caso en la «peroratio» final el autor se somete de buen grado a cualquier objeción que pueda poner la Iglesia Católica a sus planteamientos sobre la magia natural.

M. Gutiérrez

SAN JOSÉ MANYANET, *Obras completas. VII: La cultura del corazón y de la inteligencia. José Manyanet, pedagogo y educador,* BAC, Madrid 2011, XXX+820 p. ISBN 978-84-7914-972-7.

En este séptimo tomo de las obras completas de san José Manyanet nos encontramos con la obra pedagógica y educadora del santo. En la introducción al volumen ya se nos advierte que se inspiró en la Escuela de Nazaret para su labor pedagógica. En su época la educación en España se resentía de un considerable retraso y de numerosas carencias. Por eso él intenta dar una respuesta que corrija estos desequilibrios con vistas a una educación de la juventud que fuera más adecuada. Su pedagogía es conocida como pedagogía nazareno-familiar. Aspira a que las escuelas funcionen como familias y a que las familias funcionen como escuelas. Empezó su labor en la diócesis de Urgel y consiguió expandirse en la diócesis de Barcelona. A continuación de estos comienzos se nos describe la vida y evolución de una serie de centros en las diócesis de Barcelona, Gerona, Lérida, Vic, archidiócesis de Tarragona, completando el cuadro con los centros de las Hijas de la Sagrada Familia en Urgel, Lérida, Barcelona y Vic. Otro apartado que se trata es el de las Escuelas Técnicas de Artes y Oficios. Las tiene en las diócesis de Barcelona y de Vic. Esta parte del volumen termina dando noticias sobre los proyectos de otros centros y las bibliotecas del instituto, con un apéndice que se titula *En la Biblioteca de José Manyanet.* La parte última del volumen está consagrada a los libros utilizados por san José Manyanet a lo largo de su vida: desde Tremp a Urgel, pasando por Barbastro y Lérida, en su primera sección. En la segunda se nos presentan los libros que utilizó como sacerdote y fundador: hay libros eclesiásticos y de documentos del magisterio; libros litúrgicos; de formación religiosa, sacerdotal y ascética; de espiritualidad nazarena; de sociología familiar y de pedagogía; se termina con un apartado de libros varios. Como todos los anteriores volúmenes éste es de gran valía, tanto por su metodología como por su contenido y será de gran utilidad a los miembros de las familias religiosas que se inspiraron en su carisma de educador.

M. Gutiérrez

SANTA GENOVEVA TORRES MORALES, *Escritos completos. (Relación, Circulares, Textos varios, Libretas, Cartas),* 3 tomos, Religiosas Angélicas, Zaragoza 2012, 1922 p. ISBN 978-84-615-6479-8.

Ante todo hay que advertir que el número total de páginas de los tres tomos es de 1922, ya que los tres volúmenes están paginados de modo consecutivo, como si fueran uno solo, aunque encuadernados por separado para facilitar la manejabilidad de la obra. Esta edición ha sido llevada a cabo para conmemorar el Centenario de la fundación de la Sociedad Angélica, en Valencia, el 2 de Febrero de 1911. Se intentó primero componer una historia documentada del instituto, para lo cual se procedió con anterioridad a la organización del archivo general de la congregación. Luego se pensó en la publicación completa de las cartas y escritos de Santa Genoveva, en una edición preparada por Bonifacio Bartolomé Herrero. Con esta publicación ven la luz todos los escritos de Santa Genoveva, clasificados cronológicamente y precedidos con notas muy valiosas que favorecen su lectura. Se publican todas las cartas de ella que se conservan (un total de 1659) y que constituyen una gran fuente biográfica, ya que las cartas no suelen contener ninguna finalidad implícita de tipo apologético; son más bien reflejo fiel de la persona que las escribe. Estas cartas nos muestran el origen campesino de Santa Genoveva, que sabe elevar a consejos espirituales los que ella ha recibido desde su niñez en relación con las plantas y los animales. En sus cartas se pueden percibir acentos ignacianos, franciscanos y teresianos. Las cartas transparentan numerosos rasgos de su personalidad: la percepción femenina de la realidad, la firmeza de su voluntad, el poder de intuición como un sexto sentido, la solicitud maternal, la capacidad ante el dolor, la entereza en el sacrificio, además de una larga saga de virtudes como veracidad, reciedumbre, audacia, lealtad, alegría, o generosidad, destacando especialmente su tenacidad o constancia frente a las dificultades. De las cartas de Santa Genoveva se extraen numerosos datos útiles para la historia de la congregación que fundó. Hay en ellas un sinfín de detalles minuciosos sobre los primeros pasos de la Sociedad Angélica y nos proporcionan con veracidad el clima espiritual que vivificaba el origen y el desarrollo de la congregación. En ellas se presenta a sí misma con frecuencia como pobre, inválida o iletrada, sin el menor atisbo por tanto de presunción personal. Otra información de gran interés que aparece en sus cartas es el reflejo que puede encontrarse en ellas de los sucesos acaecidos en España, en momentos tan difíciles como los que precedieron y siguieron inmediatamente a la caída de la monarquía en 1931 y los de guerra civil (1936-1939). A través de sus juicios y apreciaciones se pueden conocer y juzgar las actitudes de los católicos en una época tan difícil. Ninguno de sus puntos de vista trasciende al campo político; sus reflexiones se mantienen en el campo puramente espiritual. Es curioso comprobar que se hace eco de la opinión del papa Benedicto XV, según la cual el mayor mal que afligía a la Iglesia en aquel momento no provenía de persecuciones o enemigos externos, sino de dentro de la propia comunidad cristiana (pensamiento, por cierto, repetido en nuestros días por el papa actual Benito XVI). En sus enseñanzas, exhortaciones y orientaciones Santa Genoveva se revela como maestra y consejera unida estrechamente a Dios. Deja claro que la disciplina en las comunidades es lo que diferencia una casa religiosa de una casa cristiana seglar. La falta de disciplina haría derivar sus comunidades hacia el secularismo. De sus cartas se deduce que Santa Genoveva se fortaleció con el sufrimiento y que supo esperar contra toda esperanza, actuando con decisión y

valentía cuando lo requería el caso. Además de las cartas esta edición incluye otros escritos suyos que no pertenecen al género epistolar. Podríamos llamarlos en general *papeles,* que contienen todo un arsenal de noticias y pensamientos espirituales. El orden que se ha seguido en la edición es el siguiente: primero, el relato de la fundación; luego las cartas circulares que dirigió a sus religiosas; a continuación un apartado con textos varios; finalmente, la transcripción de las cartas. Todo lo que se conserva en los archivos de la congregación de la Sociedad Angélica ha sido incluido en esta edición, de ahí su valor para los investigadores, sean simplemente curiosos, historiadores o interesados en la espiritualidad.

T. Parra

SCHEUER, JACQUES, *Un cristiano en la senda de Buda,* Herder, Barcelona 2012, 252 p. ISBN 978-84-254-2850-0.

La editorial Herder nos presenta la edición española del libro "Un cristiano en la senda de Buda", de Jacques Scheuer, miembro de la Compañía de Jesús, especialista en indología y en religiones asiáticas (particularmente hinduismo y budismo), con larga experiencia docente en dicha materia, como en el diálogo interreligioso desde el centro Les Voies de l'Orient, en Bruselas. La traducción de la edición original francesa ("Un chrétien dans les pas du Bouddha") ha sido realizada por la monja benedictina Rosa Mª de la Parra Sanagustín (responsable a su vez del "diálogo interreligioso monástico" en su monasterio), y el prefacio lo pone Berta Meneses, maestra Zen en el centro Zendo Betania, de Brihuega (Guadalajara). Una colaboración que, curiosamente, indica ya o va en consonancia con la línea que el autor sigue e invita a recorrer en su libro: tender un puente entre Cristianismo y Budismo siguiendo la ya larga "peregrinación interior" y exterior de esos hombres y mujeres que han vislumbrado "la riqueza y profundidad de ambas tradiciones espirituales" y han sabido "beber de las dos fuentes, ajustándose a la sensibilidad cultural y espiritual de nuestro tiempo", según se señala en el prefacio. Sin embargo, el fin concreto de esta obra que el autor presenta como un breve ensayo, es posibilitar a modo de "rápidas inmersiones" y sugerentes exploraciones, el acercamiento al corazón del mensaje y de la experiencia budistas dejando al descubierto sin pudor, por un lado, ingenuidades, caricaturas, interpretaciones simplistas y percepciones erróneas en las que se ha caído con frecuencia, descartándolas, y buscando, por otro lado, liberarnos de ellas. Todo esto con la loable intención de mostrar una visión integradora de la cosmovisión cristiana y budista que, lejos del sincretismo y la toma "a la carta" de las mismas, permite apreciar las particularidades de cada una y los nuevos horizontes que se abren fruto del sano diálogo y el mutuo compromiso en la caridad y la solidaridad frente a las múltiples caras del sufrimiento, como buenos "amigos en el camino" que, sin necesidad de mirar del mismo modo, miran en una misma dirección. Camino este que, desde la mirada amorosa y compasiva hacia lo profundo de nosotros mismos a través del silencio y en despojo interior, nos lanza hacia adelante, hacia la compasión con los otros y con todo lo que nos rodea. A más conocimiento, más aprecio y más y mejor comprensión de ese otro que es Buda y el budismo, y su propuesta de "Camino medio". Estos son los motivos que expone el autor para apelar e invitar a la necesaria actitud de escucha auténtica y a la hospitalidad del corazón respecto a esta tradición que tantas atracciones despierta hoy en Occidente. Algo que sin duda, como camino de

"ida y vuelta" (o como la lanzadera del tejedor que cruza y vuelve a cruzar los hilos, según símil del autor), repercutirá en una comprensión mayor, siempre inacabada, del camino espiritual que nos propone la fe cristiana, facilitando dicho "retorno" a nosotros mismos, nuevas exploraciones y nuevos pasos. Por tanto, considerar seriamente el paso hacia el otro y el retorno hacía sí, es la propuesta y el reto lanzado por el autor en este sencillo y elocuente libro, que pretende llegar, según expreso deseo de aquél, al lector o lectora no especialista, de manera que intenta hacerle accesible nociones y términos específicos budistas sin acudir a definiciones extensas ni a transcripciones complejas y, por lo mismo, sin multiplicar referencias ni notas a pie de página. Por otro lado, que ciertas afinidades y convergencias entre ambas tradiciones de las aquí presentadas nos resulten algo "ajustadas", o que en ese "ir y venir de la orilla budista a la cristiana"-según expresión de su autor-, se haya echado en falta haber aplicado, de paso, el mismo criterio de "justicia" a algunos tópicos del cristianismo tal como se ha aplicado con acierto aquí a diversos tópicos del budismo, no resta valor al valiente esfuerzo de diálogo y comprensión que se trasluce en la presente obra. Como bien apunta el autor, "el conocimiento y la experiencia de la herencia propia hacen posible y deseable una percepción más aguda y esencial del otro patrimonio". El contenido del libro está dividido en doce breves capítulos relativamente independientes entre sí pero unidos bajo un mismo dinamismo interno y un movimiento general de exposición y explicación a propósito de algunos temas. Es por eso por lo que Jacques Scheuer sugiere la lectura continua de la presente obra, lectura que, desde esta perspectiva, resulta interesante y desafiante a la vez. Un paso más que, como en Moisés, dado muchas veces en sola fe (pero no a solas), puede abrir un camino de liberación recorrido en común, a través del mar.

Magdalena Peña

SMITH, D., *Raymond Williams. El retrato de un luchador,* Universitat de València, Valencia 2011, 460 págs. ISBN: 978-84-370-8171-7

El autor de este libro es un historiador de la Swansea University de Gales, que conoció a Raymond Williams casualmente y fue interesándose cada vez más por su persona, por su actividad y por su pensamiento. Cuando Williams murió en 1988 –aún no había cumplido los 67 años– se pide a Dai Smith que escriba su biografía. Para facilitarle el encargo se puso a su disposición un arsenal inagotable de escritos que nunca llegó a publicar, en los que había ido plasmando sus ideas y elaborando las obras que le dieron notoriedad. Entre sus escritos hay novelas y libros de ficción, así como estudios sobre literatura. En todos ellos fue dejando constancia de sus ideas, que le hicieron uno de los intelectuales socialistas más significativos de Gran Bretaña desde la década de 1960. Porque fue en 1961 cuando inició su carrera intelectual y universitaria en la Universidad de Cambridge, donde se jubiló en 1983 siendo profesor de teatro. En esa misma década de 1960 comenzará a colaborar con el Partido Laborista, aunque siempre desde una cierta distancia crítica que le llevó a una progresiva radicalización de su pensamiento y a un interés creciente por la cultura como factor de dinamización social. Sus obras de más impacto fueron: *Cultura y sociedad* (1958) y *La larga revolución* (1961), así como su novela *Border country* (1960).

Sin embargo esta biografía de Dai Smith se detiene justamente en 1961. Estudia, por consiguiente, la etapa previa a su entrada en la vida pública, la de sus

luchas juveniles y su experiencia en la guerra mundial. Es la parte de su biografía menos conocida, pero de gran interés para comprender mejor la génesis de su pensamiento. La paciente investigación de muchos escritos inéditos incrementa el valor de este estudio porque aporta datos poco conocidos de una personalidad que no ha dejado nunca de ser controvertida en el mundo anglosajón.

Ildefonso Camacho

SOCCI, ANTONIO, *El cuarto secreto de Fátima,* La Esfera de los Libros, Madrid 2012, 403 p. ISBN 978-84-9970-728-0.

La Esfera nos trae de la mano de Antonio Socci, periodista italiano de la RAI y actual director de la Escuela de Periodismo Radiotelevisivo de Perugia, la traducción al castellano del polémico libro publicado en Italia en 2006: "el cuarto secreto de Fátima". Cuatro años después de la tormenta levantada en los medios italianos y en círculos vaticanos a raíz de esta publicación, se nos acerca una cuestión no cerrada aún en la Iglesia como el propio Benedicto XVI parece haber sugerido en su homilía en el Santuario de Fátima el 13 de mayo de 2010: "Se equivoca quien piensa que la misión profética de Fátima está acabada. Aquí resurge aquel plan de Dios que interpela a la humanidad desde sus inicios: '¿Dónde está Abel, tu hermano? [...] La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra' (*Gn* 4,9). El hombre ha sido capaz de desencadenar una corriente de muerte y de terror, que no logra interrumpirla...". Palabras que para algunos presagian, dicho suavemente, futuras crisis para la Iglesia. De esta forma seguirían vigentes las palabras de la Virgen dadas a unos pastorcillos portugueses en 1917. Como se sabe, entre mayo y octubre de ese año, en Fátima, los niños Francisco y Jacinta Marto (fallecidos pocos años después) y su prima Lucía dos Santos (monja de clausura que falleció casi centenaria el 13 de febrero de 2005) tuvieron ocho apariciones de la "Señora". Durante las mismas les confió un mensaje (el "secreto de Fátima") dirigido a la Iglesia y al mundo, que más tarde se dividió en tres partes reveladas de forma sucesiva. Son los conocidos como "los tres secretos de Fátima", en tres visiones. La primera refería al infierno, la segunda a la manera de convertir a Rusia a través de su Consagración al Inmaculado Corazón de María y la "Comunión reparadora de los primeros sábados"; y la tercera avisaba de las consecuencias de la no conversión de Rusia, mostrando a su vez la imagen de un "obispo vestido de blanco" que recorría ciudades en ruinas y caminaba sobre cadáveres acompañado por sacerdotes, obispos y laicos, el cual sucumbía con estos bajo las flechas y las balas de un ejército, al llegar a una cima junto a una cruz de madera rústica. Las dos primeras visiones se difundieron en 1941 y han sido ampliamente discutidas por teólogos. La tercera se publicó en el año 2000 durante la beatificación de Francisco y Jacinta, tras décadas de hermetismo. La polémica y el "misterio" residen en las razones de dicho hermetismo, por un lado y, por otro, en la acusación de no haberse publicado de forma completa este "Tercer secreto", barajándose incluso la existencia de dos textos y la publicación de uno solo. Mientras que la Curia vaticana sostiene la no existencia del "cuarto secreto" (es decir, la parte oculta del tercero, o una cuarta parte del secreto de Fátima), el autor sí la afirma y cree haberlo demostrado en su libro. Muchos ven en aquellas palabras de Benedicto XVI ya señaladas, una forma de desmentir la versión oficial del Vaticano en relación al "Tercer secreto" de Fátima, al menos en su afirmación que sostiene que las predicciones de la Virgen se cumplieron plenamente al hacer referencia al atentado que sufrió el Papa Juan Pablo II el 13 de mayo de 1981. Ya el propio autor justifica el presente ensayo en su introducción

por el desconcierto inicial que, como católico confeso, le provocaron las críticas que le hacían a dicha versión oficial desde sectores "tradicionalistas" o "fatimitas" (como las opiniones del Padre Paul Kramer, conocido estudioso y especialista en Fátima). Igual ocurría con otras denuncias al Vaticano por hacer éste caso omiso a las exigencias de la Virgen de Fátima exponiendo así a la humanidad a peligros elevados. Considerando que era necesaria una refutación seria a dichas críticas y no dar la "callada" por respuesta como se estaba haciendo entonces, Antonio Socci comenzó su propia investigación intentando comprender, como él dice, las razones del Vaticano para contrarrestar las críticas, teniendo finalmente que rendirse y reconocer con sorpresa que dichas críticas estaban para él fundamentadas, encontrando contradicciones y muchas preguntas sin respuesta en la versión oficial del "Tercer secreto". Dividido en cinco capítulos y con un apéndice final, el libro es el relato de "viaje" del autor por los acontecimientos que fueron cambiando su convicción inicial, exponiendo el resultado al que llegó y las hipótesis sobre las razones que han movido dichos acontecimientos evidenciando así, según Socci, no sólo las miserias humanas tan comunes a todos y por tanto también presentes en los "hombres de Iglesia" sino, sobre todo, "la grandeza divina de la Iglesia que nos permite tocar con la mano la presencia viva y real de Jesucristo y de su Madre, aquí, hoy, entre nosotros". Una presencia amorosa que tiene predilección por los más pequeños, los que no tienen voz o no cuentan en este mundo. Misterio este que, a Dios gracias, sigue sobreviviendo y nos sobrevivirá más allá de polémicas, acusaciones, juicios, enfrentamientos, presagios de tintes apocalípticos, supuestas verdades, ocultamientos, bailes de interpretaciones teológicas y misterios "sin resolver". Un buen menú para quien guste de tal plato.

F. Prieto

Sun Tzu, *El arte de la guerra,* Herder, Barcelona 2012, 197 p. ISBN 978-84-254-3088-6.

Considero un verdadero acierto este nuevo manga filosófico que dedica la Editorial Herder a uno de los textos más importantes de la antigua China. Este libro, que analiza las mejores estrategias para obtener la victoria, sin violencia, frente a un posible adversario, ha alcanzado en Occidente una enorme popularidad y está siendo aplicado ampliamente al mundo de los negocios. A través de esta presentación en manga se puede percibir lo esencial del contenido de esta gran obra de Sun Tzu y animarse a leerla en su texto original. La acción se sitúa en el período de los Reinos Combatientes (476-221 a. C)., en un valle en el que conviven varios reinos sin tener una total integración entre ellos, hasta que se ven atacados desde el exterior por un imperio de bárbaros. Todo el contenido del libro da razón de cómo un pequeño reino puede destrozar literalmente al ejército imponente de un imperio muy superior en recursos, sin causar más que un daño mínimo a las personas de ambos bandos. El gran protagonista del relato es el propio Sun Tzu, consejero del rey del reino de Qin, un reino pequeño del valle, que será el gran artífice de la victoria. Toda su sabiduría abunda en tácticas militares para someter al enemigo, pero sin violencia. Utiliza tácticas persuasivas, análisis de puntos débiles, de puntos fuertes. Estas tácticas son aplicables a otros sectores de la existencia. De hecho no sólo se aplican, como hemos indicado ya, al mundo de los negocios, sino también al mundo del deporte. El hecho de haber vertido toda esta sabiduría en el formato manga lo hace especialmente accesible a todo tipo de lectores.

T. Parra

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Lettres d´Égypte 1905-1908, Oeuvres completes XLIII,* Cerf, Paris 2012, 221 p. ISBN 978-2-204-08910-4.

Se nos presenta en este volumen una reedición de las *Lettres d´Égypte,* que ya fueron publicadas por el padre Henri De Lubac en 1963. El texto de las cartas va precedido de un prólogo en el que el teólogo jesuita, que ha contribuido ampliamente a dar a conocer y a saborear el pensamiento de Teilhard de Chardin, describe el contexto de dicha correspondencia y valora sus características principales. Por ello en esta edición Michel Fédou, como responsable de ella, se limita a una presentación breve, en la que se aportan los datos que emergen de las últimas investigaciones sobre Teilhard y procurará subrayar los puntos más sobresalientes del prólogo de De Lubac. Estas cartas corresponden al tiempo de su estancia en El Cairo, durante su experiencia de maestrillo jesuita (profesor en centros educativos de la Compañía después de los estudios de filosofía y antes de los de teología), como profesor de física y química. Cualquiera que conozca esta práctica formativa de la Compañía de Jesús sabrá que durante este período de su formación, el jesuita tiene que abrirse a frentes muy diferentes: profesor, acompañante de los alumnos que se desplazaban en autobús al colegio, adjunto al encargado de la capilla del colegio, vigilante de los alumnos cuando iban a bañarse al río. Por lo que sabemos, sus alumnos lo apreciaban mucho y en tres ocasiones tuvo la satisfacción de pasar sus vacaciones en Alejandría, invitado por familias musulmanas que habían confiado la educación de sus hijos a los jesuitas. No tuvo ocasión de conocer a fondo el Islam, ya que desconocía el árabe, pero sí tuvo contactos serios con las comunidades cristianas, a través de las cuales descubrió las evoluciones más señaladas de la sociedad egipcia. Según lo que cuenta en sus cartas Egipto tenía unos enormes deseos de modernizarse a la europea. En este ambiente del país parecía haber influido notablemente la apertura del Canal de Suez unos cuarenta años antes de que él fuera destinado a continuar su formación en Egipto. También se interesó allí por el Egipto antiguo, hasta el punto de acabar siendo miembro del Instituto de Egiptología. Pero sobre todo se interesó por su gran pasión, la paleontología, recorriendo montes y valles en compañía de otro jesuita, Joseph Clainpanain, que participaba de su entusiasmo. Ambos lograron descubrir una gran cantidad de fósiles, que Teilhard envió a diversos lugares, a personas interesadas en este mismo campo de investigación. Para poder llevar a cabo mejor su trabajo, aprendió a montar en camello. Es en Egipto en donde empezó a experimentar la fascinación por el Oriente. Las cálidas y desérticas regiones de Egipto y Arabia lo deslumbraron de tal manera, que podría haber acabado siendo musulmán, de no ser por sus raíces profundamente cristianas, que tampoco lo dejaron caer en el panteísmo de una naturaleza cuya belleza y grandiosidad lo fascinaban. La experiencia de Egipto fue tan fuerte para Teilhard, que es fundamental para comprender su evolución interior posterior. Además sirve también, a través de sus cartas, para contribuir a la rehabilitación de su autor. Se nota con todo que todavía no existe en Teilhard un pensamiento propio, como será evidente años más adelante. Pero sí se nota que es un buscador nato, que nunca se va a arredrar ante las dificultades que dicha búsqueda pudieran proporcionarle. En la experiencia egipcia encontramos la raíz de su amor apasionado por el Universo, que lo harán blanco de tantas incomprensiones en el correr de los años. En estas cartas, además de muchos elementos biográficos, se nos concede la posibilidad de llegar mejor al fondo de su alma.

A. Navas

Von Balthasar, H. U., *Una primera mirada a Andrienne von Speyr. Adrienne von Speyr: Oraciones marianas, Textos de la obra póstuma. Cuaderno de Temas,* Ediciones San Juan, Madrid 2012, 448 p. ISBN 978-987-23237-3-8.

Hans Urs von Balthasar publica este libro, al menos en parte, sorprendido por el escaso eco (prácticamente nulo) encontrado por las publicaciones de Adrienne von Speyr, puesto que él sí cree en la misión que tuvo esta mujer, de la que fue consejero y padre espiritual a lo largo de veintisiete años. El autor se manifiesta convencido de la validez de la misión de Adrienne von Speyr para la Iglesia universal, hasta tal punto de confesar que fue Adrienne la que le indicó la conveniencia de abandonar la Compañía de Jesús, a la que él pertenecía. Esto él no lo habría hecho nunca de no ser por estar convencido de que Dios le hablaba a través de ella. Por esta historia, a la que alude a grandes rasgos en el prólogo, von Balthasar está convencido de que no se debería privar a la Iglesia de las riquezas espirituales de Adrienne y por ello se ha animado a esta publicación, que funcionaría a modo de introducción básica y bien argumentada, dejando la puerta abierta para quien quisiera avanzar ulteriormente por el camino comenzado. El libro está estructurado en tres grandes partes, de las cuales la primera ofrece en sí misma tres aspectos: 1. Un breve perfil biográfico de Adrienne. 2. Una descripción de su carisma y de sus intereses teológicos más importantes. 3. Un inventario completo de sus obras impresas y no impresas. La segunda parte incluye algunas declaraciones de Adrienne sobre ella misma, que ilustran y dan colorido desde distintos ángulos tanto a su vida exterior como a su vida interior escondida. También en esta parte se muestran con claridad los aspectos que ella ha acentuado sobre sí misma en orden a ser mejor comprendida. La tercera parte contiene una serie de oraciones escritas o dictadas, que manifiestan, mejor que todo lo demás (según von Balthasar) el fondo de su espíritu. Para la vida de Adrienne ha contado con una autobiografía que abarca los primeros veinticuatro años de su vida, otra autobiografía completamente distinta (de carácter más bien carismático), los diarios que escribió el propio Urs entre 1940 y 1950, afirmaciones sueltas de Adrienne, así como la correspondencia y los testimonios de amigos, parientes, conocidos y antiguos pacientes de su consulta médica. Adrienne partió de una atracción incoercible por el sí de María, la madre de Jesús, como la actitud de entrega más pura a Dios de una criatura, que es lo que toda persona que busca a Dios debería vivir. Ella ha buscado una profundización y revitalización centrales de la teología en la Iglesia, como un servicio al que la impulsaba Dios a través de su carisma. Desde este punto de partida se extienden los carismas personales de Adrienne y se los puede contemplar como una unidad, a pesar de su heterogeneidad aparente. Entre sus escritos brillan de forma particular los comentarios bíblicos (que impregnan todos sus carismas), de los cuales han sido publicados casi todos con licencia eclesiástica, lo que les otorga un sello de fiabilidad. Y todos estos comentarios bíblicos han nacido de su profunda experiencia de oración que von Balthasar considera genuina sin ningún género de dudas. Hans Urs von Balthasar, en su deseo de hacer llegar a todos los fieles los carismas que adornaron a Adrienne von Speyr, da incluso consejos sobre cómo introducirse en una obra tan compleja y tan variada como la suya y que, según él mismo, acabó influyendo en no pocos enfoques de su propia teología.

M. Gutiérrez

Índice de libros recensionados

Aconcio, J., *Trattato sulle fortificazioni* 410
Adam, K.-P. Avemarie, F. (Eds.) -Wazana, N.(co-ed.) by Dorit Felsch (co. de.), *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures* 263
Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos* 264
Ambrosio de Milán, *Discursos Consolatorios* 286
Anglet, K., *Got der Vater Jesu Christi: der Gott der Vollendung* 292
Aparicio, A. *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares* 265
Aranda Doncel, J., *Cosme Muñoz (1573-1636). Una vida entregada a la causa de Dios* 253
Arellano, I. – Mata Induráin, C. (ed.), *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de un navarro ilustrado en América* 254
Armendáriz Loizu, L. Mª., *Caminos de monte, senderos de trascendencia. Un jesuita sube a la montaña* 324
Arnold, C. – Losito, G. (ed), *«Lamentabili sane exitu» (1907). Les documents préparatoires du Saint Office* 346
Asurmendi, J., *Du non-sens. L´Ecclésiaste* 267
Augé, Isabelle, *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e Siècle* 348
Azanza López, J. J., *La memoria de la memoria 1212-1912. Tras las huellas artísticas del VII* Centenario *de las Navas de Tolosa* 396
Azzaro, Pierluca (a cura di), *Joseph Ratzinger Opera Omnia. Invito alla lettura* 293

Badini Confalonieri, L., *Democracy in the Christian Church* 293
Bartoloni, B., *Le orecchie del Vaticano* 412
Basilius von Caesarea – Rufinus von Aquileia, *Nosce te ipsum... animam tuam... Deum* 412
Benedicto XVI, *Discursos en Benín* 325
Benedicto XVI, *Discursos en Croacia* 326
Benedicto XVI, *Discursos en el Líbano* 326
Benedicto XVI, *Discursos en México y Cuba* 327
Benedicto XVI, *Discursos en Santiago de Compostela y Barcelona* 328
Benedetto XVI, *I Maestri Francescani e Domenicani* 328
Benedetto XVI, *Una guida alla lettura* 293
Benedicto XVI, *Escuela de oración. Catequesis del Papa (2 febrero 2011 – 7 marzo 2012)* 294

BENITO DE LUCAS, J., *Poesía y religiosidad en la Edad Media castellana* 396
BENSON, ROBERT-HUGH, *L'amitié de Jésus-Christ* 329
BENTALL, RICHARD P., *Medicalizar la mente ¿sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?* 413
BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger & Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* 295
BOUCHARD, F., *El santo Cura de Ars. Entrañablemente sacerdote* 349
BRITO, E., *Philosophie moderne et christianisme* 373
BROWN, P. - LIZZI TESTA, R. (EDS.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)* 350
BUENO DE LA FUENTE, ELOY – CALVO PÉREZ, ROBERTO (DIR.), *¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica* 352
BURNS, J. H. – IZBICKI, TH. (ED.), *Conciliarism and papalism* 255
BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio* 375

CABANEL, P. (DIR.), *Lettres d´exil, 1901-1909. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901-1904. Anthologie de textex missionnaires* 353
CÁCERES SEVILLA, ADELA DE, *Las Siervas de San José en la Iglesia del preconcilio (1931-1961)* 354
CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, F. J., *El P. Diego Padilla y el «Aviso al público»* 397
CAMPS, V., *El gobierno de las emociones* 330
CÁRCELES LABORDE, C., *Educadores cristianos en la edad contemporánea. Estudio y antología de textos de siete autores* 354
CARMONA MORENO, F. – BARDÓN BARDÓN, E. I., *Cuatro Mártires Agustinos del País Vasco. Bto. José Joaquín Esnaola Urteaga, Bto. Antonio Mª de Arriaga Anduiza. Bto. Miguel Iturrarán Laucirica. Bto. Gabino Olaso Zabala* 358
CASAUS CASCÁN, Mª. E., *La voz que yo escucho* 415
CASTELLANI, L., *El Apokalypsis de San Juan* 268
CASTELLANI, L., *El Evangelio de Jesucristo* 269
CASTELLÓ COLOMER, JOSÉ FRANCISCO, *Introducción al Protocolo Eclesiástico. (Ayuda también para los especialistas en información religiosa)* 416
CATELA MARCOS, ISIDRO (ED.), *La Capilla de la Sucesión Apostólica en la Casa de la Conferencia Episcopal Española* 416
CATLOS, BRIAN A., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300* 398
CAZEAUX, J., *Marc, Le lion du desert* 270
CHUST, M. (ED.), *Las independencias iberoamericanas en su laberinto* 400
COLCHERO, A., *Los hijos del tiempo* 417

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* 296
CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia Divina* 297
Constituciones apostólicas 288
CORBIN, MICHEL, *La grâce de la liberté* 297
COSTANZO, A., *Il trattato* De vera et falsa poenitentia: *verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione* 331
CRAVERO, D. – GAZZONI, L., *Asciugherà ogni lacrima dai loro occhi. Celebrazioni per i defunti alla luce del nuovo rito delle esequie* 332
Creo, pero aumenta mi fe. (Diálogos sobre el Credo con Mons. Munilla). Libro-entrevista con D. José Ignacio Munilla, obispo de San Sebastián 333
CRESPO SOLANA, A. – GONZÁLEZ-RIPOLL, Mª. D., *Historia de las Antillas no hispanas* 400
CURCI, S., *La nascita del ateismo. Dai clandestini a Kant* 376
CURUCHICH TUYUC, C. O., *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teología del «Mistero di Nazaret»* 298

D'ORS, EUGENIO, *Historias lúcidas* 421
DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II* .....
DAL CAMPO, L., *Viaggio del marchese Nicolò d'Este al Santo Sepolcro (1413)* .. 401
DARWIN, CH., *Observaciones geológicas en América del Sur* 417
DE LUBAC, H., *Aspects du bouddhisme. Oeuvres complètes XXI* 376
DE WITTE, P., *Doctrine, Dynamic and Difference* 300
Dead Sea Scrolls, The. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol.7: *Temple scroll and Related Document* 271
DEKU, H., *Wahrheit und Tradition. Kritische Reflexionen (Gesammelte Schriften, Bd. 1)* 302
DEKU, H., *Wirklichkeit des Geistes. Kritische Reflexionen (Gesammelte Schriften, Bd. 2)* 302
DÍAZ RENGIFO, J. (seud. Diego García, S.I.), *Arte poética española* 418
Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research, Excerpted, Sorted and Evaluated 273
DU ROY, OLIVIER, *La Règle d'or — Histoire d'une maxime morale universelle. Vol. 1: De Confucius à la fin du XIXe siècle; Vol. II: Le XXe siècle et essai d'interpretation* 334

EBRAHIME, O. (A CURA DI), *Pio IX e la Questione Romana. Atti del Convegno sul cardinal Vincenzo Santucci (1796-1861* 355

EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE A., OAR, *El clamor del corazón. 10 Palabras sobre la oración en San Agustín* 303

En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la Monarquía Hispana. XXXVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 de julio de 2011 402

ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. – HARDT, M. – NEUMANN, B. – OELDEMANN, J. (hsg), *Personenlexikon Ökumene* 422

EVANS, C. A., *The World of Jesus and the Early Church. Identify and Interpretation in Early Communities of Faith* 274

FERNÁNDEZ, A., *¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI* 377

FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Filología bíblica y humanismo* 275

FERNÁNDEZ OYAREGUI, P., *Javier Ciga. Pintor de esencias y verdades* 423

FISCHER, H.-J., *Päpste und Juden* 356

FORT, C. R. – DE LA FUENTE, V., *España Sagrada, Tomo LI: Obispos españoles titulares de las iglesias* in partibus infidelium *de las Españas* 357

FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., *Castillo de Javier. Historia y arte* 403

FRAY LUIS DE LEÓN, *Opera. Tomo XIV: Tratado sobre la Religión [Tractatus de Religione]* 249

FUSTER CAMP, IGNASI X., *Persona, naturaleza y cultura. Una antropología de la pasividad* 378

GABEL, H., *Inspiriert und inspirierend- die Bibel* 275

GARCÍA CORTÉS, C., *Bartolomé Rajoy y Losada 1690-1772. Un arzobispo edificador y filántropo en la Galicia Ilustrada* 424

GARCÍA LESCÚN, E., *Dios en su revelación* 304

GARCÍA MORENTE, M., *El ideal universitario y otros ensayos* 379

GARCÍA RUBIO, S., *Beato Nemesio García Rubio. Mártir Agustino* 358

GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI, A., *La identidad de Navarra. Las razones del navarrismo (1866-1936)* 404

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, *Deux martyrs de l'Église indivise Saint Maxime le Confesseur et le pape Saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires* 359

GASSER, G. (ED.), *Personal Identity and Resurrection* 307

GAUCHER, GUY, C.D., *Santa Teresa de Lisieux. Biografía (1873-1897)* 360

GAY, J.-P., *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705* 256

GEEKIE, J.-READ, J., *El sentido de la locura. La exploración del significado de la esquizofrenia* 380

GEFFRÉ, C., *Le christianisme comme religión de l´Évangile* 308
GEMEINHARDT, P., (HGS.) *Athanasius Handbuch* 361
GIMÉNEZ GONZÁLEZ, A. – SÁNCHEZ NAVARRO, L. (ED.), *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica* 276
GLICK, THOMAS F., *Darwin en España* 425
GOCHICOA, P. (COORD.), *En el camino... formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* 426
GÓMEZ, C. M., *Interculturality, Rationaliy and Dialogue* 381
GÓMEZ GARCÍA, V.T. OP., *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporaneous* 362
GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Mª ENCARNACIÓN, *San Pedro Poveda en la Génesis de la Institución Teresiana* 363
GONZÁLEZ VELASCO, M., OSA, *Bto. Julián Zarco Cuevas 1887-1936. Mártir Agustino. Bibliotecario de la Real de El Escorial. Académico de la R. A. de la Historia* 427
GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Pedro Martínez Ramos. Mártir agustino de Figueruela de Arriba* 358
GONZÁLEZ VELASCO, M., *Dos mártires bercianos agustinos. Bto. Benito arnelo, Bto. Manuel Álvarez Rego de Seves* 358
GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres mártires agustinos de la diócesis de Ávila. Btos. Juan Sánchez Sánchez, Macario Sánchez López y Tomás Sánchez López* 358
GUARDINI, ROMANO, *Tres escritos sobre la universidad* 428
GUERRA GÓMEZ, MANUEL, *Las sectas. Su dimensión humana, sociopolítica, ética y religiosa* 355

HENGEL, M., *Saint Paul. The Underestimated Apostle* 277
HEPP, ALEXANDER, *Maria vom blut. Ein verletztes Gnadenbild aus Italien verbreitet sic in Mitteleuropa* 257
HERMANA MARÍA DEL SALVADOR, *Bosquejo biográfico de Sor Ángela de la Cruz. Primera biografía se Sor Ángela de la Cruz, escrita por una de sus últimas novicias* 429
HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., *El cardenal Pedro de Quevedo y Quintano en las Cortes de Cádiz* 364
HILLENBRAD, K. – WEISS, W. (HRGS.), *Reichtum des Glaubens. Festgabe für Bischof Friedhelm Hofmann zum 70. Geburtstag* 309
HOFMEISTER PICH, R. – LÁZARO PULIDO, M. – SANTIAGO CULLETON, A., (EDS.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis* 382
HOLZER, V., *Hans Urs von Balthasar* 310
HONORÉ, J., CARD., *Gli Aforismi di Newman* 336
HOSSFELD, F. L. – ZENGER, E. (†), *Die Psalmen III. Psalm 101-150* 278

HOZ, J. DE, *Historia lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización* 405
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)* ... 430
HUSSERL, E. *La idea de la Fenomenología* 383

IANNUZZI, I., *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*..... 365
Iconografía y Arte Cristiano 431
ILLANES, J. L. – MÉNDIZ, A., *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*..... 434
ISAAC, B AND SHAHAR, Y. (EDS.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity* 278

KRASCHL, D., *Relationale Ontologie* 385

JUUL, J., *(Aquí estoy!)Tú quién eres? Proximidad, respeto y límites entre adultos y niños* 434

La Bible d´Alexandrie LXX. 12 Esther 279
LADARIA, L., *El hombre en la creación* 311
LANGA AGUILAR, P., *Voces de sabiduría patrística* 290
LANGELLA, SIMONA, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria* 247
LAURENCE, PATRICK, *Le monachisme féminin Antique: idéal hiéronymien et réalité historique* 367
LAURITA, R., *Omelie per le Esequie*..... 337
LAVÈRE, J.-F., *L´enigma Valtorta* 435
LÉMONON, J-P., *L'épitre aux Galates*, *Commentaire biblique: Nouveau Testament 9* 280
LÉMONON, J-P., *Pour lire la lettre aux galates* 281
LEUZZI, L. (a cura di), *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*..... 338
LOHFINK, GERHARDT, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war* 312
LÓPEZ GUIL, ITZÍAR, *Poesía religiosa cómico-festiva del bajo barroco español. Estudio y antología*..... 435
LÓPEZ QUINTÁS, A., *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad* 386
LOSONCZI, P. – LUOMA-AHO, M. – SINGH, A. (eds.), *The Future of Political Theology. Religious and Theological Perspectives*..... 339
LOSSKY, A. –SODI, M. (ÉD.), *Rites de communion. Conférences Saint-Serge. LV^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 23-26 juin 2008*..... 323

LOVE ANDERSON, W., *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and* Visionaries in the Late Middle Ages 367
LOVIN, R. W., *An introduction to Christian Ethics. Goals, Duties, and Virtues*.... 338
LUCAS LUCAS, R., *Absoluto relativo*..... 386
LUCIANI, D. – WÉNIN, A., *Le pouvoir. Enquêtes dan l´un et l´autre Testament*..... 282

Maria Corredentrice, Volumi VIII-XIII..... 313
MARTÍN LÓPEZ, E., *Fuentes para el estudio de la Guerra Civil y la posguerra en el Archivo de la Real Chancillería de Granada. Los fondos de la represión franquista. (I)* 406
MARTINENA RUIZ, J. J., *Guía del Palacio de Navarra*..... 406
MARTÍNEZ GORDO, J. *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad* 314
MARTÍNEZ RODA, F., *Varela. El general antifascista de Franco* 436
MARYKS, R. A., *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews* 258
MASIÁ CLAVEL, J., *Cuidar la vida. Debates bioéticos*..... 340
MAXIMILIAM, B., *Natur-philosphische Emergenz* 387
MELLONI, J., *Voces de la mística II* 315
MCCOOG, TH., S.J., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building the Faith of Saint Peter upon the King of Spain´s Monarchy*..... 259
MCNAMARA, M., *Targum and New Testament*..... 283
MÖHLER, J. A., *El celibato sacerdotal* 315
MORIONES, F., *Teología de san Agustín*..... 316
MOYA PONS, F. (COORD), *Historia de la República Dominicana*..... 407
MURPHY, M., *Ingleses en Sevilla. El Colegio de San Gregorio, 1592-1767* 260
MUZZI, S. (A CURA DI), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*..... 369
MYERS, S. E., *Portraits of Jesus* 318

NEYREY, J.H., *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective* 284
NUSSBAUM, M.C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* 387

OHLY, L., *Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung* 318

PAGANO, G., *La vida monástica en San Agustín. Comentario al salmo 132* 291
PAGÉS, A., *Sobre el olvido* 437

PENA GONZÁLEZ, M. A. (COORD), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca». Fuentes documentales y líneas de investigación* 438
POMPONAZZI, P., *De incantationibus* 439

Raban Maur et son temps 370
RAHNER, K., *El concilio, nuevo comienzo* 319
RAMOS CENTENO, VICENTE, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia* 389
RANCIÈRE, JACQUES, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* 390
REDER, MICHAEL, *Globalización y filosofía* 390
REIFENBERG, P. (HG.), *Mut zur offenen Philosophie. Ein Neubedenken der Philosophie der Tat* 391
REVEL, J.-PH., *Traité des Sacrements. VII. Le mariage. Sacrement de l'amour* 341
REYES, R., *L´Unitá nel pensiero litúrgico di Joseph Ratzinger* 341
RICHI ALBERTI, G. (ED.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* 320
Rito delle esequie. Nuova edizione per l´Italia 342
ROGER, B., *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine* 343
RONCALLI, M., *Giovanni Paolo I. Albino Luciani* 370
ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad Clásica. El enfoque sapiencial de Plutarco* 408
RUIZ NAGORE, FÉLIX, *Sciacca, un pensador políticamente incorrecto* 392

SAN JOSÉ MANYANET, *Obras completas. VII: La cultura del corazón y de la inteligencia. José Manyanet, pedagogo y educador* 440
SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Obras. IV: Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios* 292
SAN JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales* 248
SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de la Oración y Meditación* 250
SANTA GENOVEVA TORRES MORALES, *Escritos completos. (Relación, Circulares, Textos varios, Libretas, Cartas)* 441
SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas, Vol. III: Conciones (99-159). Tiempo de Cuaresma, Pasión, Semana Santa* 251
SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas IV Conciones (160-192). Tiempo de Pascua y Pentecostés* 252
SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas V Conciones (193-227). Domingos después de Pentecostés* 252
SANZ DE DIEGO, R., *Moral política* 344
SARANYANA, J.-I., *La filosofía medieval* 392
SAYÉS, J. A., *Síntesis filosófica. Claves para una reforma* 393

SCHEUER, JACQUES, *Un cristiano en la senda de Buda* 442
SCHMIDINGER, H., - SEDMAK, C. (EDS.), *Der Mensch- ein Abbild Gottes?* 393
SMITH, D., *Raymond Williams. El retrato de un luchador* 443
SOCCI, ANTONIO, *El cuarto secreto de Fátima* 444
SOLABERRIETA, B.-M., *Aimé-Georges Martimort. Un promoteur du Mouvement liturgique (1943-1962)* 345
SPITALER, P., *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, OP, and Joseph A. Fitzmyer, SJ* 286
SUN TZU, *El arte de la Guerra* 445

TABALES RODRÍGUEZ, M. A., *El Alcázar de Sevilla. Reflexiones sobre su origen y transformación durante la Edad Media. Memoria de Investigación Arqueológica 2000-2006* 499
TEILHARD DE CHARDIN, P., *Lettres d'Égypte 1905-1908, Oeuvres completes XLIII* 446

VAN DER WATT, J. G. – ZIMMERMANN, R. (eds.), *Rethinking the Ethics of John. "Implicit Ethics" in the Johannine Writings. Kontexte und Normen neutestamentliche Ethik / Contexts and Norms of New Testamente Ethics. Volume III* 345
VATTIMO, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo* 394
VATTIMO G.-DOTOLO, C., *Dios: la posibilidad buena* 395
VETÖ, É., *Du Chist à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquino et Balthasar* 321
VIÑAS ROMÁN, T., *El beato Juan Pérez de Andavías* 358
VIÑAS ROMÁN, T., *La Orden de San Agustín. Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad. La Institución Monástica Agustiniana en su Historia* 371
VON BALTHASAR, H. U., *Una primera mirada a Andrienne von Speyr. Adrienne von Speyr: Oraciones marianas, Textos de la obra póstuma. Cuaderno de Temas* 441

WATANABE, M., *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times* 373

ÍNDICE GENERAL

Estudios ..... **páginas**

Manuel J. Arroba Conde, CMF, *La aportación del P. Olivares al C. 1095* 7-24

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo* 25-98

Gabriel María Verd Conradi, SJ, *San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»* 99-166

José A. Peinado Guzmán, S.J., *Simbología inmaculista, letanías lauretanas e iconografía* 167-190

Inéditos

Luis del Alcázar, S.J., *In Epistolam ad Romanos* 191-246

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 247-261

II. Otras obras 263-447

III. Índice de libros recensionados 449-457

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.