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. 72 - 2009

Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

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

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 5-29

Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez

Miguel Ángel Santa-Olalla

En las *Disputationes metaphysicae*, Francisco Suárez inicia su amplia reflexión sobre la temporalidad efectuando una breve referencia crítica a Aristóteles[1]. Según él, a pesar de haber tratado la cuestión del tiempo en el libro IV de la *Física*, el análisis aristotélico resulta insuficiente. Esta afirmación revela que la intención de Suárez es profundizar y completar la meditación aristotélica relativa al tiempo[2]. Sin embargo, nuestro autor advierte que, en contraposición a Aristóteles, su propia perspectiva discursiva de factura altamente metafísica será más abstracta y elevada[3].

[1] La fuente utilizada a lo largo de este ensayo es la edición bilingüe: Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas,* traducida y editada por S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid: Gredos, 1960-1966 y, muy especialmente, el volumen VII publicado en el año 1966. A la obra en conjunto nos referiremos con la siglas *DM*. En lo sucesivo citaremos siempre por esta ya clásica edición, salvo indicación contraria. Asimismo, con el fin de facilitar al lector el cotejo de los textos citados, anotaremos a continuación de la abreviatura del título, además de las referencias habituales a las divisiones internas del texto matriz, el número de página correspondiente al volumen correspondiente. Nos resta añadir que dentro del escaso número de publicaciones que se ocupan en ámbitos externos al neoescolasticismo de la metafísica de Francisco Suárez hay que reseñar aquí el libro de Juan Fernando Ortega Muñoz, *El río de Heráclito. Estudio sobre el problema del tiempo en los filósofos españoles del siglo XX*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1999. En él aparece una síntesis detallada de la reflexión suareciana sobre el tiempo que es, sin duda, una invitación para una lectura posterior del texto completo de Suárez. Queremos observar que en la literatura dedicada a la filosofía de Suárez y para referirse a la misma, aparece tanto la grafía 'suareziana', respetando la raíz completa del apellido al derivar el adjetivo correspondiente, como 'suareciana,' siguiendo un criterio ortográfico general que aconseja anteponer *c* ante las vocales *e, i*. Aunque lingüísticamente es indiferente la forma elegida, en nuestro caso preferiremos la última opción por resultarnos más natural la palabra escrita en esta segunda forma de acuerdo con la mencionada regla ortográfica.

[2] Cf. *DM*, preámbulo a la disputación L, ed. cit. p. 129. Conviene indicar que Suárez ignora aquí que Aristóteles también había discutido desde un punto de vista lógico otros aspectos relacionados con el tiempo tanto en su tratado sobre las *Categorías*, (caps. 12-13), en concreto los conceptos de anterioridad y de simultaneidad, como en la propia *Metafísica* (libro V, cap. 11) lugar donde analiza los significados de anterioridad y de posterioridad,

[3] Cf. *ibíd.* En lo que se refiere a los límites del presente trabajo hemos de aclarar aquí que nos detendremos únicamente en las secciones de la disputación L en las que se concreta la concepción suareciana del tiempo relacionada con la realidad natural, en especial las secciones I-II —que se ocupan de la duración y la existencia— y VIII-IX —que abordan el problema del tiempo y del movimiento—, dejando a un lado las demás secciones ligadas a cuestiones teológicas —como la eternidad, el evo, etc.— que escapan al interés de este estudio y que en todo caso se mencionarán tangencialmente.

1. La identidad real entre existencia y duración

Hecha esta observación introductoria Suárez procede a plantear la primera cuestión que le importa resolver: ¿Es la duración una realidad distinta de la cosa que dura? La respuesta de Suárez consiste en afirmar que la duración es algo efectivamente dado en la realidad y que se atribuye lógicamente a los seres reales[4], siendo aceptado vulgarmente que "dura una cosa que persevera en su existencia; por lo cual se entiende que duración es lo mismo que permanencia en el ser"[5]. Esta definición muestra con evidencia que Suárez vincula estrechamente la duración y la existencia. Como se verá por lo que sigue, no se trata de una idea surgida al azar en la mente del filósofo. Por el contrario, este presupuesto condiciona su modo de comprender la temporalidad en su conjunto. En efecto, lo que hay que indagar es "en qué relación está la duración con la existencia, concretamente, si es algo distinto de la cosa misma o se identifica totalmente con ella"[6], determinando la relación que une la duración y la existencia del objeto que dura. A continuación Suárez discute las variadas soluciones que cabe proponer.

La primera de ellas, opinión sugerida por S. Buenaventura, sería que "la duración y la existencia son realmente distintas en las realidades creadas"[7] lo que se probaría mediante un argumento fundado en la hipótesis de la distinción entre esencia y existencia en los seres creados porque "si la existencia se distingue realmente de la esencia, consiguientemente también la duración"[8]. Otro argumento complementario a favor de esta distinción entre existencia y duración sería que "en la realidad misma una es separable de la otra, y recíprocamente, ésta de la primera"[9]. A continuación, Suárez refuta estas aseveraciones con varios argumentos. En primer lugar, anticipando su propia posición ya que, según su opinión, "la duración y existencia no se distinguen en la realidad"[10]. En segundo lugar, con un enunciado de corte nominalista en el que afirma que "esta multiplicación de entidades, que apenas puede entenderse

[4] Cf. *DM*, L, 1, 1, ed. cit., pp. 129-130.

[5] *DM*, L, 1, 1, ed. cit., p. 130. El texto latino dice literalmente: "*Dicitur enim durare res quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur quod permanentia in esse"*. Y poco más abajo precisa que "en general, *durar* se atribuye sólo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente" (*loc. cit.*).

[6] *Ibíd.*

[7] *DM*, L, 1, 2, ed. cit. p. 130.

[8] *Ibíd.*

[9] *DM*, L, 1, 2, ed. cit., p. 131.

[10] *DM*, L, 1, 3, ed. cit., p. 131.

por sí, se ha de evitar cuando no se demuestra eficazmente"[11]. En tercer lugar, porque Suárez había rechazado la distinción entre esencia y existencia como un presupuesto falso[12] y porque "aun cuando la existencia se distinguiese de la esencia, la duración no se habría de distinguir de la existencia"[13]. Es decir, para el Doctor Eximio no hay una necesidad lógica para deducir de la distinción entre esencia y existencia la segunda distinción entre la existencia y duración, ya que la existencia objetiva y su duración parecen ir unidas en la realidad creada.

La segunda opinión discutida por nuestro autor es la que afirma que la duración y la existencia se distinguen por la naturaleza misma de la cosa (*ex natura rei*) como un modo real de la existencia, fundamentando tal opinión principalmente en tres razones. Primeramente, en el hecho de que "en la duración creada como tal se incluye necesariamente alguna sucesión; en cambio, en la existencia creada como tal no se incluye necesariamente ninguna sucesión; por consiguiente se distinguen al menos *ex natura rei* "[14]. En segundo lugar, porque "en el movimiento sucesivo se distinguen *ex natura rei* el tiempo, que es la duración del movimiento, del movimiento mismo; luego, en general, toda duración se distingue igualmente de la realidad que dura"[15]. En tercer lugar, porque pertenece a la noción de duración creada la idea de conservación, pero no así a la de existencia creada a la que se asocia la idea de producción[16]. Finalmente, aduciendo que "la medida real se distingue *ex natura rei* de lo medido" por lo que siendo la duración criterio de medida de la cosa existente sería necesariamente distinta de ella[17].

Moviéndose dentro del paradigma conceptual de la filosofía escolástica, la crítica a esta segunda solución al problema planteado es, sin duda, demoledora. En efecto, Suárez niega que la duración se distinga *ex natura rei* de la cosa que dura, o de su misma existencia. Para probarlo utiliza una estrategia de reducción al absurdo sorprendente por su coherencia y, a nuestro juicio, tan elaborada que no nos privamos de transcribirla aquí: "si la duración es algo distinto, o es una sustancia o un accidente. Lo primero

[11] *Ibíd.* Es patente que para el lector cultivado por la filosofía escolástica al que iban dirigidas las *Disputationes* esta consideración de Suárez evocaba claramente el célebre principio de economía atribuido a Guillermo de Ockham (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

[12] *Ibíd*. Aquí Suárez sentencia que el fundamento de la distinción entre existencia y duración "supone un principio falso, concretamente, que la existencia se distinga realmente de la esencia creada" (*supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata*).

[13] *Ibíd.*

[14] *DM*, L, 1, 4, ed. cit., p. 132.

[15] *DM*, L, 1, 4, ed. cit., p. 133.

[16] *Ibíd.*

[17] *Ibíd.*

no puede afirmarse en general acerca de todas las cosas que duran, ya que también los accidentes duran; y si esto se afirma de modo especial de las sustancias, se concede ya en ellas lo que el argumento pretende, pues no habrá nadie que diga que una sustancia es la duración de otra sustancia distinta; por consiguiente si la duración es una sustancia, no será otra más que la misma sustancia que dura. Lo segundo no puede afirmarse tampoco, porque la duración ni es una cantidad, ni una cualidad, ni una relación, y así en todos los demás predicamentos accidentales"[18]. Como puede observarse se trata de un razonamiento basado en la distinción aristotélica entre sustancia y accidente que para la mentalidad de los filósofos escolásticos de su época era un presupuesto indiscutible. A partir de esta distinción, la conclusión de Suárez es que, tanto si consideramos la duración un modo real sustancial como accidental se deducen insalvables contradicciones, razón por la cual no es aceptable que la duración se distinga de la existencia *ex natura rei*.

Efectuada esta discusión, Suárez se centra en la que es su propia opinión, anticipada con anterioridad y que se halla en la línea de la últimos grandes pensadores escoláticos desde Duns Escoto a Capréolo, a saber, que la duración temporal y la existencia objetiva "no se distinguen *ex natura rei*, sino sólo conceptualmente"[19]. Para defender inequívocamente esta postura, nuestro filósofo había introducido más arriba varias distinciones. Por un lado, advierte que está hablando de la *duración real* de los seres existentes y no de la *duración imaginaria* que es aquella que "concebimos nosotros aunque no existan las cosas, a manera de una cierta sucesión perpetua en la que pueden existir las cosas y durar más o menos"[20]. Por otro, distingue la *duración extrínseca* de la *duración intrínseca*. La primera puede entenderse como el criterio externo de medida de la duración de una cosa. Este criterio sirve para efectuar una comparación y conocer su duración, en cuyo caso sí puede decirse que la cosa y su duración extrínseca se distinguen *ex natura rei*[21]. En cambio, la *duración intrínseca* es aquella "por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración"[22]. Suárez insiste en

[18] *DM*, L, 1, 6, ed. cit., p. 135. En el mismo lugar, Suárez discute también las posibles objeciones que cabría formularse a este planteamiento.

[19] *DM*, L, 1, 5, ed. cit., p. 133. Esta posición es, según precisa Suárez, una generalización de las conclusiones propuestas inicialmente por Duns Escoto o Guillermo de Ockham y, posteriormente, por el entonces célebre ockhamista alemán, hoy prácticamente olvidado, Gabriel Biel (1425-1495) y por el teólogo Juan Capréolo (1380-1444) que había intentado revitalizar el tomismo en pleno siglo XV. Todos ellos, según Suárez, habían sostenido esta distinción conceptual aunque únicamente referida a la duración permanente propia de las sustancias angélicas.

[20] *DM*, L, 1, 5, ed. cit., p. 134.

[21] *Ibíd.*

[22] *Ibíd.*

que el auténtico sentido de la duración es la duración intrínseca porque "en toda realidad existente es necesaria esta duración intrínseca, ya que excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser; en este sentido, pues, duró Dios en su eternidad, aun cuando no hubiese nada más que Él"[23]. Hechas estas precisiones conceptuales, Suárez se propone tratar a continuación de la duración intrínseca ligada de modo inherente al ser que existe [24].

2. La duración intrínseca y la existencia

Ante todo, Suárez sostiene que existencia y duración se implican mutuamente, porque son en la realidad indistinguibles ya que "en virtud de su propia existencia y sin ninguna otra cosa o modo distinto sobreañadido, la cosa dura"[25]. Sin embargo cabe objetar a este planteamiento una cuestión: ¿Se puede admitir que dura una cosa en el primer momento de su existencia? El problema radica "en si en aquel instante se ha de decir que dura o que no"[26]. No parece que dure porque la duración es una sucesión a lo largo de la cual la cosa permanece existiendo. Ahora bien, en caso de defender que no dura nos encontramos con que la cosa existe y sin embargo carece de duración, lo que iría en contra de la identidad entre la existencia y la duración enunciada por Suárez. Su respuesta ante esta dificultad es que durar y existir están tan íntimamente relacionados que no se pueden concebir independientemente, porque "la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser (*durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse*)"[27]. Asentada esta idea que excluye cualquier tipo de distinción entre ambas y que —como ya observamos al comienzo—, es un presupuesto básico de la reflexión suareciana[28], se trata de explicarla. Así, Suárez aporta varios argumentos de los que expondremos aquellos que nos parezcan más esenciales. Primero, infiere que el "que una cosa permanezca no es sino que retenga la existencia misma; luego la permanencia no añade nada real a la existencia"[29]. En segundo lugar, afirma de modo más concluyente "que la existencia es inseparable en la realidad de la duración, y al contrario, la duración

[23] *Ibíd*.

[24] *Ibíd.*

[25] *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 135.

[26] *Ibíd.*

[27] *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 136. Es interesante resaltar aquí que esta formulación la reprodujo casi literalmente Spinoza, *Ética*, II, def. V: "La duración es la continuación indefinida de la existencia" (v. Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 108). Este hecho denota la difusión de las *Disputationes metaphysicae* en la Europa del siglo XVII.

[28] V. s*upra* apdo. I *in initium*.

[29] *DM*, L, 1, 7, ed. cit., p. 136.

es inseparable de la existencia, y en cada cosa una y otra es igualmente variable e invariable; luego no se distinguen en la realidad"[30]. Tras esta exposición, Suárez resuelve la objeción planteada anteriormente puesto que respecto a cualquier cosa que "en el primer instante se diga que existe y que no dura propiamente, no indica una distinción mayor que la de razón"[31]. Es decir, según nuestro autor, la indistinción real entre duración y existencia nos lleva a admitir únicamente una distinción conceptual entre ambas en el primer momento de la existencia de un ser concreto. Pero, esta solución puede generalizarse extendiéndola a toda duración y a toda existencia, sea esta última creada o increada ya "que la duración y la cosa que dura, o su existencia, se distinguen por lo menos conceptualmente, es común, y se manifiesta por la significación de las palabras mismas, ya que existir y durar no son voces sinónimas"[32]. Por último, en defensa de esta tesis —la distinción únicamente conceptual entre existencia y duración— argumenta Suárez doblemente, apelando a tópicos físicos y teológicos. Por una parte, afirma que sucede igual que con el movimiento y el tiempo que, según opinión extendida, se distinguen conceptualmente, aunque "el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento"[33]. Por otra, colige que "incluso en el mismo Dios la eternidad [un modo de duración] se distingue conceptualmente de la existencia; por consiguiente, con mucho mayor motivo se distinguen en las criaturas"[34].

Una vez establecido este punto, Suárez se propone clarificar cuál es el significado de 'existencia' y de 'duración' con el fin de establecer una distinción formal entre ambas[35]. Para ello, revisa las definiciones más relevantes elaboradas por la filosofía anterior. Primeramente, se detiene en la fijada por el nominalismo, según la cual "la existencia significa absoluta y simplemente que la cosa existe fuera de sus causas y la duración en cambio dice existencia connotando sucesión"[36]. De esta enunciación formal se deduciría lógicamente que en el primer instante de su existencia un objeto carecería de duración. Esta opinión es rechazada porque, por un lado, para Suárez la idea de duración no implica necesariamente la nota de la sucesión ya que "aun cuando el nombre de duración se haya sacado de la duración sucesiva, que es para nosotros más familiar, sin embargo no se ha impuesto solamente para significar la duración sucesiva, ni la cosa o existencia que

[30] *DM*, L, 1, 8, ed. cit., p. 136.

[31] *Ibíd.* Además, como aclarará más abajo, "el instante mismo es una cierta duración" (*DM*, L, 2, 3, ed. cit., p. 139).

[32] *DM*, L, 1, 9, ed. cit., p. 137.

[33] *Ibíd.* Como veremos posteriormente, Suárez presta una atención especial al problema de la relación entre tiempo y movimiento.

[34] *Ibíd.*

[35] Cf. *DM*, L, 2.

[36] *DM*, L, 2, 2, ed. cit., p. 138.

coexiste con ella"[37]. Y, en consecuencia, "aunque el instante no sea tiempo, es, sin embargo, una duración, ya que lo que dura un instante, dura algo"[38].

En segundo término, considera la opinión de que la duración se distingue formalmente de la existencia porque incluye un concepto de negación. Así explica que para algunos autores "durar, en cambio, agrega formalmente la negación, concretamente, que aquel ser no se haya destruido, sino que permanezca"[39]. Suárez replica que para definir coherentemente la duración no se precisa incorporar una idea de negación porque "en efecto, la duración parece una palabra positiva, y la permanencia en el ser que significa no parece consistir en una negación, sino en la continuidad positiva del ser mismo"[40]. Como un ejemplo de opinión contraria, nuestro autor recoge más abajo la sentencia del tomista Capréolo según la cual "se llama duración a la existencia misma en cuanto *no transcurre súbitamente* (*in quantum non raptim transit*)"[41], lo que implica que en sentido formal la duración indica una negación. Ahora bien, según Suárez, esta no es una objeción válida porque en éste y en otros casos "mediante esta negación no se expresa en realidad otra cosa que el mismo ser positivo de la cosa, en cuanto existe actualmente"[42].

Finalmente, una opinión extendida entre los filósofos tomistas era que la duración introduce la idea de la medida de un ser real en su noción formal. Una analítica meditación sobre las distintas posibilidades de defender este concepto de duración, lleva a Suárez a mantener —apoyándose en Duns Escoto[43]— la independencia de la idea de duración respecto a la de medida, "pues aun cuando toda duración, por lo menos creada, convierta en mensurable bajo este aspecto a la cosa que dura, sin embargo, su razón primera no puede consistir en esa mensurabilidad"[44]. A lo que habría que añadir que al igual que otros aspectos mensurables presuponen la propiedad medible en el objeto medido, así "lo mensurable en duración supone en la cosa la duración; luego la duración no queda constituida formalmente por esta razón de medida"[45].

A continuación, Suárez procede a resolver la cuestión planteada de acuerdo con su punto de vista. Volviendo a su opinión ya anticipada agrega

[37] *DM*, L, 2, 3, ed. cit., p. 139.

[38] *Ibíd.*

[39] *DM*, L, 2, 4, ed. cit., p. 140. Más abajo precisa que según estos autores "para concebir una cosa como durando, basta concebirla como existente y no destruida" (*loc. cit.)*.

[40] *DM*, L, 2, 5, ed. cit., p. 140.

[41] *DM*, L, 2, 6, ed. cit., p. 141. El subrayado aparece en el texto.

[42] *DM*, L, 2, 7, ed. cit., p. 142.

[43] Cf. *DM*, L, 2, 8, ed. cit., p. 143 en donde se afirma que según Escoto "la medida es siempre algo extrínseco de que nos valemos para conocer la cantidad o la perfección de una cosa".

[44] *DM*, L, 2, 9, ed. cit., p. 143.

[45] *DM*, L, 2, 9, ed. cit., p. 144.

que "la duración tomada en sentido propio dice formalmente una permanencia positiva en el existir (*positivam permanentiam in existendo*), que difiere de la existencia solamente por la razón o por cierta connotación intrínseca"[46]. Además, apoya su opinión con un argumento etimológico, observando que ateniéndose al significado original de 'durar', que en latín "designa una cierta permanencia en la cosa o acción que se ha empezado"[47], se sigue que un objeto, en su primer instante, al no tener "todavía permanencia en el existir, no puede decirse propiamente que dure en aquel instante"[48]. No obstante, más abajo señala que pese a todo lo dicho "en el primer instante en que la cosa existe, no se dice propiamente que dure ya, sino que puede decirse que comienza a durar, no de manera intrínseca, sino extrínseca"[49]. Para explicar esta dificultad, Suárez aclara que, tanto respecto al primer instante de la existencia como en otros casos, es frecuente confundir 'duración' y 'existencia' porque "el verbo *durar* se toma en sentido amplio como sinónimo de *existir*, pues como entre los significados de estos verbos hay poca diferencia, fácilmente se emplea uno por otro"[50]. En esencia, pues, Suárez mantiene la distinción puramente conceptual entre duración y existencia. La duración se refiere a la permanencia en la existencia en sentido positivo y por lo mismo se halla inevitablemente unida al objeto existente, iniciándose simultáneamente con la existencia del mismo.

3. Ubi y duratio

Resuelto el problema anterior, Suárez trata una nueva cuestión relacionada con todo lo expuesto anteriormente: ¿Por qué el espacio, el *donde —ubi* en el texto— se distingue realmente de los objetos situados en él y, en cambio, la duración es indistinguible de los seres que duran?[51] Para desentrañar esta interrogante, Suárez acepta provisionalmente, como objeción, la hipótesis de que si en los seres creados el donde debe ser entendido como un *modo* real distinto por su propia naturaleza del ser de referencia, entonces la duración

[46] *Ibíd.*

[47] *DM*, L, 2, 10, ed. cit., p. 145.

[48] *Ibíd.* Anteriormente —v. *supra DM*, L, 2, 3, de nota 38— Suárez había admitido que el instante en cuanto tal es una especie de duración. Sin embargo, parece que no hay contradicción con el presente texto dado que aquí se atiene al significado riguroso y propio de 'duración' y allí apelaba más bien al sentido común del vocablo. Igualmente, al hilo de esta cuestión, Suárez analiza con amplitud el posible paralelismo entre la existencia y la duración, por un lado, y la producción y la conservación, por otro, concretando sus similitudes y diferencias respecto a distintos aspectos (cf. *loc. cit*. pp. 145-147).

[49] *DM*, L, 2, 14, ed. cit., p. 148.

[50] *Ibíd.*

[51] *DM*, L, 2, 18, ed. cit., p. 151.

también debería ser comprendida como un modo real distinto del ser físico considerado[52]. La justificación que nos ofrece de esta premisa es digna de interés porque en realidad Suárez está abordando los conceptos de espacio y de tiempo —o como él los llama "espacio cuasi permanente e infinitamente extenso" y "espacio cuasi sucesivo"— con una perspectiva singularmente moderna. Veámoslo extensamente: "Se prueba esta inferencia, pues para explicar las presencias locales y las duraciones de las cosas, concebimos nosotros dos espacios infinitos: uno cuasi permanente e infinitamente extenso por todas partes, sin término; el otro, cuasi sucesivo, que se prolonga desde la eternidad hasta la eternidad, y a ambos viene como a llenarlos de modo actual y necesario Dios; al primero, con su inmensidad, y al último, con la eternidad divina. Por consiguiente, el *donde* en las realidades creadas es un modo distinto *ex natura rei* de la criatura, precisamente porque es una cierta presencia definida a una determinada parte del espacio anterior. Por lo cual sucede también que el *donde* mismo varía en una misma cosa, en cuanto una misma cosa puede mostrar su presencia en este momento a una parte de este espacio y en el otro a otra. Por tanto, por la misma razón o proporción será la duración un modo distinto *ex natura rei* de la cosa creada que dura ya que no es más que una como presencia para aquel segundo espacio sucesivo [...]"[53]. Aunque, como veremos posteriormente, Suárez rebatirá esta opinión, en el texto anterior conjetura que la racionalidad humana elabora los conceptos de espacio y tiempo infinitos y que el objeto existente, al ubicarse espacial y temporalmente, es una especie de "presencia definida" en ellos. El objeto físico se sitúa en una extensión concreta del inmenso espacio y acaece en un intervalo determinado del tiempo interminable. Asimismo, Suárez es consciente de que la idea de un espacio y de un tiempo infinitos

[52] Cf. *ibíd.* Por lo que sabemos, esta vieja cuestión —oculta durante siglos entre los cientos de páginas de los espesos volúmenes de las *Disputationes metaphysycae*— fue objeto de un vivo debate, del que hemos tenido conocimiento a través del Prof. Estanislao Olivares, entre José Hellín y Luis Martínez Fazio y del que queremos dejar constancia aquí. En efecto, hacia 1946 Luis Martínez Fazio, que era entonces estudiante de filosofía escolástica y que posteriormente sería profesor en la Universidad Gregoriana, propuso al Prof. José Hellín la posibilidad de interpretar, dentro de la metafísica suareciana, el *quando* como un *modo* al igual que el *ubi*. Hellín, experto conocedor del pensamiento de Suárez, negaba la viabilidad de una interpretación semejante. El asunto sería puramente anecdótico si no fuese porque éste no ha sido el único intento reciente de entender el tiempo como un modo. Por mencionar sólo a un autor relevante en el panorama filosófico español, señalaremos que Javier Zubiri, en su libro *Espacio. Tiempo. Materia*, publicado póstumamente, ha defendido también el carácter modal del tiempo. La temporalidad adquiere así un sentido intensamente metafísico que Zubiri acepta plenamente: "En lo que inmediatamente se funda el tiempo es, pues, en el ser. Es el tiempo quien se funda en el ser, y no el ser en el tiempo. Esta es la razón por la que el tiempo es lo más próximo a la realidad; es justo su modo de ser" (X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid: Alianza, 1996, p. 301).

[53] *Ibíd.*

—receptáculo vacío de los seres físicos— implica que espacio y tiempo se componen, respectivamente, de puntos y de intervalos indivisibles, haciendo notar que "del mismo modo que una cosa se dice que está en un sitio y que tiene su propio *donde*, aun cuando no muestre su presencia a ninguna parte de ese espacio, sino sólo a un punto indivisible, así la cosa se ha de decir que dura por el hecho mismo de estar presente realmente al segundo espacio, aun cuando no le corresponda según alguna parte de divisible del mismo, sino sólo un instante indivisible"[54]. O dicho de otro modo, cada ser físico ocupa una parte potencialmente indivisible del espacio y sucede en un instante indivisible del tiempo[55].

A nuestro juicio, esta idea de la espacialidad y de la temporalidad que argumentalmente introduce aquí nuestro autor, está prefigurando los conceptos newtonianos de espacio y de tiempo absolutos independientes de los cuerpos físicos que se mueven en ellos. Pero, aparte de que Newton intentó fundamentar estos conceptos con mayor rigor científico, en su respuesta a la objeción, Suárez apunta que el espacio y el tiempo así concebidos no son reales, sino puras construcciones mentales. Por eso, afirma expresamente que "suponemos que esos espacios [el espacio extenso y el espacio temporal] no son unas realidades verdaderas, ya que ni son realidades increadas, como es evidente por sí, ni son tampoco seres creados, ya que son aprehendidos como eternos y necesarios por sí"[56]. En este último aspecto Suárez se estaría anticipando también al subjetivismo kantiano porque como se recordará Kant negó explícitamente la existencia objetiva del espacio y del tiempo. Pero, dejando a un lado este rasgo de modernidad de Suárez y sus virtuales influencias posteriores, la reflexión suareciana prosigue intentando precisar qué clase de entidad cabe entonces atribuirles. Tras rechazar que se trate de realidades en sentido propio, la conclusión es que han de ser "concebidas como unas ciertas capacidades (*capacitates*), bien de los cuerpos o de los movimientos, pues el espacio local (*spatium locale*) se concibe como apto para ser llenado por cuerpos; en cambio el espacio temporal (*spatium temporale*) —por llamarlo así— como apto para ser llenado por los movimientos"[57]. Espacio y tiempo se definen aquí como *capacitates* de la realidad física. Ahora bien, conviene subrayar que *capacitas* es un vocablo latino que permite traducirse

[54] *DM*, L, 2, 18, ed. cit., pp.151-152.

[55] Hay que subrayar que esta conclusión supone también un alejamiento de Aristóteles puesto que éste no admitía la existencia de instantes indivisibles. Cf. por ejemplo, *Fís.*, IV, 232 b 20-27 y VI, 239 b 5-9 (v. en la excelente edición Aristóteles, *Física*, trad. de J. L. Calvo, Madrid: C.S.I.C., 1996).

[56] *DM*, L, 2, 19, ed. cit., p. 152. Suárez reiteradamente se refiere a continuación al espacio cuasi sucesivo como "tiempo imaginario" (*tempus imaginarium*).

[57] *Ibíd.*

como 'extensión' o 'amplitud' en un sentido espacial o volumétrico y que el texto se torna más comprensible si se orienta su exégesis en relación con este significado[58]. Expuesta esta idea en un lenguaje más actual, parece que Suárez esta indicando aquí que espacio y tiempo sólo pueden pensarse como propiedades geométricas generales de la naturaleza que posibilitan contener cuerpos físicos en reposo o en movimiento.

Pero, a pesar de las semejanzas señaladas, entre espacio y tiempo hay una diferencia porque en el espacio sucesivo o tiempo infinito imaginario "las cosas existen por virtud de su existencia actual, aun cuando no se conciba ninguna otra cosa sobreañadida a él; en cambio, en el otro espacio local no sucede por virtud de la sola existencia, sino en virtud de otra presencia que se sobreañade a la cosa existente"[59]. De donde se deduce que el espacio, en cuanto presencia local "es un modo sobreañadido a la existencia de la cosa"[60]. Además, se entiende que el espacio es un receptáculo externo al objeto existente, permanente e inmutable, por lo que para ocupar mayor o menor espacio el objeto debe sufrir una transformación[61]. Por el contrario, la duración temporal "no dice un modo añadido a la existencia ya que cualquier cosa, en virtud de su existencia actual como tal, entra necesariamente en el tiempo mismo imaginario o en algo referente al mismo"[62]. Y, por otro lado, el espacio temporal se entiende como fluyente y por ello una entidad existente "perseverando inmutable, puede estar presente por sí misma a una parte cada vez mayor de ese espacio o tiempo imaginario"[63]. Así pues, Suárez esta admitiendo aquí de forma explícita la permanencia inmutable del espacio en términos absolutos frente al carácter deviniente y mudable de la temporalidad. Ahora bien, volviendo al principio, hemos de recordar que esta exposición había arrancado de la hipótesis previa de que tanto el espacio como la duración son distinguibles realmente del objeto físico. A la vista de esta diferencia entre ambas propiedades, nuestro autor concluye que esta opinión debe rechazarse resultando que, en síntesis, se propone la existencia de dos grandes coordenadas —el espacio infinitamente extenso y el tiempo infinitamente sucesivo— en las que se presentan los objetos, siendo

[58] En español este matiz se aprecia en el término 'capacidad' que significa primeramente la propiedad de poder contener algo encerrado en unos límites, esto es, el nudo volumen.

[59] *DM*, L, 2, 19, ed. cit., p. 152.

[60] *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153.

[61] *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153, en donde razona Suárez que "aquel espacio al que corresponde la presencia local se concibe como permanente e inmutable, y por ello una cosa creada no puede estar presente a un espacio mayor o menor, a no ser que se produzca en ella una mutación en cuanto al aumento o disminución de presencia".

[62] *DM*, L, 2, 20, ed. cit., p. 153. Explícitamente, pues, Suárez concluye negando que la duración sea un modo de los objetos reales.

[63] *Ibíd.*

concebidas la primera como extrínseca y sobreañadida al propio objeto, y estando, por el contrario, la duración temporal intrínsecamente unida a la propia existencia del objeto.

4. El tiempo continuo y el movimiento.

Una vez asentada la perspectiva general acerca de la duración, su relación con la existencia y su similitud con el espacio, en las siguientes secciones de la disputación L se ocupa Suárez de la eternidad divina y de su distinción respecto a las demás duraciones creadas. En efecto, de acuerdo con el estilo analítico que le caracteriza, Suárez, distingue, por una parte, la *duración increada* que "es la eternidad tomada en sentido absoluto"[64], propia de Dios y la *duración creada* correspondiente a los seres causados por Dios mismo. Además, de acuerdo con la imagen teológica de la realidad que incluye un plano sobrenatural y que es compartida por nuestro autor, establece una diferenciación dentro de la duración creada: "La duración creada, por tanto, puede dividirse primeramente en permanente y sucesiva; se dice permanente la que persevera toda al mismo tiempo sin sucesión de partes, y se llama sucesiva la que no permanece más que mientras una parte suya sucede a otra"[65]. A su vez, la primera se divide en "la duración que por su naturaleza es inmutablemente permanente, la cual se llama evo, y en aquella que, aun siendo permanente, no tiene de suyo una permanencia inmutable, sino defectible por naturaleza"[66]. En cuanto al *evo* y significa "la duración de las realidades creadas incorruptibles"[67]. Aunque un pensador como Suárez no puede dejar de examinar todas las cuestiones implicadas en esta concepción teológica, por nuestra parte, nos ocuparemos a continuación solamente de sus opiniones sobre el tiempo, en cuanto duración sucesiva propia de los seres físicos[68].

Para empezar, Suárez invoca como testimonio la autoridad de Aristóteles que en el libro IV de la *Física* había aceptado la existencia del tiempo físico relacionándolo con el movimiento. Nuestro autor que, adoptando una orientación claramente metafísica, se propone abordar respecto al tiempo la cuestión de cuál es su esencia real y sus especies[69], retoma su meditación

[64] *DM*, L, 3, 1, ed. cit., p. 154.
[65] *DM*, L, 5, 1, ed. cit., p. 172.
[66] *Ibíd.*
[67] *DM*, L, 5, 2, ed. cit., p. 173.
[68] Por esta razón, remitimos al lector interesado en estos problemas al texto original, específicamente a las secciones III a VI en las que se estudian con todo el vigor argumentativo de la lógica suareciana.
[69] *DM*, L, 8, 2, ed. cit., p. 216.

reconociendo con toda la tradición filosófica inspirada en Aristóteles, la existencia del tiempo: "es cierto que se da en las cosas esta duración sucesiva real, a la que llamaremos ahora, bajo esta razón general, tiempo continuo (*tempus continuum*)"[70]. Además se apoya en el presupuesto aceptado en las secciones anteriores de que la permanencia en la existencia y la duración se hallan íntimamente vinculadas[71]. Ahora bien, en opinión de Suárez los seres sucesivos que permanecen en la existencia durante un intervalo limitado de tiempo poseen sólo una permanencia inestable y relativa. En este sentido, expone que "el ser de una realidad sucesiva no dura de tal modo que permanezca totalmente idéntico en todo el transcurso de su duración, sino de tal manera que una de sus partes sobrevenga después de otra, así la duración de ese ser no tiene permanencia estable, sino fluyente, si es que merece el nombre de permanencia; sin embargo, hablando en sentido general permanece o dura mientras no cesa su flujo ni se termina"[72]. Esto es, frente a las realidades suprasensibles que permanecen idénticas a lo largo de toda su duración, los seres físicos permanecen únicamente ligados a un proceso en el cual modifican continuamente alguna de sus partes al estar sometidos a un "movimiento sucesivo y continuo"[73]. Con ello, Suárez tiene que aceptar la interrelación entre tiempo y movimiento en la realidad natural, volviendo, pues, su mirada nuevamente hacia el pensamiento aristotélico y comentando con una relativa amplitud la célebre definición recogida en la tradición medieval de acuerdo con la cual el tiempo es "número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (*numerum motus secundum prius et posterius*)[74]. Al hilo de este comentario, concreta que al adquirir su ser las realidades sucesivas de forma cambiante y progresiva la "sucesión continua primaria y esencialmente está sólo en el movimiento"[75].

Esta conclusión le lleva a plantear la cuestión de cómo se hallan relacionados el tiempo y el movimiento, porque "en todo movimiento continuo hay una duración sucesiva intrínseca y real"[76], es decir hay una duración temporal. Suárez analiza si el vínculo existente es uno e idéntico para todas las formas de movimientos naturales o bien hay diversos tiempos para cada uno de ellos. Citando un conocido pasaje de Agustín de Hipona[77],

[70] *DM*, L, 8, 3, ed. cit., p. 216. Igualmente, cita el texto bíblico del *Génesis,* ya que él entiende que sirve para avalar la idea de una duración sucesiva en los seres físicos.

[71] V. *supra* notas 8 y texto correspondiente.

[72] *DM*, L, 8, 3, ed. cit., p. 217.

[73] *DM*, L, 8, 4, ed. cit., p. 217.

[74] *DM*, L, 8, 4, ed. cit., p. 218.

[75] *Ibíd.*

[76] *DM*, L, 8, 6, ed. cit., p. 219.

[77] *Ibíd.* La cita empleada procede de las *Confesiones*, XI, 23.

argumenta que, puesto que cada realidad móvil permanece sucesivamente en su ser y posee una duración propia e intrínseca, se sigue de aquí que "esas duraciones se multiplican de acuerdo con la muchedumbre de cosas que duran así"[78]. Esto es, existe una multiplicidad de movimientos continuos sucesivos en los que se da físicamente una variedad de duraciones. No obstante, Suárez se pregunta si existe algún criterio de división entre distintos tipos de tiempo. Para responder a esta interrogante, nuestro autor se sirve —sin entrar a discutir su validez— de la distinción entre *tiempo material* y *tiempo espiritual* empleada en la teología de la época y heredada del dualismo platonizante propio de la filosofía cristiana. Se diferencia así entre un tiempo corpóreo propio de las realidades físicas y un tiempo espiritual propio de las entidades puramente inmateriales como los ángeles y las almas, tanto separadas como unidas al cuerpo. En efecto, "si el hábito de la mente o del alma se intensifica de manera sucesiva y continua, esa alteración espiritual —por llamarla así— incluye una duración espiritual sucesiva y continua, que pertenece a este tiempo espiritual"[79]. Paralelamente, los cambios ocurridos a las realidades físicas suceden en un tiempo propiamente material[80].

Tras asumir esta concepción dualista del tiempo, Suárez avanza planteando otra cuestión sobre el tiempo material de las realidades físicas: ¿cuál es la distinción que existe entre tiempo y movimiento? Siguiendo su característico estilo argumentativo, Suárez asegura que tiempo y movimiento sólo se distinguen racionalmente. La causa estriba en que, de acuerdo con lo que se admitió anteriormente, "la duración en la realidad no se distingue de aquel ser del cual es duración; ahora bien, el tiempo es la duración del movimiento; luego no se distingue del movimiento mismo en la realidad, sino sólo conceptualmente"[81]. Suárez asevera también que esta solución no contraviene la definición aristotélica de tiempo, previamente aceptada, porque su significado es en sentido estricto que el tiempo "es el número de las partes del movimiento que se suceden según lo anterior y lo posterior; luego las partes mismas del movimiento son las que componen el tiempo según ese modo de existencia que tienen en la realidad, el cual se da sólo según la sucesión de anterior y de posterior, pues por esto mismo producen la pausa y la permanencia en el ser del movimiento mismo"[82].

Sin embargo, frente a esta postura hay una primera objeción, a saber, "que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor, y

[78] *DM*, L, 8, 6, ed. cit., p. 220.
[79] *DM*, L, 8, 8, ed. cit., p. 221.
[80] *Ibíd.*
[81] *DM*, L, 9, 1, ed. cit., p. 222.
[82] *Ibid.*

al revés, que en un movimiento mayor en el doble, puede haber un tiempo igual"[83] lo que implica que tiempo y movimiento no se identifican de suyo, existiendo entre ambos una distinción en la realidad misma. Para una mejor comprensión de la dificultad planteada por Suárez, merece la pena transcribir aquí el ejemplo astronómico con el que ilustra esta idea: "En efecto, si el primer móvil se mueve con una velocidad mayor en el doble, el recorrido total del sol sería un movimiento igual a lo que es ahora, pues sería el tránsito íntegro igual de un móvil por un espacio igual; en cambio, su tiempo no sería el mismo que es ahora; efectivamente, ahora es el tiempo de un día entero, y entonces sería solamente el de medio día, y así puede disminuirse hasta el infinito el tiempo en el mismo movimiento, de igual manera que un mismo movimiento puede hacerse más veloz hasta el infinito. Y al revés, si el sol se moviese con más lentitud, podría consumir en un recorrido, por ejemplo, dos días íntegros; y entonces, el tiempo sería mayor en el doble; por consiguiente, hay en la realidad algo distinto del movimiento, puesto que a un mismo movimiento se hace una adición o disminución de tiempo"[84].

Suárez aporta varias soluciones a esta objeción. En primer lugar, distingue la duración real de un determinado movimiento, esto es, su permanencia intrínseca y la duración medida en comparación con un tiempo extrínseco que sirva como referencia. Por ello, en el mismo movimiento puede ser "una misma su permanencia real, aun cuando toda aquella duración pueda durar más o menos por comparación con un tiempo extrínseco, o con una sucesión imaginaria, de acuerdo con el tránsito más o menos rápido de ese movimiento"[85]. Es decir, un mismo movimiento tendría la misma duración real —recuérdese que entendida como permanencia en el ser— aunque pueda ser más lento o más rápido según la velocidad del movimiento[86]. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que un movimiento lento se distingue de otro veloz por su misma naturaleza. Son distintos en algún aspecto o modo real. De aquí se extrae la consecuencia de que "el tiempo no sigue de manera absoluta al movimiento, sino al movimiento tal como ha sido producido en la realidad, concretamente que a un movimiento con tal grado de velocidad en un determinado espacio le sigue tanta duración o tiempo y en esa duración no puede haber variedad, si no la hay en el movimiento"[87]. De todo ello se concluye lógicamente que si el tiempo es la duración del movimiento no

[83] *DM*, L, 9, 3, ed. cit., p. 223.
[84] *DM*, L, 9, 3, ed. cit. pp. 223-224.
[85] *DM*, L, 9, 4, ed. cit., p. 224.
[86] Cf. *ibid*.
[87] *DM*, L, 9, 7, ed. cit., p. 226.

existe ninguna distinción real entre tiempo y movimiento como tampoco se distingue en las cosas la duración de la propia existencia[88].

Resuelta esta primera dificultad a la distinción meramente conceptual entre tiempo y movimiento, Suárez expone una segunda objeción de contenido teológico. En efecto, aunque Dios no puede reproducir el mismo tiempo numérico —ya que según axioma escolástico no hay potencia en relación con lo pasado— sí podría reproducir un mismo movimiento numérico, de donde se deduce que existe una distinción mayor que la de la razón entre tiempo y movimiento[89]. Tras discutir las diversas implicaciones de esta segunda objeción, Suárez concluye que Dios podría reproducir, no sólo el mismo movimiento sino, además el mismo tiempo numérico que ha pasado con anterioridad. Argumenta a favor de esta posición que "no va en contra de esto aquel principio de que *para lo pretérito no hay potencia*, pues aun cuando reproduzca Dios el tiempo pretérito, no hará que lo que fue no haya sido, que es el sentido en que se enuncia ese axioma; sino que haría que lo que ha sido una vez sea nuevamente, lo cual no va en contra de ese axioma"[90]. Es interesante subrayar que en el núcleo de este argumento se encuentra la cuestión de la omnipotencia divina. Según Suárez, Dios podría hacer que el pasado retornase de nuevo pero no que un momento anterior ya transcurrido no haya sucedido porque ello supondría una contradicción en sus propios términos, es decir, Dios, en cuanto entidad omnipotente, podría ocasionar un hecho milagroso como lo sería la reproducción del pasado. Ello contravendría las leyes naturales pero siempre y cuando este milagro no fuese lógicamente imposible. Sin mencionarlo expresamente, Suárez parece seguir aquí la opinión acerca de la omnipotencia divina defendida entre otros teólogos escolásticos por Tomás de Aquino. Según el Aquinate "todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente"[91].

Por último, examina una tercera objeción fundada en la antigua idea, sugerida por Aristóteles y repetida a partir de entonces, de que las diferentes partes en las que se divide el tiempo —pasado, presente y futuro— carecen de realidad[92]. Efectivamente, "parece imposible que se dé en la realidad ese modo de duración sucesiva, ya que sus partes de las cuales se dice que se compone, no tienen nunca un ser real, porque son únicamente pretéritas o futuras; y las que son pretéritas no son ya, y las

[88] *DM*, L, 9, 8, ed. cit., p. 227.

[89] *DM*, L, 9, 10, ed. cit., p. 228.

[90] *DM*, L, 9, 14, ed. cit., p. 230.

[91] Sto. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid: B.A.C., 1988, c. 25, a. 3, ed. cit. p. 291.

[92] Cf. Aristóteles, *Fís.* IV, 217 b 30.

futuras no son todavía; luego las partes del tiempo no son nunca"[93]. En cuanto a las supuestas partes del tiempo presente "no hay ningunas, pues no existen ningunas al mismo tiempo, sino que lo que es presente es sólo un instante indivisible, carente de partes totalmente y de toda extensión"[94]. No siendo realmente existentes las distintas partes del tiempo, no serían tampoco reales y carecerían de toda duración[95]. Explorando hasta el límite las últimas posibilidades lógicas de este conocido razonamiento, añade Suárez la siguiente consecuencia: "Y de aquí brota otra dificultad, ya que no puede entenderse cómo pueden ser pretéritas las partes del tiempo que nunca han sido presentes; en efecto, ¿por qué camino —por decirlo así— pasaron? Y por el mismo motivo no habrá ningunas partes futuras, pues el futuro dice relación al presente, ya que se llama futuro lo que alguna vez ha de ser presente"[96]. En conclusión no existiría ningún transcurso temporal, ni siquiera instantáneo, ni tampoco realidades sometidas a un movimiento sucesivo. La respuesta de Suárez a esta tercera objeción se articula planteado un nuevo interrogante: ¿existen las realidades sucesivas en cada instante del tiempo? Para responder adecuadamente a esta cuestión de fondo nuestro autor señala que tanto en el tiempo como en el movimiento sucesivo no hay parte alguna que se halle presente de forma completa porque, de otro modo, no estaríamos hablando de un proceso sucesivo[97]. Pero esto no supone la distinción real de tiempo y movimiento, sino más bien confirma su identidad "pues de ahí nace que el tiempo tenga el mismo modo de existencia o de composición de partes que tiene el movimiento sucesivo"[98]. En efecto, hay una relación de proporcionalidad entre la duración y la realidad que dura y, "por consiguiente, como el tiempo es la duración del movimiento, tiene por ello existencia sucesiva y transeúnte, igual que el movimiento mismo"[99]. Suárez se hace eco de las opiniones de Séneca y de Agustín de Hipona sobre la inanidad del tiempo, que han servido para fundamentar la idea de que "el tiempo no es otra cosa que un instante que fluye"[100]. Sin embargo, esta opinión debe ser matizada porque al igual "que los matemáticos explican la línea por el fluir de un punto, aun cuando no haya verdaderamente ningún punto que

[93] *DM*, L, 9, 19, ed. cit., p. 234.

[94] *Ibíd.*

[95] *Ibíd.*: "Por consiguiente, las partes del tiempo nunca son partes existentes; luego tampoco son partes reales; por tanto, tampoco es real esta duración".

[96] *Ibíd.*

[97] *DM*, L, 9, 20, ed. cit., p. 235.

[98] *Ibíd.*

[99] *Ibíd.*

[100] *DM*, L, 9, 21, ed. cit., p. 235.

fluya, sino que se piensa mediante la imaginación con el fin de explicar la dimensión de la línea, así se explica la sucesión del tiempo a la manera de un instante que fluye, para que se entienda que en el tiempo no se da nunca algún todo simultáneo, más que el instante mediante cuyo flujo se declara la sucesión del tiempo"[101]. Como muestra el texto anterior, Suárez sostiene que hablar del tiempo como del flujo de un instante no es sino una manera didáctica de hablar para que sea comprendida su naturaleza sucesiva. Tras esta aclaración, el filósofo desarrolla su punto de vista sobre la cuestión, indicando que el tiempo no consta de una sucesión de instantes ya que "no puede el tiempo constar más de indivisibles que el movimiento, ni el movimiento más que la magnitud o anchura del espacio, a la que debe la extensión"[102]. De todo ello se deduce que el tiempo existe mediante instantes cuyas partes fluyen de forma continua de modo que "después de un instante sigue una parte, y en cualquier parte hay instantes, y entre cualesquiera instantes hay una parte fluyendo"[103]. Lo cual no significa que las partes infinitesimales del tiempo carezcan de realidad sino que su existencia es la propia del instante. En consecuencia, el tiempo existe porque aunque sus partes no se dan de modo simultáneo existen "en cuanto son transeúntes"[104]. Por lo cual, debemos entender que las diferentes partes en que se divide el tiempo se van actualizando de forma incompleta.

Concluida esta última observación, Suárez cierra su reflexión sobre la relación entre el tiempo y el movimiento, efectuando tres consideraciones. La primera consiste en aclarar —en un lenguaje similar al que después empleará profusamente Hegel— que un ser sometido a sucesión no es plenamente un ente positivo puesto que incluye en su concepto la negatividad de "no existir todo al mismo tiempo, y sobre todo, que algo de él quede aún para ser hecho"[105]. En segundo lugar, se extiende ampliamente para observar que la negatividad propia de los seres sucesivos sometidos al movimiento se refiere más al futuro que al pasado porque, según se infiere en la duración sucesiva siempre queda algo para ser actualizado. En efecto, "mientras una cosa dura sucesivamente, queda algo de ella para ser hecho; pues si no quedase nada, toda esa sucesión estaría acabada; pero aquello que queda por ser hecho incluye intrínsecamente el no haber sido hecho, y consecuentemente, el no ser todavía"[106]. Por último, reconoce que el flujo del tiempo en sí mismo considerado y el de las realidades sucesivas se produce mediante el presente

[101] *DM*, L, 9, 21, ed. cit., p. 236.
[102] *DM*, L, 9, 22, ed. cit., p. 236.
[103] *Ibíd.*
[104] *DM*, L, 9, 22, ed. cit., p. 237.
[105] *DM*, L, 9, 23, ed. cit. p. 237.
[106] *DM*, L, 9, 24, ed. cit., p. 238.

y el pasado. Suárez arguye que en sentido riguroso el presente es sólo un instante, después del cual se produce una parte instantánea a la que también puede llamarse presente. De igual modo, antes de cualquier parte concreta del tiempo existe otra anterior[107].

No son estas todas las temáticas tratadas por Suárez sobre la temporalidad. Aunque por razones de espacio no se expondrán aquí, conviene indicar que el resto de la investigación suareciana se ocupa de diversas cuestiones relacionadas con la duración. En concreto, las secciones X y XI de la disputación L abordan el problema de si existe un criterio absoluto para su medida. Suárez concluye postulando que, aunque no exista un criterio único para la medida de la duración, el movimiento del cielo es el que ofrece más aptitud para ser razón de medida de los demás movimientos, especialmente de los movimientos físicos o corporales de la realidad material[108]. Por el contrario, las sustancias espirituales incorruptibles no parecen susceptibles de medirse con el movimiento celeste[109]. Por último, la sección XII constituye una conclusión final en la que Suárez propone una definición del predicamento *quando*, discutiendo las diferentes opiniones al respecto. En coherencia con el planteamiento efectuado en la sección I, Suárez vincula este predicamento con la duración intrínseca de los objetos[110], resolviendo las posibles objeciones a esta opinión y analizando las propiedades que cabe atribuir al predicamento *quando*[111].

5. El fundamento metafísico de la analítica suareciana del tiempo

Es indudable que la meditación suareciana sobre la temporalidad que de forma sintética acabamos de exponer se halla estrechamente vinculada con su sistematización de la metafísica escolástica. Pero, ¿cuáles son las temáticas metafísicas más influyentes en su análisis de la duración? Aunque no sea la única que cabría señalar, la más relevante es, en nuestra opinión, su examen del ente finito y la indistinción real entre la esencia y la existencia atribuida a los seres creados. En efecto, este es uno de los rasgos que distinguen su concepción ontológica y que sirve como marco teórico de las cuestiones analizadas en la disputación L. Abreviadamente, tras sopesar las diferentes opiniones sobre la cuestión[112], el filósofo sostiene que "la

[107] Cf. *DM*, L, 9, 26 ed. cit., p. 239.
[108] Cf. *DM*, L, 10 y s.
[109] Cf. *DM*, L, 13 y ss.
[110] Cf. *DM*, L, 12, 8 y s.
[111] Cf. *DM*, L, 12, 25.
[112] Cf. *MD*, XXXI, 1.

existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente (*abstracte et praecise concepta*), en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente"[113]. Con ello Suárez se alejaba de la distinción real entre esencia y existencia defendida en la tradición tomista de la que, paradójicamente, él mismo era un insigne continuador. Refiriéndose a la construcción de su sistema existencial frente a la síntesis tomista, Iturrioz subrayó hace más de medio siglo que Suárez había deducido sin ambigüedad alguna que "la esencia y la existencia no se distinguen, sino que son una e idéntica realidad"[114]. Esta es la razón por la que, al comienzo de la disputación que comentamos, Suárez manifestaba con rotundidad que al no ser verdadera tal distinción, tampoco podría fundamentarse la distinción paralela entre existencia y duración[115]. Pues bien, en su conjunto, el discurso lógico de la disputación es coherente con este planteamiento. De este modo, tras su exposición de las opiniones contrarias, nuestro autor sostiene que no existe tampoco ninguna distinción real entre el ser de la cosa durante (*esse rei durantis*) y la duración misma (*duratio*) fuera de la estrictamente conceptual. La razón que esgrime nuestro filósofo es que la duración debe aprehenderse simplemente como permanencia en el ser.

Ahora bien, tal y como precisa Suárez en un lugar ya tópico de las *Disputationes Metaphysicae*, el *ser* al que se refiere posee un doble significado: "Así pues, *ente* se pronuncia, a veces entendido como participio del verbo ser, y así significa acto o ejercicio de ser, y es lo mismo que existente en acto (*exsistens actu*); a veces es entendido ciertamente como nombre, significando la esencia formal (*formalem essentiam*) de una cosa que tiene o puede tener existencia (*esse*), e incluso puede decirse que significa la existencia misma (*ipsum esse*), no como ejercida en acto, sino en potencia o aptitud"[116]. De aquí se deduce claramente que para nuestro autor, tanto la esencia formal como la existencia actual son algo real, subsumible bajo el concepto general de ente. Así lo reconoce

[113] *DM*, XXXI, 1, 13, ed. cit., vol. V, p. 21. Según Suárez esta sentencia había sido defendida por Alejandro de Hales (1185-1245), Pedro Auréolo († h. 1322) y Gabriel Biel entre otros (cf. *DM*, XXXI, 1, 12., ed. cit., p. 20).

[114] J. Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid: sin editor, 1949, p. 289. Sobre este aspecto, también J. Zaragüeta, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Granada: Imprenta Hº de Paulino Ventura, 1941, p. 14, resumió el punto de vista del Doctor Eximio aclarando que no se trata "de una esencia considerada conceptualmente como una pura posibilidad de existir, sino de la que se da realmente como existente: a Suárez le parece claro que semejante esencia incluye la existencia y no difiere de ella ni siquiera modalmente, sino por simple abstracción mental".

[115] V. *supra*, notas 8 y ss. así como los textos vinculados .

[116] *MD*, II, 4, 3. La traducción es nuestra.

Suárez poco después de forma explícita al aseverar que el "*ente* según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente, sino un solo concepto, más o menos preciso o abstracto: el ente como nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la actual existencia, no excluyéndola o negándola, sino sólo prescindiendo de ella; el ente como participio significa el mismo ente real, teniendo ya la esencia real junto con la actual existencia, y por esto es lo mismo, aunque más contraído o determinado"[117]. ¿Se seguiría de aquí que el ser queda reducido a la esencialidad pura? Pensamos que sólo una lectura superficial de los textos suarecianos nos permitiría responder que así es. Sin embargo, una autoridad tan consagrada como Etienne Gilson parece que incurrió en este error, privilegiando a la esencia en detrimento de la existencia respecto a la noción suareciana de 'ser': "¿A qué llama Suárez ser? Si es realmente al ser actual, entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. Goza, pues, del ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*). Una vez dicho esto, Suárez se pregunta si, para ser actualmente, un ser tal como el de la esencia actual, requiere todavía el suplemento que los tomistas llaman existencia. Y, por supuesto, su respuesta es *no*"[118]. En consecuencia, según Gilson, habiendo comenzado por identificar el ser con la esencia Suárez "concibe todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas. Y se pregunta después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente"[119]. Gilson concluía su interpretación responsabilizando a Suárez del surgimiento de una ontología esencialista a partir del siglo XVII: "La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la

[117] *MD*, II, 4, 9. Fragmento extraído de Francisco Suárez, *Investigaciones metafísi cas* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1955, p. 68. Se trata de una selección de textos de las *Disputationes Metaphysicae*, traducida por J. Adúriz, E. Bartra y L. Carranza, e introducida por Ismael Quiles. El subrayado es nuestro. Queremos observar que a través de esta modesta aunque esmerada antología muchos lectores pudieron acceder a los textos metafísicos de Suárez en español durante la década de los años cincuenta.

[118] E. Gilson, *El ser y los filósofos*, trad. de S. Fernández Burillo, Navarra: EUNSA, 1979, p. 158. Inicialmente, Gilson propuso esta interpretación esencialista en su obra *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin, 1948, aunque en el ámbito académico ha sido más difundida a través de su libro *Being and Some Philosophers*, Toronto: The Mediaeval Studies of Toronto, 1949, la obra cuya traducción citamos aquí.

[119] E. Gilson, ob. cit., p. 159.

expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica"[120].

Sin embargo, son muchos los textos que contradicen frontalmente la interpretación esencialista de Gilson. Seleccionamos como ejemplo el siguiente que, por su relevancia para nuestra discusión, citaremos en la lengua latina original: "*Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil*"[121]. En nuestra opinión, el sentido de este pasaje no deja lugar a dudas sobre la importancia que posee la existencia en el proyecto metafísico suareciano: "Hay que asentar primeramente que la esencia de la criatura, o sea la criatura, de por sí y antes de que Dios la produzca, no tiene en sí ningún ser real y verdadero, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es una cosa, sino

[120] Ob. cit., p. 165. Aunque, como indicó Gilson en este pasaje, la importancia de la obra metafísica del filósofo español en el contexto del pensamiento moderno es indiscutible, sorprende, sin embargo, que a los frecuentes elogios que prodiga a Suárez la historiografía extranjera por su aportación intelectual a la *modernidad*, se haya opuesto durante décadas un velo de silencio en España sobre su obra. Es de lamentar que incluso, en algunas cátedras universitarias de filosofía, se haya asimilado a Suárez a la contumaz *tardoescolástica española*, que, dogmática e inmovilista, se anclaba peligrosamente en una extemporánea mentalidad medieval. Pero estas desafortunadas condenas se diluyen si se contrastan con las valoraciones positivas de autores relevantes dentro y fuera de la filosofía neoescolástica. Así, por ejemplo, J. Hellín. Suarezianismus. *Archivo Teológico Granadino*. 2000, vol. 63, pp. 192-193, ha resaltado la influencia de Suárez entre los siglos XVII y XIX tanto en el ámbito católico europeo como en las universidades protestantes alemanas, explicando cómo la decadencia de la escuela suarista se debió en España a la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III y en el resto de Europa a la preferencia, en materia doctrinal, que León XIII y sus sucesores concedieron a la filosofía tomista. Destacable es también el juicio que mereció a Heidegger, la aportación al pensamiento moderno de la metafísica de Suárez y que encontramos en su más famosa obra *Ser y tiempo*: "Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve. En su formulación *escolástica*, lo esencial de la ontología griega pasa a la 'metafísica' y a la filosofía trascendental de la época moderna por vía de la *Disputationes metaphysicae* de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la *Lógica* de Hegel" (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2003, § 6, pp. 45-46). Sobre la significación de la metafísica de Suárez en la construcción del pensamiento moderno, v. X. Zubiri, Advertencia preliminar. Francisco Suárez. Disputaciones metafísicas sobre el concepto de ente. Traducción del latín, introducción y advertencia de X. Zubiri. Madrid: Revista de Occidente, 1935; J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol 2: *La Edad de Oro. Siglo XVI*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1992, p. 708-713; L. Prieto. Vida y pensamiento del padre Suárez. *Ecclesia*. 2006, vol. XX, nº 2, pp. 187-210. y, finalmente, el reciente e interesante artículo de O. Barroso. De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes metaphysicae*. En L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 65-84.

[121] *MD*, XXXI, 2, 1, ed. cit., p. 21.

completamente nada"[122]. Hemos de recordar también que las opiniones de Gilson fueron inmediatamente sopesadas y criticadas por numerosos investigadores tras la publicación en 1948 de *L'être et l'essence* entre los que figuraba José Hellín[123]. Dado que no podemos exponer aquí los detallados análisis de Hellín con la extensión requerida, nos limitaremos a desarrollar parte de su línea argumentativa, así como sus premisas teóricas y su conclusión final. De entrada, Hellín defendió que en Suárez hallamos una original filosofía existencialista que, sin embargo, no puede ser identificada con el existencialismo europeo promovido por los famosos filósofos del siglo XX. Según Hellín, en primer lugar, porque éstos definen al ser y al hombre mismo como existencia carente de esencia; en segundo término, porque niegan la posibilidad de un conocimiento intelectual de la realidad, a la que conciben como deviniente, singular y contingente, y, finalmente, porque niegan al entendimiento la capacidad de acceso a una realidad trascendente[124]. A continuación, con objeto de establecer los presupuestos de su discurso, Hellín adoptó una distinción terminológica previa que, a su vez, era una clasificación global de las distintas tendencias neoescolásticas respecto a la relación entre esencia y existencia. Primeramente, afirmó que una filosofía es *esencialista* cuando "dice que lo principal del ente es la esencia, no la existencia: la esencia es el principio de toda perfección del ente, y la existencia es solamente un modo o un estado del ente"[125]. Frente a ella, una filosofía se define como *existencialista* desde el punto de vista escolástico, si sostiene que "la existencia es lo principal en el ente, y es el principio de toda la realidad y perfección del ente: la esencia no es sino una determinación de la existencia"[126]. Hellín se preguntaba entonces si Suárez debía ser clasificado como esencialista o como existencialista, anticipando que, en su opinión, debería considerársele existencialista, pero con un sentido diferente al que se

[122] Porque nos parece algo más fiel al texto latino, recogemos aquí la traducción de este pasaje incluida en la edición preparada por I. Quiles, Francisco Suárez, *Investigaciones metafísicas*, ed. cit., p. 207.

[123] Cf. J. Hellín. Existencialismo escolástico suareciano. *Pensamiento*. 1956, vol. 12, pp. 157-178. Sobre la polémica suscitada por el libro de Gilson, así como sobre las diferentes interpretaciones de la metafísica suareciana en el siglo XX, v. Óscar Barroso. Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología. *Pensamiento*. 2006, vol. 62, nº 323, pp. 121-138. Resumidamente, para Barroso han aparecido en el último siglo tres paradigmas de interpretación de la obra de Suárez, a saber, una interpretación de corte *esencialista* promovida por la escuela tomista y encabezada por Gilson, una segunda interpretación *existencialista* promovida por Hellín y, finalmente, una tercera —a la que Barroso denomina *noético-objetivista* y en la que se inscribe— inspirada en las opiniones de Heidegger y cristalizadas en el libro de J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

[124] J. Hellín, ob. cit., p. 157.

[125] Ob. cit., p. 158. Indica Hellín que las definiciones de 'esencialismo' y de 'existencialismo' están tomadas de Gilson y Bonetti.

[126] Ob. cit., p. 159.

le suele atribuir a este término[127]. Más abajo, reconocía Hellín la existencia de una tercera vía: la de los filósofos escolásticos *existenciales* que huyen tanto del esencialismo como del existencialismo, arguyendo que "el ente es la esencia en cuanto realmente existente en acto o en potencia"[128]. Sin embargo, Suárez no podría ser incluido en ninguno de estos esquemas teóricos porque todos presuponen la distinción real entre esencia y existencia, sentencia que —como ya se ha indicado— nuestro filósofo rechazó inequívocamente[129]. Por esta razón, Hellín proponía comprender la postura de Suárez como *ontista o integralista existencial* "porque el ente real que se opone a la nada, es al mismo tiempo esencia y existencia"[130]. De aquí que "no es posible definir la esencia como la potencia de la existencia, ni la existencia como el acto o actualidad de la esencia: la esencia es toda la realidad, como índole o grado de ser, y la existencia es toda la realidad como puesta fuera de la nada"[131]. Una vez argumentados estos presupuestos, Hellín discutía gran parte de las afirmaciones de Gilson, apoyándose en una amplia base textual extraída de las *Disputationes metaphysicae*, y llegando a la conclusión de que "Suárez ha enseñado que el concepto del ente incluye intrínseca y formalmente, no solamente la esencia sino también la existencia, como propio acto del ente"[132].

Aparte de la indistinción real entre esencia y existencia que condiciona el concepto suareciano de duración y cuya problemática metafísica hemos esbozado en los párrafos anteriores, la analítica de la duración que Suárez propuso mediante un catálogo de oposiciones —real / imaginaria, extrínseca / intrínseca, increada / creada— nos permite retrospectivamente vislumbran todo el edificio metafísico escolástico desde la perspectiva de la temporalidad. En efecto, Suárez distinguió un plano absolutamente trascendente cuya duración es increada, y otro compuesto por la realidad creada. En este último, se diferencia además, por un lado, la duración permanente de los entes espirituales e incorruptibles y la duración sucesiva propia de los seres materiales cambiantes. Respecto a la duración sucesiva merece una atención especial la reflexión suareciana sobre la relación entre el movimiento y el tiempo. Como hemos expuesto, su opinión es que tiempo y movimiento sólo se distinguen conceptualmente porque el tiempo se define como la duración

[127] Ob. cit., p. 160: "Suárez profesa el esquema existencialista, no en el sentido antiintelectualista de los modernos, ni tampoco exactamente en el sentido que dan a estas palabras Gilson y Bonetti, sino en un sentido especial y no exento de originalidad bien fundada"

[128] Ob. cit., p. 161.

[129] Ob. cit., p. 162.

[130] *bíd.*

[131] *Ibíd.*

[132] Ob. cit., p. 178.

del movimiento. Por tanto, sólo es posible establecer una diferenciación racional entre ambos. Sorprende la articulada defensa de esta posición y la energía que derrocha Suárez al sostenerla, sin eludir las diversas objeciones sobre la cuestión, replanteadas a la luz de la filosofía escolástica pero cuyo remoto origen se halla en la teoría física aristotélica.

En síntesis, tras hacer un breve recorrido por la disertación del autor, cabe concluir que si Suárez define el ente como la esencia real, siendo ésta identificable con la existencia —aunque separable en términos conceptuales—, y puesto que la existencia también es indistinguible de la duración —aunque sea posible una distinción conceptual entre ambas—, entonces la duración parece constituirse en un atributo conceptual de lo real. Pero, además, si la esencia es inseparable ontológicamente de la existencia y si ésta lo es de la duración, en cierta manera ser es durar. O, dicho de otro modo, cuando afirmamos que una esencia actualizada dura —con la excepción de las esencias sobrenaturales que son eternas o permanecen inmutables— queremos significar únicamente que *existe transcurriendo* en un flujo sucesivo. Porque, en efecto, como precisa Suárez, la duración es formalmente la misma existencia vinculada a la sucesión (*duratio vero dicit existentiam connotando successionem*)[133].

Finalmente, hemos de señalar que al reinterpretar la definición aristotélica de tiempo (*numerus motus*), éste es comprendido por Suárez como la duración del movimiento (*duratio motus*). Ello obliga a concluir que la realidad física, esencialmente móvil, se convierte en la esfera propia de la temporalidad. De donde se deduce, por último, que en el ámbito de la realidad física inmanente el *ser* es para Suárez la existencia misma de la esencia, la existencia que perdura de modo transeúnte en el curso del tiempo. Como en tantos otros aspectos de su filosofía, Suárez se manifestaba así un verdadero precursor al enunciar la coordinación ontológica entre *ser* y *tiempo*. Parece obvio que esta interrelación suareciana no cayó en el olvido y que la historia del pensamiento posterior encontró aquí una fuente de inspiración para abrir insospechados horizontes a la especulación metafísica.

[133] *MD*, L, 2, 2, ed. cit., p. 138.

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 31-57.

La discusión en torno a la bula de *Unigenitus* a la luz de *Anfitebronio* de Francesco Antonio Zaccaria

Diego M. Molina

Introducción.

El año 1586 marca un punto de inflexión en el desarrollo de la eclesiología jesuítica. En ese año Roberto Belarmino comenzó a publicar sus famosas controversias[1]. En ellas se hace una presentación exhaustiva de la situación a la que había llegado la Compañía de Jesús en su comprensión teológica de la Iglesia. Belarmino, en continuidad con los jesuitas que lo habían precedido, se inscribe en la llamada eclesiología papalista y se va a convertir en un ejemplo a seguir por todos los autores que tras él continuarán esta corriente.

Cuando Belarmino comienza a publicar su obra, la Compañía de Jesús no ha alcanzado todavía el medio siglo de vida, y sin embargo, ya ha adquirido un nombre en las controversias teológicas del siglo XVI. Desde Alfonso Salmerón y Diego Laínez en Trento, pasando por Pedro Canisio y Gregorio de Valencia en Alemania, hasta Francisco Suárez, Luis de Molina y el propio Belarmino en los países mediterráneos, los jesuitas se lanzaron al debate eclesiológico de su época con ardor y produjeron obras teológicas determinantes para el futuro de la teología.

A esta primera época de la producción eclesiológica de los jesuitas se han dedicado ya algunos estudios. En ellos se nos presenta el desarrollo de la eclesiología en esta primera fase de su historia y las razones por las que la orden se situó desde el principio en el centro de la defensa del papalismo[2]. El momento en el que los jesuitas fueron fundados no es ajeno a la dirección que tomaron en la doctrina sobre la Iglesia: en la segunda

[1] El título completo es *Disputationes de Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*.

[2] Cf. K. Diez, Christus und seine Kirche: zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius, Paderborn 1987; Th. Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin* (1542-1621): *systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn 1999; D. M. Molina, L*a vera sposa de Christo: la primera eclesiología de la Compañía de Jesús, los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino* (1540 - 1586), Granada 2003; A. Knoll, *"Derselbe Geist": eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten*, Paderborn 2007.

mitad del siglo XVI los jesuitas discutieron fundamentalmente con la Reforma protestante y con las ideas episcopalistas que aun defendían algunos teólogos católicos y serán estas circunstancias las que los decidan finalmente a adoptar posturas claramente tucioristas en casi todos los campos de la eclesiología.

Si este período ha sido ya estudiado, no se puede decir lo mismo sobre el tiempo posterior. Los siglos XVII y XVIII no han recibido la misma atención en cuanto a las ideas que los autores jesuitas han defendido en relación con la Iglesia, como tampoco lo ha recibido este período de la teología en general (*de terra ignota* la califica A. Antón[3]). La opinión general sobre esta época destaca su falta de originalidad y su carácter de decadencia[4]. De hecho, las mayores aportaciones en el campo de la teología vienen del lado de la Historia de la Iglesia y del Derecho Canónico, mientras que la teología sistemática (o escolástica) no nos ofrece avances significativos.

La teología de los jesuitas va a compartir también esta tendencia. Frente al rápido desarrollo de la teología jesuítica del siglo XVI, la desarrollada en los siglos XVII y XVIII aparece muchas veces como repetitiva y desligada de los problemas de la época, por lo que el interés para su estudio ha sido y es muy pequeño. Además frente a los grandes nombres ya citados del XVI, la época del barroco no se destaca por haber producido grandes teólogos en las filas de la Compañía[5], y así, los autores individuales, que en general sí han recibido atención, no se encuentran comprendidos en lo que podemos llamar teología escolástica, sino en otras ramas[6].

Con todo, en este tiempo la Compañía de Jesús siguió desarrollando ciertas ideas que han tenido una notable influencia a nivel eclesiológico. Entre ellas destaca la importancia concedida al Romano Pontífice en la determinación de lo que corresponde a la fe, tema que estará presente a lo largo de toda su

[3] *El misterio de la Iglesia*, II, Madrid-Toledo 1987, 4.

[4] Así las historias clásicas de la teología de M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica desde fines de la era Patrística hasta nuestros días*, Madrid 1940: Grabmann, como también Schilling, y el mismo Congar que califica la eclesiología de esta época como jerarcología. Ver también Antón

[5] R. GARCÍA VILLOSLADA señala refiriéndose al período comprendido entre 1645 y 1773: "Tanto en las ciencias eclesiásticas como en las profanas, el número de escritores es sorprendente, y como faltan las individualidades geniales del período anterior, no es fácil hacer una selección de ellos, siendo casi igual citar en cada ramo 20 nombres que 200" (*Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid [2]1954, 502).

[6] Piénsese, por ejemplo, en el campo de la moral, en Tomás Sánchez que sí ha recibido mucha atención. Cf. E. OLIVARES, "Estudios sobre Tomás Sánchez, 1982-2002": ATG 66 (2003) 145-158.

historia[7]. El desarrollo de la doctrina de la infalibilidad pontificia va a irse entroncando con toda una serie de acontecimientos a lo largo de los más de tres siglos que median entre la fundación de la Compañía y la proclamación solemne de tal doctrina por el Vaticano I en 1870[8].

Un capítulo de esta historia lo constituye la polémica que se suscitó entre jansenistas y jesuitas en torno a la bula *Unigenitus*, publicada el 8 de septiembre de 1713 por Clemente XI[9], y que va a tratar también temas de claro sabor galicano.

1. Historia de la controversia.

Los siglos XVII y XVIII van a presenciar discusiones intracatólicas. Mientras que en sus comienzos la Compañía discutió fundamentalmente con la Reforma protestante y sus obras teológicas pretenden señalar las diferencias entre la doctrina católica y la protestante, en los siglos siguientes hasta la supresión las discusiones van a ser más intracatólicas. El comienzo del siglo XVII va a estar marcado por las discusiones en torno a la gracia, que enfrentaron a las escuelas jesuita y dominica, discusión que continuará con el jansenismo prácticamente hasta la supresión de la Compañía en 1773 (y aun después). Además, si bien Trento había supuesto una victoria del papado (y, de hecho, este vivió una época dorada en el tiempo postridentino), en el siglo XVII el papado va a mostrar su debilidad, fundamentalmente a partir de la situación política de los estados pontificios, y de la aparición de corrientes eclesiológicas que le restaban importancia a la figura papal (galicanismo, episcopalismo y josefinismo). El siglo XVII y la primera mitad del XVIII va a presenciar el auge de las iglesias nacionales, cuyo foco principal estará en Francia, que tras la Guerra de los Treinta años (1618-1648) y la paz de Westfalia que terminó con aquella contienda, va a convertirse en el nuevo poder europeo, mientras que la decadencia de España, que ya había comenzado en 1588 con la derrota de la "armada invencible", se hizo manifiesta.

---

[7] Como señalan prácticamente todos los autores, si bien en algunos casos de forma exagerada. Cf. J. Helmrath (ed.), *Ökumenische Kirchengeschichte II. Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008, 454: "… so waren während der Gegenreformation starke und tiefgreifende `emotionale Bindungen´ zur römischen Kirche geschaffen worden. Dies war nicht zuletzt das Ergebnis eines planmäßigen Einsatzes der Jesuiten gewesen, die so einen wichtigen Punkt ihres Programms und den prägenden Inhalt des eigenen Lebens auf weite Teile der Gesamtkirche übertragen konnten".

[8] Cf. DH 3065-3075.

[9] El que ha estudiado más esta bula ha sido L. Ceyssens, OFM, *Le sort de la bulle Unigenitus: recueil d'études offert à Lucien Ceyssens à l'occasion de son 90e anniversaire*, Leuven 1992; del mimso autor junto a J. A. G. Tans, *Autour de l'Unigenitus : recherches sur la genèse de la Constitution*, Leuven 1987.

Dos son los temas, pues, ante los que los jesuitas van a tomar postura, y que van a cuajar en sus discusiones con los representantes de las corrientes jansenista y galicana.

1.1 El tema de la gracia.

El final de las controversias de *auxiliis* no supuso el final de la discusión en torno a las relaciones entre la gracia y la libertad[10]. Las decisiones de Pablo V (a través de un decreto del Santo Oficio de 1 de diciembre de 1611) y de Urbano VIII (en 1625) encaminadas a evitar la discusión entre jesuitas y dominicos sobre el tema y a subrayar la importancia del tomismo en estas cuestiones sólo consiguieron que no se tratara el tema formalmente, ya que múltiples obras, que se presentaban como comentarios a la Suma del Aquinate, continuaron defendiendo las diferentes posturas.

Si bien es difícil decir que el molinismo es la postura oficial de los jesuitas, no cabe duda de que en el siglo XVII la mayoría de los teólogos de la Compañía compartieron las tesis de Luis de Molina, lo que irremediablemente los iba a colocar en una postura opuesta al jansenismo. De hecho, la diferencia que existe entre molinismo y tomismo (que es más heredero del agustinismo) no se reduce a una cuestión acerca de cómo compaginar gracia y libertad, sino que tiene consecuencias en otras materias (ya sea la apreciación de la ciencia, ya sean las opciones en moral y teología)[11].

La defensa de la acción humana en la Compañía de Jesús aparece desde el principio de su historia, si bien las razones por las cuales se hace fueron cambiando con el devenir de las ideas. Ya San Ignacio en las "Reglas para sentir con la Iglesia" determinaba una serie de conductas encaminadas a delimitar claramente la doctrina católica de la protestante y a animar, de alguna manera, a que el ejercitante (o todo ser humano) se tomase en serio la vida[12]. Es conocida la formulación que está a la base de todo el actuar de

[10] Cf. K. J. BECKER, *Teología: IV.3. Gracia: Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* 4, 3732.

[11] Cf. el artículo, antiguo pero todavía sugerente de E. PRZYWARA, "Thomismus und Molinismus": *Stimmen der Zeit* 125 (1933) 26-35. Sobre el molinismo véase E. VANSTEENBERGHE, *Molinisme*: DThC 12/2, 2094-2187.

[12] Las reglas 14-17 previenen que se ha de tener cuidado en cómo hablar acerca de los temas controvertidos de su época, concretamente de la relación fe-obras, de la predestinación y de la dicotomía gracia-libertad. (*Ejercicios Espirituales de San Ignacio* 366-369). En todas ellas se previene del peligro de que las obras y la libertad sean despreciadas si se subraya en demasía los otros polos de la relación.

Ignacio de Loyola: "hacerlo todo como si nada dependiera de Dios; esperarlo todo de Él como si nada dependiera de nosotros"[13].

También Molina va a subrayar la libertad del ser humano a través de la "ciencia media", en la medida en que la predestinación y la reprobación son explicadas por Molina a partir del orden de circunstancias que Dios ha elegido. El hecho de que en la Compañía también surgiera la controversia en torno a la gracia, fundamentalmente a partir de la obra de Lessius *De gratia eficace* aparecida en 1610 y que defendía un molinismo puro frente al congruismo promovido por Suárez, es algo que no nos interesa para nuestra exposición[14], ya que no tuvo mayor significación en la formación de los partidos que discutieron en el siglo XVII.

Dichos partidos se formaron a partir de su posicionamiento con respecto a la teoría de la gracia de San Agustín. El problema no fue la asunción de tal doctrina, ya que estaba fuera de toda duda la importancia de san Agustín en este campo, hasta tal punto que todos los grandes autores se han remontado a él, y se han entendido a sí mismos como dentro de la tradición agustiniana. El problema era la interpretación del mismo y la importancia (absoluta o relativa) que se le diera.

Al comienzo del siglo XVII dos son los bastiones del agustinismo:

a) por una parte se encontraba el Grupo de Lovaina, que consideró que la condena de Bayo (1513-1589)[15] había sido injusta. Será en esta facultad en la que se educará Cornelio Jansen (Jansenio)[16], autor del conocido libro *Augustinus*[17]. Esta obra es una presentación de la doctrina agustiniana acerca de la gracia y de la predestinación, si bien Jansenio subrayó las posiciones más duras de San Agustín y no tuvo en cuenta la evolución que el pensamiento agustiniano había sufrido.

b) el segundo centro estaba en la Sorbona, universidad que desconocía totalmente el molinismo y que se declaraba abiertamente agustiniana, si bien defendía un agustinismo moderado. Los principales propagadores de esta

[13] En palabras de Ignacio: Hacer lo que podamos en nuestra debilidad y abandonarse a la divina providencia (MI Epp X, 528-530).

[14] Sobre este tema cf. H. Lange, "Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu": *Scholastik* 8 (1933) 400-411.

[15] Estudió en Lovaina, y fue allí profesor de Filosofía, Teología y finalmente decano de la Facultad. Rechazó el estado sobrenatural del paraíso y defendió la total corrupción de la naturaleza humana a partir del pecado original y la incapacidad del hombre caído para hacer el bien. Fue condenado definitivamente por Gregorio XIII en 1580. El teólogo que con más éxito lo combatió tras su muerte fue el jesuita Juan Martínez de Ripalda en su obra *De ente supernaturali disputationes*, fundamentalmente en el tomo III (*Contra Bajum et Bajanos*, 1648).

[16] Sobre este autor la bibliografía es amplísima. Sobre su vida cf. J. Orcibal, *Jansénius d'Ypres*, París 1989; sobre la espiritualidad jansenista M. Dupuy, *Jansénisme*: DSp 8, 128-148.

[17] El libro *Cornelii Jansenii Episcopi Yprensis Augustinus* fue publicado en 1640, dos años después de la muerte de Jansenio (debida a la peste el 6 de Mayo de 1638).

doctrina fueron en Francia Pierre de Bérulle (1575-1629)[18] y Duvergier de Hauranne (1581-1643)[19] (que llegaría a ser el abad de Saint-Cyran y que fue ganado para el agustinismo por Bérulle). Frente a Jansenio estos autores franceses, que provenían del mundo de la espiritualidad, no estaban tan interesados en una presentación sistemática de las relaciones entre naturaleza y gracia, cuanto en encontrar un método que condujera, a partir de San Agustín, a que la creatura se supiera totalmente dependiente de Dios y a la vez, totalmente consciente de su debilidad.

Si bien los jesuitas ya sabían de la existencia de la obra que preparaba Jansenio, no fue hasta su publicación en 1640 que no comenzó la discusión pública sobre el nuevo movimiento que se había ido fraguando.

El 22 de Marzo de 1641 defendieron los jesuitas de Lovaina ciertas tesis contra la obra de Jansenio, en las que le acusaban de asumir ideas condenadas de Calvino y de Bayo (1513-1589)[20]. También el cardenal Richelieu se opuso

[18] Fundador y primer superior general del Oratorio francés. Sobre su vida véase J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, Paris 1965. Con literatura cf. Ch. E. WILLIAMS, *The French Oratorians and Absolutism*, 1611-1641, New York 1989.

[19] La vida del llamado Saint Cyran es una vida llena de acontecimientos y de relaciones. Desde 1620 es Saint Cyran buen amigo de Robert Arnauld, hermano de la Madre Angelica, abadesa y reformadora de las cistercienses de Port Royal. En 1621 pasa algún tiempo en Löwen con Jansenio. Pretendieron al principio ganar aliados políticos para defender el agustinismo, algo que no resultó, por lo que en 1623 se propusieron llevar la discusión al campo universitario. Fue además el espiritual de la Madre Angelica. En el ámbito de las ideas rechazaba Saint Cyran la idea de que la vida cristiana se moviera en un cambio entre situación de gracia y situación de pecado. Creía que había que llegar a vivir una vida nueva, para lo que había que vivenciar y alargar el estadio de penitencia de la persona, y durante este tiempo había que negar la comunión y la absolución al penitente. Esto solía durar unas cuantas semanas, al cabo de las cuales el penitente era de nuevo admitido a los sacramentos. En 1635 comenzó Saint Cyran a aplicar este método en Port Royal (algo que dio motivos a Richelieu para actuar contra Saint Cyran). En marzo de 1638 publicó Calude Séguenot, oratoriano, la obra "De sancta virginitate" en la que criticaba las órdenes religiosas y proponía un agustinismo extremo. Se pensó que el verdadero autor de la obra era Saint Cyran y el 14 de mayo se le encarceló (el 7 de mayo se había encarcelado ya a Séguenot). Tras la muerte de Richelieu, el 6 de febrero de 1643 Saint Cyran salió de la prisión, pero murió el siguiente 11 de octubre, sin haber retomado su actividad. Cf. F. DELFORGE, *Duvergier de Hauranne, Jean-Ambroise: Dictionnaire de Port-Royal*, Paris 2004, 381-384

[20] Miguel Bayo (Michael De Bay). Con un método teológico en pugna contra el protestantismo, quiere mostrar la congruencia de la doctrina católica con la escritura y los santos padres, entre los que destaca San Agustín. Defendió ciertas tesis que dieron lugar a la condena posterior, como el que la naturaleza había quedado corrompida a raíz del pecado original, hasta el punto de que las pasiones, por causa de la concupiscencia, son pecado, como también todas las obras de los infieles, con lo que surge la pregunta si la libertad no ha desaparecido en el ser humano. Condenadas 18 proposiciones por la Sorbona en 1560 , y censurado por otras universidades, el Papa Pío V condenó 76 (o 69) proposiciones de Bayo en la bula *Ex omnibus afflictionibus* en 1567. Esta bula dio comienzo a la discusión acerca de qué era lo condenado (lo que después se llamara la *quaestio facti*), sobre todo a partir de que los jansenistas asumieran algunas de las tesis condenadas. Cf. sobre Bayo, J. A. G. TANS, *Bajus*: LThK 1 (1993) 1360-1362 y X. LE BACHELET, *Bajus*: DThC 2, 38-111 con literatura. El texto de la bula en *Revue d´histoire ecclésiastique* 48 (1953) 719-776.

abiertamente a Jansenio y encargó a Isaac Habert[21], doctor de la Sorbona, que lo combatiese, algo que hizo en dos sermones muy duros tenidos en Notre Dame a finales del año 1641. A estas tesis responderá Antoine Arnauld, conocido como el Gran Arnauld (1612-1694)[22], por encargo de Saint Cyran con su obra "Apologie pour M. Jansénius", que no se pudo publicar hasta 1644.

Con esto los dos partidos se iban formando claramente. Por una lado aquellos que defendían de alguna manera la obra de Jansenio (ciertas congregaciones entre las que el agustinismo pertenecía a su acerbo teológico tradicional -agustinos, oratorianos, carmelitas- y algunos doctores de la Sorbona). Por otro lado, otros muchos doctores de la Sorbona, y, en especial, los jesuitas.

A partir de 1645 el jansenismo fue perdiendo apoyos en la corte francesa, así como el de algunas órdenes religiosas, hasta que al final solamente Port Royal fue el último bastión que le quedó hasta que por fin, el 1 de Julio de 1649 el síndico Cornet[23] propuso a la Sorbona el análisis de 7 frases (sin decir de donde procedían), de las cuales Habert pidió la condenación de cinco (las cinco primeras proposiciones de Cornet, que él creía se encontraban en el escrito de Jansenio) a Inocencio X en 1650. Estas cinco proposiciones fueron condenadas por fin en la bula *Cum occasione* de 31 de Mayo de 1653, las cuatro primeras como heréticas y la quinta como falsa[24]. La bula fue

[21] Enemigo de los jansenistas, autor de una defensa del primado del papa (De cathedra seu primatu singulari S. Petri, Paris 1645). Cf. H. Schmitz du Moulin, Habert, Isaac: LThk 4 (1995) 1126s.

[22] Cf. J. Lesaulnier, Arnauld, Antoine, dit le Grand Arnauld: Dictionnaire de Port-Royal, Paris 2004, 78-85.

[23] Nicolás Cornet (1592-1663) es conocido fundamentalmente por haber resumido el contenido del Augustinus en estas proposiciones. Cf. R. Limouzin-Lamothe, Cornet (Nicolas): Dictionnaire de Biographie Française, VI, Paris 1961, 687.

[24] Las proposiciones se encuentran en DH 2001-2006 y son:

1. Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los hombres justos, según las fuerzas presentes que tienen por más que quieran y se esfuercen; les falta también la gracia con que se les hagan posibles.

Declarada y condenada como temeraria, impla, blasfema, condenada con anatema y herética.

2. En el estado de naturaleza caída, no se resiste nunca a la gracia interior.

Declarada y condenada como herética.

3. Para merecer y desmerecer en el estado de la naturaleza caída, no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta la libertad de coacción.

Declarada y condenada como herética.

4. Los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia preveniente interior para cada uno de los actos, aun para iniciarse en la fe; y eran herejes porque querían que aquella gracia fuera tal, que la humana voluntad pudiera resistirla u obedecerla.

Declarada y condenada como falsa y herética.

5. Es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente.

Declarada y condenada como falsa, temeraria, escandalosa y entendida en el sentido de que Cristo sólo murió por la salvación de los predestinados, impía, blasfema, injuriosa, que anula la piedad divina, y herética.

aceptada en Lovaina, lugar donde el partido jansenista estaba ya muy débil, pero encontró serias resistencias en París, que era en este momento el centro del movimiento jansenista.

Dos son los temas que se discuten a partir de la publicación de la bula: por un lado, se encuentra la *quaestio iuris*, que preguntas en qué medida dichas sentencias son en sí heréticas; por otro lado aparece la *quaestio facti* que cuestiona en qué medida dichas sentencias se encuentran en la obra de Jansenio.

La discusión se prolongará hasta lo que se llamó la "pax clementina", por la que el papa Clemente IX concedió a los jansenista el poder prestar obediencia sin tener que transigir en los temas teológicos (1669).

Esta paz fue duradera únicamente en lo exterior, ya que los distintos partidos siguieron existiendo y continuaron propugnando sus distintas visiones, si bien estas pasaron a un segundo plano momentáneamente debido a la agudización del galicanismo, que en 1682 formuló la "Declaración del clero galicano sobre la potestad eclesiástica". Esta declaración limitaba la potestad papal sobre la determinación de la doctrina, y fue en este punto en el que los jansenistas se sintieron cercanos al movimiento galicano.

1.2 El tema de la autoridad papal.

La Constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, promulgada el 18 de julio de 1870, formula en el canon del capítulo III, dedicado a la naturaleza del primado del Romano Pontífice:

"Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit"[25].

Este canon ataca directamente a la teoría galicana, especialmente a la de Henry Maret[26] (1805-1884)[27], que había publicado en 1869 "Du concile général et de la paix religieuse", una obra en la que atacaba la infalibilidad pontificia.

[25] DH 3064.

[26] Cf. R. THYSMAN, "Le Gallicanisme de Mgr. Maret et l´influence de Bossuet": *Revue d´histoire ecclésiastique* 52 (1957) 401-465.

[27] La bibliografía sobre este autor hasta 1975 se encuentra en *Catholicisme* VIII, 38-39. Sobre su vida cf. É. AMANN, Maret: DThC IX/2, 2033-2037.

Maret es uno de los últimos representantes del galicanismo, un movimiento variado[28], cuyo origen remoto se encuentra ya durante el reinado de Felipe el Hermoso de Francia en su lucha contra Bonifacio VIII, y que tiene sus primeros teóricos en Juan de París (1260-1306)[29], con su obra *De potestate regia et papali*, y Guillermo Durante (1230/31-1296)[30], con su obra *Speculum legatorum*. Este movimiento continuará, entre otros, con Gerson y con Pedro d´Ailli.

Más cercano a nuestra época encontramos el primer intento de fundamentación histórico-teológica del galicanismo en la obra de Pierre Pithou (1539-1596)[31] *Les libertés de l'Eglise Galicane* (1594), en la que hace una lista de 83 derechos que la Iglesia galicana tendría desde sus orígenes, los cuales habían sido "abusivamente" limitados por Roma y que deberían ser restituidos.

El galicanismo se puede definir de forma general como "la defensa de los derechos de la Iglesia de Francia" y adquiere su máximo desarrollo durante el reinado de Luis XIV, con el auge del Siglo de Oro francés.

El galicanismo no es un fenómeno unitario, sino que en él se mezclan la teología y las posturas políticas, relativas a las prerrogativas del monarca frente al papa o a la relación que se debía establecer entre la Iglesia y el Estado. Por ello se pueden distinguir tres tipos de galicanismo: el teológico, el real y el parlamentario.

a) El galicanismo real subrayaba la independencia del monarca con respecto a Roma en todos los asuntos temporales, negando así cualquier potestad papal (ya fuera directa o indirecta) sobre el rey.

b) El galicanismo parlamentario, en fin, pedía la subordinación de la iglesia francesa al Estado y la posibilidad de intervención de este en los asuntos internos de la Iglesia (finanzas, temas disciplinares del clero...).

c) El galicanismo teológico, que es el más interesante para nosotros, asumía las decisiones de Constanza y Basilea, y defendía que los concilios estaban por encima del Papa, el cual no era infalible de por sí, además de defender que los obispos recibían su potestad directamente de Dios (eran de derecho divino). Es un hecho que a comienzos del siglo XVII la gran

[28] La bibliografía sobre el galicanismo es muy extensa. Un acercamiento bueno a este movimiento se encuentra en L. Châtellier, *Galikanismus*: LThK 4 (1995) 274-279. Véase también V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, Paris 1939;

[29] Dominico que tomó postura a favor del imperium en la disputa entre la monarquía y el papado, lo que le convirtió en un precursor de Marsilio de Padua. Cf. H. Möhle: *Johannes v. Paris*: LThK 5 (1996) 955.

[30] Cf. sobre este autor, que ha recibido atención fundamentalmente por su actividad como canonista S. Haering: *Durandus v. Mende, 1) Wilhelm d. Ä.*: LThK 3 (1995) 411 y P. M. Gy (ed.), *Guillaume Durand*, Paris 1992.

[31] Cf. P. E. Leroy, *Pithou*, Pierre: LThK 8 (1999) 320;

mayoría de los teólogos y canonistas franceses defendían las ideas aquí expuestas[32].

Es necesario añadir dos notas para entender este movimiento:

a) el galicanismo estuvo presente, de muy diferentes maneras, en prácticamente todos los autores franceses del siglo XVII, llegando a ser una especie de herencia compartida, que imponía ciertos límites a las ideas que se defendían. La defensora más cualificada de estas ideas era la Facultad de Teología de la Sorbona, que no estaba dispuesta a tolerar las obras en las que se subrayara en demasía la autoridad papal (así como otras en las que se atacara de alguna manera la persona del Rey).

b) la mayoría de los autores franceses defendieron (así como la Sorbona) un galicanismo mesurado, con el que no pretendieron nunca la separación de la Iglesia de Roma, ni siquiera la sujeción de la misma en todos los ámbitos a otros poderes (ya sean los del Estado, representados en la monarquía, ya sean los de la Iglesia francesa, representada en su episcopado), sino únicamente la defensa de ciertas libertades que, en su comprensión, había poseído la Iglesia de Francia desde el principio.

Esta última característica explica la condena por parte de la Sorbona de ciertos autores galicanos que se extralimitaron en la defensa de las prerrogativas galicanas. El más conocido es Edmundo Richer (1559-1631)[33], síndico de la universidad de París desde 1608, y que en 1611 publicó un pequeño libro sobre la potestad eclesiástica y política[34], en el que creía presentar la doctrina de la "escuela parisina". Consideraba que el papa no era más que el primer ministro de la Iglesia, lo que para él significa que el papa tiene únicamente el poder ejecutivo en la Iglesia, mientras que el poder legislativo se encuentra en el concilio. La Iglesia es una aristocracia, en la que los obispos son los dirigentes, ya que han recibido directamente de Dios la jurisdicción, y a los que el Papa está sujeto. Interesante es también la idea de que la jurisdicción ha sido dada por Cristo al Orden, que se compone de obispos, que vienen de los apóstoles, y sacerdotes, que vienen de los setenta y dos discípulos. Richer también defendía que una decisión sólo puede ser definitiva cuando recibe el asentimiento de *toda* la Iglesia, por lo que ni el papa ni los obispos pueden obligar a la Iglesia a creer algo

---

[32] Cf. L. COGNET, *Gallikanismus und Protestantismus*, en: HKG 5, 66ss.

[33] Cf. sobre este prolífico autor, amplicamente citado, J. CARREYRE, *Richer*: DThC XIII/2, 2698-2702 y P. MARTIN, Richer: LThK 8 (1999) 1177s; E. PRÉCLIN, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constituion civile du clergé. Le développement du richerisme*, Paris 1929; ID., "Edmond Richer 1559-1631. Sa vie. Son ouevre. Le richérisme": *Revue d'histoire moderne* 5 (1930) 241-269; 321-336.

[34] *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Paris 1611, al que siguió *Demonstratio libelli de ecclesiastica et politica potestate*, Paris 1622.

como de fe (esto proviene de la idea de que el depósito de la fe ha sido confiado en su totalidad a la iglesia universal). Este galicanismo, llamado presbiteriano por Congar[35], subraya la importancia de los presbíteros, minimizando las diferencias con los obispos, dato por el que fue condenado por la Sorbona.

Lo más discutido a nivel dogmático del galicanismo es la idea que apareció por fin en 1682, cuando una asamblea general del clero, promovida por el rey Luis XIV, publicó la *Declaratio cleri Gallicani* con sus famosos cuatro artículos[36]. Dichos artículos establecían que las decisiones doctrinales pertenecían principalmente al Sumo Pontífice, pero que no eran irreformables, "a no ser que le añada el consentimiento de la Iglesia"[37].

2. La bula *Unigenitus*.

Tras la declaración del clero galicano y el revuelo ocasionado con ella, se produce un ambiente propicio para que la contienda jansenista vuelva a la palestra pública (con la unión de los dos temas: el relativo a la gracia y el relativo a la potestad doctrinal del papa). Hay ciertos aspectos que van a unir jansenismo y galicanismo, más allá de las condenas de jansenistas por parte de determinados autores galicanos. Y esto porque el galicanismo defendía dos ideas, que se convertirán en los aspectos más importantes en la discusión posterior sobre la bula *Unigenitus*[38]:

a) por una parte, en cuanto a la manera como el papa llega a definir una doctrina como infalible. Se trata en este caso del modo en que el papa ha de actuar y de los medios que debe usar. Honoré Tournely (1658-1729)[39], exceptuado Bossuet el autor más citado en la historia posterior, defiende que el papa ha de consultar a los cardenales u obispos, so pena de que su decisión doctrinal pueda ser errónea[40]. Aún más, este autor considera que esta es la opinión también de los autores papalistas tradicionales (Cano, Báñez y hasta Belarmino).

---

[35] Cf. Y. Congar, *Handbuch der Dogmengeschichte. Die Lehre von der Kirche*, Freiburg 1971, 69.

[36] Texto en DH 2281-2284. Fueron publicados el 19 de marzo de 1682 y protestados ya el 11 de abril de ese año por Inocencio XI; finalmente fueron condenados por Alejandro IV en la constitución *Inter multiplices* de 4 de agosto de 1690.

[37] DH 2284: "In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium nisi Ecclesiae consensus accesserit".

[38] Cf. E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du Clergé*, Paris 1929.

[39] Cfr. Carreyre, J., "Tournely, Honoré": DThC 14/1, 1242ss.

[40] Honoratus Tournely, Praelectiones theologicae de ecclesia Christi, quas in scholis sorbonicis habuit, Paris 1749, t. II, 118-120.

b) En segundo lugar en cuanto a la recepción de la decisión tomada. El "consenso de la Iglesia", el que la Iglesia acepte la decisión papal es condición también para que esta pueda ser considerada infalible[41].

La reaparición del jansenismo se produce con la obra de Pascasio Quesnel (1634-1719)[42] "Réflexions morales sur le Nouveau Testament", escrita en 1671 y que fue reeditada en 1699, en la que aparecía, por una parte, la limitación del poder papal (al declarar inválida la excomunión del papa) y por otra ideas claramente jansenistas (la Iglesia se compone sólo de los elegidos o la gracia actúa de forma irresistible).

Ante este escrito Roma reaccionó con la bula *Unigenitus*, después de que el breve de 1708 *Universi Dominici Gregis* no fuese aceptado por la Iglesia galicana al sentir ésta dañadas sus libertades.

La bula *Unigenitus* fue firmada por Clemente XI el 8 de septiembre de 1713 y tuvo cuidado en no tocar los puntos más sensibles de la doctrina galicana para conseguir que fuese aceptada en Francia. En ella el Papa condena 101 frases de la obra de Quesnel (que tras la muerte de A. Arnauld era considerado la cabeza del partido jansenista).

Ante la condena de Quesnel no se suscitó la *quaestio facti* (las frases condenadas estaban ciertamente en la obra de Quesnel). El problema era que algunas de las frases provenían, casi literalmente, de santos padres, y algunas necesitaban una interpretación para ver claramente qué era lo que se condenaba. El partido agustiniano consideró que la bula suponía una condena de la doctrina de San Agustín. Las cuestiones que comenzaron con la bula Unigenitus fueron dos:

- en primer lugar se consideró que, en cuanto a la *quaestio iuris*, la bula era sencillamente írrita.

- en segundo lugar, no se aceptaba por prácticamente ningún teólogo francés que el papa fuese infalible, mucho menos, que dicha infalibilidad se pudiese predicar de una bula.

Esto explica que la bula encontrase dificultades en el parlamento francés (trámite necesario en la visión de los autores galicanos para que la bula fuese

[41] De hecho, toda una serie de cursos teológicos propagaron en Francia esta idea en los siglos XVIII y XIX (cf. U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, 126-128) y esto fue tan general en Francia que incluso no falta algún ejemplo de jesuita con ideas claramente galicanas (véase PAUL GABRIEL ANTOINE, *Theologia universa speculativa, dogmatica et moralis*, t. I, Augsburgo 1755, c. III, a. X, párr. I, 190: *Dico 1. Corpus primorum pastorum seu episcoporum est infallibilis iudex controversiarum in rebus fidei et religionis. Y en el párrafo VI, 198: Constitutio in materia fidei et morum a summo pontifice edita, et ab universitate morali episcoporum acceptata vel doctrin afide et morum ab universitate morali episcoporum tradita et summo pontifice confirmata est infallibilis*.

[42] Fue superior del Oratorio francés. Cf. H. HILLENAAR, "Fénelon et Pasquier Quesnel": *Revue Sciences Philosophiques et Théologiques* 61 (1977) 33-38.

aceptada en Francia). El 27 y el 28 de septiembre se discutió la bula y el Procurador General Daguesseau declaró que la bula era una prueba de que el Papa es falible (con lo que inició un punto de controversia).

Al mismo tiempo, ya que la bula no iba en contra de las libertades galicanas, el parlamento declaró que antes de ser registrada, debía ser discutida en sínodos provinciales, para que la aceptasen.

El rey subsanó la dificultad que suponía convocar sínodos provinciales, y determinó que el asunto se trataría en un solo sínodo, que sería convocado en París tan rápidamente como fuese posible, algo que sucedió a partir del día 16 de octubre. La insistencia real para que la bula fuese aceptada rápidamente se encontró con la dificultad de no pocos obispos que deseaban una serie de aclaraciones, a través de las cuales se salvaguardase la doctrina agustiniana.

Por deseo del rey la bula fue aceptada por la mayoría de los obispos en febrero de 1714 y fue registrada en el parlamento. Pero una cosa estaba clara: el episcopado francés estaba dividido, algo que también ocurría en el clero y en las órdenes religiosas[43]. La disputa teológica está servida, y el número de obras que se publican en el tiempo siguiente es abrumador.

3. Discusión en torno a la Bula.

En un escrito breve (ocho páginas en octavo) titulado *Quaestiones historico-criticae ad illustrandam Hiftoriam Ecclefiasticam faeculi XVIII opportunae*, se hacen 25 preguntas para, como dice el título, ilustrar la historia del siglo XVIII desde una perspectiva jesuítica. No se conoce el autor y no tiene fecha, si bien está claro que fue escrito antes de la disolución de la Compañía en 1773.

Junto a cuestiones más prácticas, el autor va a cuestionar a los que él llama "jansenistas, apelantes y antiprobabilitas" acerca de su actitud con respecto a las disposiciones de la Iglesia. El rechazo de las decisiones de la Iglesia en materia doctrinal supone herejía, por lo que el autor considera que los jansenistas son herejes[44]. Además realiza una serie de preguntas acerca de la relación que ha de haber entre la doctrina propuesta por la Iglesia y las opiniones particulares: en concreto se pregunta cómo es posible que la bula *Unigenitus* deba ser reformada según la opinión particular, y no ocurra

[43] Para los detalles de esta apasionante historia véase el *Handbuch der Kirchengeschichte* 5, 410-421.

[44] "XVIII […] Et an ii, qui dubitant vel etiam negant Janfeniftas haereticos effe, ipsi sint Catholici?" (6).

justamente lo contrario, que las opiniones particulares deban reformarse según la bula[45]; a su vez si la reducción de los herejes se ha de realizar asumiendo la Iglesia las ideas de ellos, o aceptando aquellos los dogmas de la Iglesia[46]; pregunta en fin, por la obediencia que existe entre los discípulos de Agustín y la que se ha de observar entre los fieles con respecto a los documentos eclesiásticos[47].

En este pequeñísimo escrito aparecen ya los temas que van a dar lugar al debate y que, en definitiva, consistió en determinar la posibilidad que tiene el papa de establecer decisiones doctrinales vinculantes (el valor de la bula en sí mismo) y las condiciones que se han de cumplir para que dichas decisiones sean válidas para toda la Iglesia (condiciones de validez de la bula). En otras palabras, se trata del tema de la infalibilidad del Romano Pontífice y del tema de las condiciones de dicha infalibilidad o la necesidad de la aceptación por parte de la Iglesia del escrito papal para que fuera válido.

3.1 El tema de la infalibilidad.

Frente a la postura galicana antes descrita y que será asumida por los jansenistas en cuanto a la valoración de la Bula, los autores jesuitas van a seguir prácticamente de forma unánime el camino que ya había sido roturado por sus antecesores del siglo XVI.

Dicho camino puede ser resumido en dos proposiciones:

a) el papa es infalible cuando determina temas de fe y de costumbres. Seguían los jesuitas en este punto a lo que defendía la corriente papalista desde el siglo XIV, en especial a los dominicos de la Escuela de Salamanca;

---

[45] "XVI. […] Et num Bulla *Unigenitus* sit potius reformanda secundum opiniones, quae nunc tolerari dicuntur, quam istae reformandae sint secundum Bullam *Unigenitus*?" (6).

[46] "XX. An reductio haereticorum ad Ecclefiam in hoc confiftat, quòd Ecclefia fua dogmata mitiget ad placitum haereticorum, vel quòd haeretici fuos errores deponant fecundùm definitiones Ecclefiae?" (7).

[47] "XXIII. An ftudium promovendae Hierarchiae Ecclefiafticae, et feverioris moralis, ita noſtrâ aetate inter genuinos vel praetenfos S. Auguſtini difcipulos fervens, proficifcatur à fincero difciplinae Ecclefiafticae et morum puritatis amore? Et an talem Epifcopis praebeant ubique obedientiam, ut nunquam praeter normam Ecclefiafticae Hierarchiae inferiorum paſtorum contra legitimos Superioris rebellioni patrocinentur, aut faecularium Tribunalium facrilegis contra jura Ecclefiae et Ordinariorum decretis applaudant? Denique cur illi ipsi qui hoc studio prae aliis eminent, tot conatus, tot artes adhibent, ut Bullae *Unigenitus* praerogativa ac nomen *Regula Fidei* adimatur?

XXIV. An ad impediendum fchifma licitum fit permittere, ut diffundatur ftabiliaturque haerefis? An fchifma in eo potiùs confiftat, quòd non recipiantur Bullae Dogmaticae, an in eo, quòd non expetantur Bullae Beneficiorum ac Difpenfationum? Et rejectis aliquando Bullis Dogmaticis, quamdiu fperari poſſet permiſſum iri, ut expetantur Bullae Beneficiorum ac Difpenfationum?" (8).

b) el papa es infalible independientemente de la recepción de sus decisiones por parte de la Iglesia (en esto concordaban también con los dominicos anteriores a ellos) e independientemente de los medios usados para llegar a dicha determinación (en este punto daban los jesuitas un paso más que los dominicos de Salamanca y optaban por las soluciones más seguras siempre)[48].

Un autor que ha discutido con los jansenistas y galicanos es Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795)[49], que en 1767 publicó en Pesaro su *Antifebronio*[50]. Se trata de un escrito polémico contra la obra de Johann Nicolaus von Hontheim (1701-1790)[51].

El autor se plantea en su escrito la capacidad que tiene el Romano Pontífice para determinar en los asuntos de fe[52]. Parte de la opinión común

[48] Para el desarrollo de la primera eclesiología jesuítica cf. D. M. Molina, *La vera sposa de Christo. la primera eclesiología de la Compañía de Jesús, los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino* (1540 - 1586), Granada 2003, especialmente para el tema de la infalibilidad, 150-155.

[49] Francesco Antonio Zaccaria nació en 1714 en Venecia. Estudió con los jesuitas en su ciudad y entró en la Compañía de Jesús en Viena. Estudió teología en el Colegio Romano y fue ordenado en 1740. En 1751 fue nombrado bibliotecario y archivero del duque Francisco III de Este en Módena, puesto que perdió tras la publicación del "Antifebronio" (edición latina aparecida en Cesena en 1771-72), debido a su decidida defensa de los derechos del Romano Pontífice. El Papa le concedió una pensión a raíz de tal defensa, algo que conservó aun después de la extinción de la Compañía por Clemente XIV. El Papa Pío VI lo nombró profesor de Historia de la Iglesia en la Sapienza de Roma y Director de la "Accademia de' Nobili Ecclesiastici". Escribió de muy diversos temas y compuso una obra monumental sobre la historia de la literatura italiana en 14 volúmenes. Cf. D. Scioscioli, *La vita e le opere di Francesco Antonio Zaccaria, erudito del secolo* XVIII, Brescia 1922, obra que actualizó E. Rosa en diferentes artículos aparecidos en la *Civiltà cattolica* 80 (1929) 118-130; 81 (1930) 3. 27-40. 121-130. 339-351 y 509-517. J.-P. Grausem, *Zaccaria*: DThC 15/2 3643-3648; sobre su idea conciliar H. J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988, 434-449.

[50] El título completo es *Antifebronius vindicatus seu suprema Romani Pontificis potestas adversus Justinum Febronium eiusque vindicem Theodorum a Palude*, publicada también por J. P. Migne, *Theologiae Cursus Completus*, t. 27, Paris 1843, 463-1300 (citado a partir de aquí como Migne).

[51] Con el seudónimo de Justinus Febronius, publicó Johann Nicolaus von Hontheim, obispo auxiliar de Tréveris, una obra con el título *De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis* (el tomo I apareció en 1763, del dos al cuarto aparecieron entre 1770-74). El tomo primero ya apareció traducido al alemán en 1764. La obra plantea, en primer lugar, una honda preocupación ecuménica. Pretende conseguir la unión de los protestantes, y el autor piensa que la unión es impensable en la situación actual de la Iglesia, que se describe como un mero "centralismo papal". Por ello propone reformar tal situación en línea de un menor centralismo, volviendo a la etapa histórica anterior a la acentuación de dicho centralismo, que no es otra que la reforma gregoriana. En este contexto son frecuentes en el libro los párrafos que idealizan la Iglesia primitiva, llamada siempre *Iglesia pre-hildebrandiana*. Sobre Febronio véase W. Seibrich, *Hontheim*: LThK 5 (1996) 270s. Sobre sus ideas cf. V. Pitzer, *Justinus Febronius Das Ringen eines kath. Irenikers im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1976; E. Janson, *Das Kirchenverständnis des Febronius*, Pirmasens 1979.

[52] Zaccaria dedica la Disertación quinta a este tema: "De peculiaribus primatus Pontifici juribus in iis quae ad fidem spectant" (Migne 805-886).

compartida con Febronio de que al Romano Pontífice corresponde el resolver las causas mayores, para pasar a la cuestión problemática, que es determinar el tipo de autoridad que tiene el Romano Pontífice para ello[53].

El desarrollo de Zaccaria es claro. Comienza planteando la opinión de Febronio. Este considera, en primer lugar, que la autoridad del papa no es por sí misma infalible, y, en segundo lugar, defiende, que no es definitiva[54]. Para Zaccaria la autoridad del Romano Pontífice es incondicionada a nivel jurídico. Si bien nuestro autor es consciente de las condiciones que la práctica de la Iglesia y la teología han ido señalando para considerar una definición del papa "ex cathedra" (el examen de la Escritura y de la Tradición, la consulta a los cardenales, la escucha a los teólogos), defiende con todo que el mero hecho de haber sido propuesta una doctrina de fe por el papa para que sea creída por toda la Iglesia es prueba suficiente de que dichas condiciones no han faltado[55]. La razón es la providencia de Dios, que cuando concedió el privilegio de la infalibilidad al Romano Pontífice, con él también le otorgó el que nunca podrían faltar aquellas cosas que fueran necesarias para actuar la infalibilidad[56]. Esto también ocurre con las definiciones dadas por los Concilios, por lo que habría que aplicar el mismo criterio a las definiciones de los papas, mucho más cuando están en juego las promesas divinas[57]

Con estas ideas, Zaccaria no hace sino continuar lo que ya habían dicho los jesuitas de la primera Compañía en este tema, con las correcciones que introdujeron a los teólogos de los que bebían.

---

[53] MIGNE 814:"Causas fidei ad romani pontificis tribunal deferendas esse, ut ab eo dirimantur, comprobavimus. Verum heic altera statim suboritur quaestio de ejus in illis definiendis auctoritate, quae scilicet et quanta sit".

[54] MIGNE 814: "Duo porro sunt, quae Febronius super hac pontificis romani potestate docet, 1º eam non esse EX SE INFALLIBILEM; 2º non ultimatam".

[55] MIGNE 815:"Quod si petas a me, num aliae quaedam conditiones, ut definitio edita dicatur *ex cathedra*, requirantur, quemadmodum oratio, scripturarum ac traditionis examen, cum cardinalibus consultatio, theologorum suffragia; dicam hoc curiose magis quam necessario quaeri. Si enim constet romanos pontifices aliquid tanquam dogma ex fide credendum proponere, satis hoc erit, ut conditiones ad id rite recteque praestandum requisitas (quaecumque demum eae sint) non defuisse credamus".

[56] MIGNE 815: "Quapropter si quod certissimis deinde momentis comprobabimus, promissum fuit a Christo summis pontificibus asfaleias, seu infallibilitatis privilegium; promissum etiam fuisse intelligitur, nihil eorum, cum definiunt ipsis defuturum, quod ad ferendam definitionem fuerit necessarium".

[57] MIGNE 815: "Sicuti ergo cum eduntur definitiones concilii generalis, de conditionibus necessariis nemo catholicus dubitat, quo minus veritatem contineant; ita et de summorum pontificum definitionibus judicandum. Quae humanae rationi et industriae innituntur, etiamsi nihil omissum sit diligentiae, errori subesse queunt; non vero quae incumbunt promissis divinis, Deo satis prospiciente ne quid erroris obrepat, et ne quid omittatur, vel desit, quod ad veritatem congnoscendam ac definiendam requiratur".

Así todavía para Francisco de Vitoria[58] el papa debía consultar obligatoriamente al concilio en casos de fe, hasta el punto de que si el papa no lo hacía, podía errar. Pero, consciente Vitoria de la inseguridad a la que puede llevar la exigencia de que el papa haga lo que está en su mano en la búsqueda de la verdad, recurre a la providencia divina y declara: Dios no permitirá que el papa decida algo sin haber hecho todo lo que está en su mano[59] También Domingo de Soto[60] defiende la necesidad de un estudio serio de la Escritura y de una reflexión pausada, por lo que la búsqueda de la verdad es condición para que el papa no yerre[61] (pero, de nuevo para evitar la inseguridad, Soto escribe que no se puede dudar de que se ha hecho todo lo que estaba a su alcance si una definición ya ha sido promulgada). Ahora bien, frente al "debe" de Vitoria en cuanto a la necesidad de convocar concilios, nos encontramos en Soto con una necesidad moral. De hecho, Soto subraya más la importancia del estudio de la escritura en la búsqueda de la verdad que el concilio.

Juan de la Peña[62] se plantea este tema de forma clara. La duda que existe es "¿qué hace el pontífice para no errar, cuando quiere determinar algo sobre la fe? ¿Debe usar suma diligencia y examen de la cuestión? Y si intenta definir de cualquier modo ¿define lo verdadero?"[63]. Peña responde, en principio, que se puede afirmar que el papa siempre define lo verdadero en materia de fe, cuando actúa como juez, haya habido examen previo de la cuestión o no[64] (sin diligencia previa, el papa peca, pero no yerra). Esta postura, sin embargo le parece al dominico que se aparta de la tradición de la Iglesia, "que siempre antepuso la diligencia y el examen". Por ello, acepta como verdaderas dos proposiciones, en cierta medida contrapuestas: "si el Papa define como papa

[58] Principal responsable de la formación del pensamiento de la escuela de Salamanca. Cf. sobre su vida y su obra R. García-Villoslada, *Vitoria: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4, 2776-2778.

[59] Es la conclusión a la que llega también C. Pozo, "Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar": ATG 25 (1962) 257-277, aquí 257s: "Los teólogos salmantinos, en efecto, no afirman sin más que la consulta al episcopado sea una condición previa y necesaria de la infalibilidad pontificia, sino que insisten más bien en que la asistencia garantiza primariamente que el Papa empleará los medios conducentes para evitar el error".

[60] Sobre este autor cf. V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960.

[61] Cf. U. Horst, *Papst-Konzil-Unfelhbarkei. Die Ekklesiologie der Summen-kommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, 65.

[62] Cf. C. Palomo, *Peña: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 3, 1957-1958.

[63] J. de la Peña, *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*. Texto bilingüe. Edición crítica y traducción de Ramón Hernández, Salamanca 1987, 210: "Secundum dubium est quid faciat pontifex ut non erret, quando vult determinare aliquid de fide? An debeat adhibere summam diligentiam et examinationem rei vel si tentet definire utcumque et definiat verum".

[64] Ibíd.: "Ad hoc dico quod posset forsan dicere non sic apparientia quod, si Pontifex tentet definire tanquam iudex in materia fidei, determinabit veritatem circa fidem, sive praemittat examinationem sive non, quia haec est promissio Christi".

según el tercer modo en una cuestión de fe, define lo verdadero"[65]; y "si no precede la diligencia, podrá errar"[66]. Ambas afirmaciones pueden mantenerse, porque inmediatamente después de cada una de ellas, el autor recurre al Espíritu Santo que, en el primer caso "asiste al pontífice para que se pongan los medios suficientes y necesarios para que no yerre" y, en el segundo, "no permitirá el antecedente (o sea, no permitirá que no se pongan los medios necesarios), cuando quiera que defina como papa". Por ello se ha considerado a Peña como el primer autor que ha desligado de forma práctica (como se ve se trata de acentos) la verdad de la definición del esfuerzo por llegar a la verdad.

Esto que hizo Peña, fue seguido por los autores jesuitas. Así Luis de Molina[67] cree que el poner cortapisas a la infalibilidad del pontífice debilita la autoridad de los sumos pontífices, y provocaría la inseguridad ya que nunca se podría saber si ha habido la suficiente diligencia, por lo que se ha de afirmar *absolute* la infalibilidad del Romano Pontífice[68]. Francisco Suárez[69] es tajante cuando afirma que el papa posee la potestad de declarar la fe de manera absoluta y lo que es definido por él, independientemente de la forma en que se llegó a la propia definición, obliga de manera absoluta a todos[70]. Con esto se elimina el que las definiciones del papa dependan del juicio de la Iglesia, ya que ello sería considerar al Papa como un hombre que cuenta con la prudencia y la sabiduría humana, mientras que ha de ser considerado como el Vicario de Cristo, al que asiste el Espíritu Santo[71]. Por fin Gregorio de Valencia[72] defiende que la decisión del papa, haga uso de estos medios o

---

[65] J. DE LA PEÑA, *Eclesiología*…, 212: "Unde ista conditionalis est varia: Si papa definiat ut papa tertio modo ut iudex in causa fidei, definit verum [...]".

[66] Ibíd., 212: "Et sic alia conditionalis est vera: Si non praemittat diligentiam, poterit errare".

[67] Para una visión de conjunto de este autor cf. F. STEGMÜLLER, *Molina, Luis*: LThK 7 (1962) 526; J. R. CODINA: *Molina, Luis: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 3, 1500.

[68] L. DE MOLINA, *De Fide. Comentario a la II.II.*, q. 1-16, ed. Por M. Prados S.I. y E. Moore S. I., en: ATG 41 (1978) 113-330, aquí 292: "Absolute ergo affirmandum est quod quidquid Summus Pontifex iuxta tenorem oppositae conclusionis in rebus fidei definit assistentia Spiritus Sancti, definitum sit certumque sit in fide".

[69] La bibliografía sobre Suárez es inabarcable. Un acercamiento rápido a su vida y obra se encuentra en L. RENAULT, *Suárez:* LThK 9 (2000) 1065-1068; E. ELORDUY, *Suárez: Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4, 2511-2513.

[70] L. DE MOLINA, *De Fide*.., 292: "Dico tamen absolute dicendum esse Papam habere hanc potestatem, quia si aliquid simpliciter et absolute definit, simpliciter etiam et absolute obligat, neque est dicta limitatio adhibenda, alias pertineret ad Ecclesiam examinare qualiter, et quomodo Pontifex definierit".

[71] F. SUÁREZ, *De Ecclesia y De Pontifice*. Introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca S. I., en: ATG 30 (1967) 245-331, aquí 288: "…cum tamen considerandus sit ut Christi vicarius, cui Spiritus Sanctus assistit".

[72] Uno de los jesuitas de la segunda generación que más acentuaron la potestad papal. Sobre este autor cf. B. ROMEYER, *Valencia*: DThC 15/2, 2465-2497 y sobre sus ideas J. A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, "La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia": *Antologica Annua* 33 (1986) 11-157.

no, cuando define sobre una cuestión disputada de fe, es infalible, pues hace uso de la autoridad que ha recibido de Cristo. El *studio et diligentia* son necesarios, no para poder definir y hacer uso de su autoridad, sino para hacer uso de su autoridad de forma recta y conveniente (= sin pecado).

Para Zaccaria esta opinión es la opinión de toda la antigüedad, excepto algunos pocos autores (Occam, Luis de Baviera...). Según el italiano compartieron esta opinión Santo Tomás, Juan de Torquemada, Reginaldo Pole, Osio, Eck y Fischer, así como las facultades de Lovaina y de Colonia. Tiene nuestro autor especial interés en mostrar también a los autores franceses que han sido "acérrimos defensores de esta autoridad papal" e innumerables en palabras de Zaccaria[73], para después dedicarse a citar a aquellos que no han defendido esta postura, en concreto a uno[74]: Pedro de la Marca (1594-1662)[75], defensor de un galicanismo moderado (y al mismo tiempo gran enemigo de los jansenistas). De la Marca defendía lo que la Sorbona consideraba que era la opinión normal o preferida en cuanto a la necesidad de la recepción por parte de los obispos para que una decisión del papa sea firme, mientras que Zaccaria se alinea con las tesis defendidas en 1661 en el colegio de Clermont de la Compañía en París:

> "Christum nos ita caput agnoscimus, ut illius regimen dum in coelos abiit, primum Petro, tum deinde successoribus commiserit, et eamdem, quam habebat ipse, infallibilitatem concesserit, quoties ex cathedra loquerentur. Datur ergo in E. R. controversiarum fidei judex infallibilis, etiam extra concilium generale, tum in quaestionibus juris, tum facti"[76].

Esta postura, que era considerada por la Sorbona únicamente como una opinión tolerada, era la común entre los españoles y los italianos, y es evidentemente la que desarrolla Zaccaria[77].

Nuestro autor va a presentar a favor de su tesis toda una serie de autoridades, que agrupa en manifestaciones de los romanos pontífices y en

---

[73] Cf. Migne 818s.

[74] Migne 821: "V: Post haec inanis esset labor quae apud Gallos singulis aut doctoribus, aut episcopis fuerit hac super re sententia, disquirere. Unum adhuc tamen placet nominare Petrum illum de Marca Parisiensium archiepisopum, qui a Febronio, exterisque pontificiae auctoritatis insectatoribus tam saepe laudatur".

[75] Sobre este autor cf. J. M. Gres-Gayer, *Marca*: LThK 6 (1997) 1297-1298.

[76] Migne 821.

[77] Lo hace de forma profusa en los capítulos III (dedicado a la infalibilidad) y IV (dedicado a la -no- necesidad de recepción de la bula por parte de la Iglesia) de la disertación V (825-847), tal como señala al comienzo del capítulo III: "Duo autem mihi ad id praestanda esse video: primum, ut ostendam, romanae Ecclesiae praesules suis in definitionibus inerrabiles esse; alterum ejusmodi illos esse ante omnem, quam eorum decretis Ecclesia adhibeat, consensionem" (Migne 826).

escritos de los santos padres o de los concilios[78]. A continuación desarrolla Zaccaria ciertas argumentaciones que habían aparecido con respecto a la infalibilidad del Pontífice Romano, y que son resquicios que han de quedar cerrados:

a) distinción entre sede y sedente[79]. Esta idea había sido defendida, según Zaccaria, por Bossuet y es seguida también por Febronio y ya había sido contestada al comienzo del libro de forma clara:

"Quod negamus, ac constanter negamus, illud est, quod Febronius maxime contendit, ubi de munere et jure primatus agitur, aliud sedem esse, aliud sedentem"[80]. Es una discusión fundamentalmente a partir de autoridades, y de la interpretación que se han dado a diversas intervenciones de los concilios.

b) la promesa de Cristo se cumple en todos los sucesores de Pedro, tomados de uno en uno. Después de que Zaccaria ha defendido las posturas tradicionales en torno a la infalibilidad a partir del texto de Lc 22,32, a saber que Cristo ha dado la misión/autoridad a Pedro[81] y que dicha autoridad ha pasado a sus sucesores[82] y que esta autoridad es distinta a la de los demás obispos, ya que se trata de algo personal, por lo que el Romano Pontífice ha sido constituido por Cristo "centro de la unidad para todos los católicos en razón de la fuerza de su primado"[83], señala que esta promesa se cumple en todos los sucesores de Pedro, no como una totalidad, sino tomados uno a uno, en clara discusión con Bossuet[84], que había defendido que la verdad nunca podía faltar "in totum", si bien podía vacilar en algunos. Zaccaria no acepta la posibilidad de error en ningún pontífice en un tema concreto ni la no declaración de toda la verdad en una cuestión determinada, ya que eso supondría que la iglesia entera sería conducida al error si se defiende que el Romano Pontífice tiene el primado con respecto a todos los católicos (algo que aceptaba Bossuet), o bien supondría la negación de que el Romano Pontífice ha recibido el primado de Cristo para que la Iglesia entera no

[78] MIGNE 826-828. Es de notar que los citados pretenden manifestar ciertas cosas: muchos pertenecen a la antigüedad (Inocencio, Hormisdas, Zósimo, Cipriano, el "sexto concilio"…), con lo que Zaccaria está apuntando contra los que decían que esta doctrina era novedosa; también cita a santos padres franceses y a autores de Francia fuera de toda duda, como Bernardo, con lo que insinúa que esta era la doctrina común contra lo que dice la Sorbona.

[79] MIGNE 828: "Acerbiores pontificiae infallibilitatis osores Launojus, ac Dupinius non admodum difficiles hoc sedi romanae privilegium concedunt, negant tamen romano pontifici".

[80] MIGNE 524.

[81] Cf. MIGNE 829-831.

[82] Cf. MIGNE 831-836.

[83] MIGNE 835: "Recolamus igitur […] romanum pontificem sui vi primatus esse catholicis unitatis centrum a Christo domino constitutum".

[84] Cf. MIGNE 836-838.

errase en la fe (algo que va contra los testimonios de la Escritura y de toda la Tradición).

3.2 El tema de la recepción.

Una de las proposiciones más ambiguas que aparecen en la declaración del Vaticano I se refiere al hecho de que las definiciones del Romano Pontífice sean irreformables "por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia". Esta afirmación ha dado lugar a una corriente de opinión en la que el Papa aparece como alguien separado de la Iglesia, que podría hacer uso de su magisterio infalible al margen de la comunidad eclesial. El hecho de que la constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*) repita casi literalmente esta afirmación no hace sino posibilitar esta interpretación literalista[85].

Uno de los puntos que la polémica de la *Unigenitus* puso sobre el tapete fue también el tema de la necesidad o no de la recepción para que las decisiones del papa (en este caso de la bula) fuese irreformable.

Dos cosas son destacables, a mi entender, en la manera como Zaccaria propone la cuestión: por una parte, las ideas teóricas que defiende, y por otra, las distintas argumentaciones que usa, que pueden abrir el campo para una interpretación más matizada.

Nuestro autor se plantea este tema en tres capítulos seguidos de la disertación V, en los que va a tratar en primer lugar de la autoridad del Romano Pontífice, que es tal que para definir cosas de fe no depende del consenso posterior de la Iglesia[86]; en segundo lugar comenta y discute la *Declaración del clero galicano* y en tercer lugar Zaccaria toma postura acerca de la manera como Febronio habla de la bula *Unigenitus*[87], en referencia también a Van Espenio[88].

- Sobre el tema del consenso de la Iglesia establece el italiano que hay que plantearse, en primer lugar, si el dogma de que la inerrancia del Romano Pontífice depende del consenso subsiguiente de la Iglesia se encuentra en

[85] Cfr. LG 25.

[86] Migne 838: "Caput IV. Ea est romanorum pontificum in definiendis fidei rebus auctoritas ut ante Ecclesiae consensum fidei obsequium exposcat".

[87] Migne 858: "Digressio in ea, quae Febronius tum adversus constitutionem *Unigenitus*, tum pro ultrajectina pseudo-Ecclesia insigni quadam temeritate effutiit. De *Van Espenio* cujus opera Febronius extollit, judicium".

[88] Zeger Bernhard Van Espen, nacido en Lovaina en 1646 y muerto en Holanda en 1728, fue un canonista, defensor del episcopalismo y del galicanismo. También se colocó del lado de los jansenistas al declarar válida la consagración episcopal de Cornelius Steenoven contra los dictámenes de la curia romana, consagración que dio lugar a un cisma que todavía dura hasta nuestros tiempos, el de los viejo-católicos de Utrecht.

contradicción don el primado del papa[89]. La razón que aduce Zaccaria para negar el necesario consenso de la Iglesia es que esto haría el primado del papa ineficaz, ya que para cumplir su función, que no es otra que mantener la unidad de la Iglesia (también en temas de fe), debe el primado de tal manera que no necesite ninguna otra instancia para llevar a cabo dicha misión[90]. Esto se basa también en lo que el propio Febronio había dicho en su obra: "[¼] omnia illa et sola esse primigenia, et essentialia jura primatus, sine quibus unitas non potest servari", ante lo que Zaccaria se pregunta si el primado puede en verdad mantener la unidad sin la necesaria autoridad para ello.

Esta idea, además, ha sido la doctrina constante de la Iglesia, y para mostrarlo recorre Zaccaria toda una serie de autores y de situaciones, de entre las cuales, las más interesantes son las que se refieren, por una parte, al hecho del consensus en sí mismo y, por otra, a la situación de la iglesia de Francia. En cuanto al consenso en sí mismo considera Zaccaria que éste nunca ha sido entendido en la Iglesia como la libertad para aceptar o rechazar la proposición papal[91]. En cuanto a la Iglesia de Francia, piensa Zaccaria que ésta había defendido esta misma doctrina hasta el año 1682, y que a partir de tal año se han suscitado controversias que han quitado la paz a la Iglesia. De hecho, el que defiende que las decisiones del papa necesitan del consenso de la Iglesia también acaba defendiendo que las demás instancia eclesiales necesitan ser recibidas, con lo que la negativa ante las decisiones de la Iglesia se convierte en un recurso sin fin, porque siempre se podrá aludir a que no se han cumplido tal o cual condición para que dicha decisión sea firme[92].

- El capítulo que dedica nuestro autor a la Declaración del clero galicano pretende dilucidar qué sentido exacto tiene la declaración y hacer una valoración de la misma a partir de una enumeración de autores y de naciones que se han opuesto a tal declaración. La declaración determina

[89] MIGNE 839: "Ac primum considerari velim, hoc eorum dogma, quo romani pontificis definitiones erroris expertes futuras, si ad eas Ecclesiae consensus accesserit, non antea, affirmatur, cum primatus fine pugnare".

[90] Ibíd: "At si Ecclesiae consensu pontificia in rebus fidei definiendis auctoritas indigeret ut eae definiones erroris periculo vacarent, non esset illa ad unitatem in fide obtinendam per se sufficiens, sed consentientis Ecclesiae praesidio ad id opus haberet".

[91] MIGNE 841: "Liber itaque non est ejusmodi consensus; necessarius est, atque coactus, qui propterea pontificis definitionibus vim minime tribuat, sed ipse sit earum vi quodammodo expressus".

[92] Los textos que transmiten esta idea son numerosos. Cf. MIGNE 843: "Verum si episcopis, atque adeo Ecclesiae, a pontificis definitionibus dissentire liceat, uti profecto in adversariorum sententia liceret, si nempe (quod contingere posset) eas definitiones cum sacris litteris ac patrum traditione pugnare diligenti examine constaret, quanto difficilius erit, exteriorem Ecclesiae decisionem, consensumque episcoporum certo cognoscere, cum id ex Ecclesiarum maxime inter se dissitarum factis ac monumentis aegerrime parabilibus pendeat".

claramente que los juicios papales sólo son irreformables cuando han sido recibidos por la Iglesia, algo que se deduce de las múltiples declaraciones a favor de la misma que se han dado en Francia y también de los múltiples ataques que han venido de otros lugares. Pero la declaración deja algunos puntos sin determinar, en concreto, si la recepción por parte de la Iglesia se ha de producir de forma necesaria o es, por el contrario, dejada a la libertad de la propia comunidad[93]. Al final del capítulo, Zaccaria usa de la idea de la declaración a su favor, en la medida en que puede presentar un número mayor de obispos que han defendido la tesis de la infalibilidad del papa, sin el necesario consentimiento por parte de la Iglesia, frente a los que defienden tal necesidad, por lo que es algo que ha de ser tenido siempre por firme[94].

- Por fin realiza una digresión Zaccaria para tratar el tema de la bula Unigenitus, que según Febronio es un ejemplo de que el papa no es infalible, porque su no recepción por parte de los "quesnelistas" no los convierte automáticamente en herejes[95]. Todavía más, aun cuando la bula fuese recibida positivamente por una parte de la Iglesia, el hecho de que haya otros que solamente lo hacen de forma tácita, y otros que han apelado contra ella, muestra que la decisión papal no ha sido recibida por la iglesia[96].

La respuesta de Zaccaria no deja de ser curiosa, ya que comienza defendiendo que la bula ha sido ciertamente recibida[97], para lo cual usa de la presentación que había hecho T es curiosa, en la medida en que discute con Febronio, en primer lugar mostrándole que la bula ha sido recibida (860-862), y usa para ello la relación que Tournely presentó a la Sorbona y los

[93] Tal como aparece en una memoria del año 1714 acerca de la manera como los obispos han de recibir la bula *Unigenitus*. Migne 855: "verum ab iisdem praesulibus minime explicatum fuisse, utrum illa conditio, nisi Ecclesiae consensus accesserit, necessaria forte, an libera, seu utrum Ecclesiae liberum sit romani pontificis judicio consentire, an necessarium".

[94] Migne 858: "Nam pro certo tenendum catholicorum nemo dubitat, majorem episcoporum numerum summo pontifici adhaerentium ipsum esse pastorum corpus, ipsamque docentem Ecclesiam, quae errare non possit. Cum ergo major episcoporum numerus, ut qui pontificem errori haud esse obnoxium firmissime assentiatur, illi definienti adhaerere omnino debeat, vigebit in Ecclesia semper tutissima regula, quo in fidei controversiis vera et falsa judicentur".

[95] Migne 859: "Quesnellistas […] nemo puri problematis de solius pontificis infallibilitate prudens, post emanatam a Clemente XI bullam *Unigenitum*, et praecise virtute illius, pro haereticis habuit." (859).

[96] Migne 860: "Hinc inferimus, Quesnellum, si bullae Unigenitus Ecclesiae pars notabilis positive consensit, caeteris per orbem tacite seu silentio consentientibus, quod factum (probat Colletus), dum quatuor Galliae episcopos sententiae suae patronos et cum ipso appellantes habuit, non debere dici prudenter [...] Clementi XI imo verius universali Ecclesiae obstitisse". El texto, que es una cita literal de Febronio, se encuentra "iluminado" por el propio Zaccaria.

[97] Cf. Migne 860-862.

artículos que se distribuyeron en la asamblea general del clero en Francia en 1755[98].

Con esta manera de proceder parece Zaccaria situarse al nivel de su oponente, en la medida en que considera como un argumento a favor de la irreformabilidad de la bula el hecho de que esta ha sido recibida por la mayor parte del episcopado francés. De hecho, un punto importante a la hora de ver si un documento es regla de fe, consiste en plantear en qué medida éste ha sido recibido por la Iglesia, algo que le servirá a nuestro autor para responder a los que en Francia se han opuesto a la decisión pontificia.

Zaccaria acepta que, a pesar de que la bula ha sido recibida por la mayoría del episcopado francés, sin embargo, ha levantado discusión en algunos puntos.

Entre estos puntos discutidos se encuentra uno que es "sutil": se trata del hecho de que la constitución *Unigenitus* no ha propuesto ningún dogma de manera clara y distinta, por lo que no puede ser considerada "regla de fe"[99].

La respuesta que da Zaccaria a esta opinión se basa en la opinión común acerca de la naturaleza de la constitución como regla de fe que se encuentra en los concilios romanos y en muchos obispos de la iglesia de Francia, y que al llamarla regla de fe "nihil aliud hoc nomine intelligunt, quam Ecclesiae definitionem, quae nostram sententiam in re dogmatica, atque in ordine ad fidem dirigit, seu dogmaticum nec reformabile Ecclesiae universae decretum, cui fideles omnes interius quoque mentis obsequium debeant"[100].

Por fin termina nuestro autor su argumentación mostrando la unidad de pensamiento entre Clemente XIII y Luis XV, algo que habría que matizar bastante a nivel meramente histórico, pero que subraya lo que ya va diciendo a lo largo de todo el capítulo, y que no es otra cosa, que la existencia de un consenso muy grande en la consideración de la constitución *Unigenitus*.

---

[98] MIGNE 863: "Cum igitur accesserit Ecclesiae consensus, decretum illud merito vocatur tum judicium dogmaticum et irrefomabile Ecclesiae universalis, tum judicium ejusdem ad doctrinam pertinens. Huic judicio debetur sincerum mentis et cordis obsequium. Qui contra illud obsequium peccant, peccant in materia gravi" (artículo XVII). Y el artículo XVI en MIGNE 864: "Constituio Clementis sanctiss. memoriae XI, quae incipit *Unigenitus Dei Filius*, dogmaticum est et irreformabile Ecclesiae judicium, cui sincerum mentis et cordis obsequium sine peccato mortali denegari non potest".

[99] MIGNE 865: "Aliqui ex ipsis catholicis in Gallia theologis, ad rem subtilius investigandam hisce appellantium clamoribus excitati, *regulam* fidei angustioribus terminis definiendam sensere, neque id nominis tribui posse, nisi decisionibus quae revelatum aliquod dogma nominatim et distincte proponant. Hinc cum constitutio Unigenitus nullum ejusmodi dogma singulatim atque expresse credendum exhibeat, regulam fide haberi illam non debere collegerunt".

[100] MIGNE 865.

4. Apertura al hoy.

La recepción es un fenómeno que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la Iglesia ya que esta es "el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida"[101]. Una discusión como la que se entabló en el siglo XVIII acerca de la constitución *Unigenitus* se puede iluminar a partir de lo que es hoy en día la idea de recepción que usamos. A partir de dicha idea, tendríamos que decir que:

a) La recepción es un proceso, algo que requiere tiempo siempre para que pueda llegar a producirse (en contra de la automaticidad que en aquel momento se presuponía);
b) La recepción es un proceso en el que existen varios sujetos, si bien ya no es tan fácil precisar a qué sujetos nos estamos refiriendo. Para Zaccaria los sujetos son las diversas fuerzas que actuaban en su época: el episcopado, la monarquía y los teólogos. La historia de la Iglesia muestra otros sujetos, como pueden ser los conjuntos de Iglesias locales agrupadas en torno a los grandes centros espirituales que tienen un patrimonio eclesial propio (esta es la idea que funcionaba en la antigüedad cristiana, en la que las Iglesias se agrupaban en torno a los grandes patriarcados)[102].
c) La recepción es un proceso que, tal como defiende Y. Congar, no se equipara a la mera aceptación de las decisiones tomadas por aquellos que están llamados a anunciar con autoridad la fe de la Iglesia (en el caso que nos ocupa el Papa). Dichas decisiones deben ser reconocidas por la comunidad como algo que conviene a su vida, como una actualización de la Revelación cristiana adecuada a las circunstancias actuales. K. Schatz ha señalado acertadamente: "El aspecto de la recepción de las decisiones papales y conciliares obtiene, con el apoyo de conocimientos históricos, nueva atención. Que la recepción eclesial es esencialmente más que una aceptación dócil que necesariamente siga a la decisión de la autoridad, que la recepción tiene, como criterio teológico de conocimiento, una cierta independencia frente a la autoridad formal del ministerio, y bajo determinadas circunstancias, puede ser negada es algo que es cada vez más claro, también para autores que no están en absoluto dispuestos

[101] Y. Congar, "La recepción como realidad eclesiológica": *Concilium* 8/3 (1972) 57-86, aquí 58.

[102] Cf. A. Antón, "La "recepción" en la Iglesia y eclesiología (I)": *Gregorianum* 77 (1996) 57-95, fundamentalmente las conclusiones finales (93-95).

a desentenderse del Vaticano I"[103]. Este es el punto que queda más oscuro en la presentación que hace Zaccaria sobre la aceptación de la constitución *Unigenitus*. Para el jesuita la posibilidad de que se pudiera negar la recepción de este documento es algo que no se compadece con su idea de iglesia, ni con la función que el Romano Pontífice tiene en dicha iglesia.

Por su parte, podemos sacar también algunas ideas de la exposición realizada que deben ser tenidas en cuenta.

a) Las ideas que son defendidas en este escrito por Zaccaria fueron, de hecho, recibidas por la Iglesia, fundamentalmente en el Concilio Vaticano I, que incluso respondió de forma tajante al cuarto artículo de la *Declaración del clero galicano*, cuando determinó que las declaraciones infalibles lo eran *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, expresión sobre la que se ha escrito bastante[104]. Es verdad que esta expresión ha sido interpretada, por alguna corriente de opinión y por algún teólogo, de forma extrema, y a nuestro entender falsa, cuando se aplica el "ex sese" a la persona del pontífice, de tal forma que sería la mera actuación del magisterio pontificio el que garantiza *a priori* la infalibilidad de la definición, con tal que el Romano Pontífice tuviera la intención de definir algo como infalible. Con esta interpretación se desvincula la definición de cualquier otra instancia de la Iglesia y se considera al papa como alguien separado, en la práctica, de la institución eclesial, o como aquel en quien descansa dicha institución. Dicha interpretación es la continuación de esa dinámica, a la que pertenecieron ya como Zaccaria.
b) El concepto de recepción tiene que ver en gran manera con la idea eclesiológica que subyace a la exposición (de igual manera que ocurre con la comprensión de la infalibilidad). En este sentido Zaccaria es un ejemplo de coherencia, en la medida en que a su concepción eclesiológica papalista correspondía ciertamente una idea de la recepción tal como él la presenta.

Muchas de las ideas que aparecieron en la disputa entre jesuitas y jansenistas en torno al valor dogmático de la constitución *Unigenitus* siguen estando presentes en la Iglesia actual, aun cuando las circunstancias han

[103] K. SCHATZ, "Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen": Theologie und Philosophie 60 (1985) 257-268, aquí 257.

[104] Cf. H. FRIES, "Ex sese, non ex consensu Ecclesiae", en: R. BÄUMER – T. DOLCHI, *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis des katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Freiburg in B. 1967, 480-500.

cambiado. El Concilio Vaticano II, sin renunciar en absoluto a lo definido en el Concilio Vaticano I, ha puesto otras bases para enriquecer lo que los padres conciliares proclamaron en 1870. La base no es otra que la visión renovada de Iglesia; lo que toca hoy es construir sobre ella un concepto, no sólo teórico, sino también práctico de lo que debe significar hoy la recepción, algo que no puede ciertamente renunciar a asumir lo que de positivo nos han dejado las generaciones que discutieron el mismo tema con anterioridad.

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 59-117

La problemática vieja del artículo de fe. La tercera exposición de Francisco Vitoria (1542-1543)

Ignacio Jericó Bermejo

«En tres ocasiones empezó a comentar Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca las primeras cuestiones de la Secunda Secundae. 1526, 1534 y 1542. La explicación primera [llevada a cabo por este profesor] se halla [recogida hoy] en la Biblioteca Apostólica Vaticana: Ott. lat. 1015a. Tres son los manuscritos existentes de la explicación de 1534. Dos se hallan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, el 43 y el 49. El tercero está en la Vaticana, Ott. lat. 382. De la tercera explicación de Vitoria hay un solo manuscrito. Se encuentra en la Biblioteca Real de Madrid. Es el ms. 1735»[1]. Esto lo afirmaba yo en el 2006 y nada tengo que añadir o modificar hoy en lo dicho entonces. Y esto lo he expresado así siempre que he hablado sobre los comentarios de Francisco de Vitoria († 1546) a la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Me veo siempre obligado de todas formas a decir tres cosas en orden a la precisión y claridad. La primera de ellas es que hay tres manuscritos que muestran su fecha. Tales son el ms 43 de Salamanca y el Ott. lat 382 de Roma. Uno y otro son del curso 1534-1535. El ms. 1753 de la Biblioteca Real consta de dos partes. Data la primera del 19 de octubre de 1542 y el fin de la segunda se fecha en el 21 de junio de 1536. ¿Por qué, no llevando fecha ninguno de los dos, se le atribuye la fecha de 1534-1535 al ms. 49 de Salamanca y se le da la fecha de 1526 al Ott. lat 1015a? Al primero de estos, le ocurre esto por entenderse que, a pesar de sus variantes, contiene la misma explicación que los dos manuscritos aquí señalados como de 1534-1535. Y si se enmarca Ott. lat. 1015a en 1526, ello se debe a que el mismo no coincide con las explicaciones impartidas por Vitoria en 1534 ni en 1542 tal y como resulta de su comparación con los otros manuscritos.

[1] Jericó Bermejo, I., *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras (Siglo XVI)*: Verdad y Vida 64 (2006) 105-170.

INTRODUCCIÓN

1. El manuscrito

Posee en sus fondos la Biblioteca Real de Madrid un manuscrito de Francisco de Vitoria. La fecha técnica del mismo podría exponerse brevemente así:

BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL. Ms. 1735.

Descripción: en folio, copia probable de modelos varios, claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido: fols. 1-556. In II-II, q. 1-q. 189, a. 10.

Autor: "*Schola in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria*". fol. 1r.

Fecha. a) De la parte primera: "*Anno 1542. 19.º octobris*". fol. 1r. b) De la segunda parte: "*Hic finem fecimus huius anni 1536, 21. iunii*". fol. 344v.

Ahora bien, ¿explicó de veras Vitoria en la cátedra de *Prima* de Salamanca el comienzo de la *Secunda Secundae* en 1542? ¿No es acaso extraño que un códice tenga su primera parte como de 1542 y tenga su segunda parte terminada en 1536? Aquí se ha de reconocer que pasar desde la segunda pregunta hasta la primera es un tanto precipitado; es decir, deducir que, debido a que lo que se coloca por delante de lo que es más viejo lo que es más nuevo haya que negar lo viejo y hacerlo rejuvenecer ocho años. Lo escrito, escrito está y, si está escrito que el principio del ms. 1753 de Madrid es de 1542, hay que mantener que es de esa fecha, a menos que exista una razón de peso en contra de ello. Y no es ciertamente tal la insinuada aquí.

El ms.1735 dice expresamente en el fol. 1r que empieza la explicación dada por Vitoria el diecinueve de octubre de 1542. Y es verdad. Era en el inicio del curso 1542-1543 cuando le correspondía a fray Francisco exponer el principio de la *Secunda Secundae* ya que se repetía el ciclo de enseñanza en la cátedra de *Prima*, la de Vitoria, en la Universidad de Salamanca cada ocho años. Si Vitoria explicó esta materia en 1526 y 1534, le tocaba al mismo volver a exponerla en 1542. Es cierto que, como catedrático de Prima, conservó Vitoria su cátedra hasta su muerte (1546); pero, ¿no tuvo que dejar él años antes la enseñanza forzosamente un día a causa de su estado de salud?

José Belda Plans señala en un cuadro de la página 336 de su obra: *La Escuela de Salamanca* (Madrid 2000), cuales fueron los cursos y las materias explicadas por Vitoria en Salamanca, haciendo constar que este profesor inició allí su enseñanza el curso de 1526-27 por la *Secunda Secundae* y la finalizó el curso de 1541-42 por la *Prima Secundae*. ¿Quiere esto decir que ya no volvió Vitoria a exponer este catedrático lección alguna más en la Universidad? No extraería Belda

Plans esta conclusión ya que escribió lo que sigue: "*De las quince* Relecciones *que pronunció* [Vitoria] *se nos han conservado trece. Parece que la primera, pronunciada en 1527 bajo el título* De silentii obligatione*, no la redactó como las demás, ateniéndose a la práctica común de pronunciar un discurso un tanto improvisado. La otra que falta correspondería a la última, dada en primavera del año 1543, y que tampoco redactó debido a su mal estado de salud*"[2].

Si Vitoria no acudió a dar clase ordinaria alguna en la Universidad de Salamanca a lo largo del curso de 1542-1543, ¿marchó a con todo a impartir la *relección*? En principio es posible que esto pudiera haber sucedido, más teniendo en cuanta la estima y respeto hacia tan insigne profesor. Si le era imposible al dominico acudir a las clases ordinarias, ¿por qué no se le pudo haber pedido que, al menos, expusiera la extraordinaria a pesar de que otro: el sustituto, hubiera corrido o hubiera de correr con la tarea de explicar esta misma materia en la clase ordinaria? De todas formas, es todo simplemente muy bonito; pzero a esto le vendría muy bien poder probar que las cosas sucedieron así; es decir, que no impartió Vitoria lección alguna ordinaria sobre la *Secunda Secundae* aquel curso de 1542-1543.

Así las cosas, la cuestión es muy simple. Y se debe plantear aquí sin pérdida de tiempo la pregunta de si Vitoria acudió o no acudió diariamente a la Universidad y explicó allí sus lecciones sobre la *Secunda Secundae*. En una palabra, se trata de averiguar si pudo iniciar Vitoria un tercer ciclo de exposiciones de teología común sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Con el pasar de los años se resquebrajaba la salud de Francisco de Vitoria. El mal de gota que el catedrático de Prima padecía hacía pensar en que podría llegar el día en el que el animoso profesor no pudiera desplazarse desde el convento de San Esteban a la Universidad. Y a causa de su mal de gota sobre todo empezó Vitoria a faltar a clase. Y a este respecto dice Beltrán de Heredia: "*Pudo* [Vitoria] *desempeñar normalmente su cátedra durante el año de 1539-1540, pero presagiando que aquél sería el último curso que explicase. En el de 1540-41 tuvo solamente trece lecciones, y eso haciendo más de lo que podía.* […] *En el curso de 1541-42 sólo consta que haya asistido a cinco lecciones a principios de enero*"[3]. Así las cosas, ¿podría impartir Vitoria la enseñanza al iniciarse el curso de 1542-1543; es decir, podría iniciar por tercera vez las lecciones sobre la *Secunda Secundae*?

Escuetamente cuenta Beltrán de Heredia: "*Pero al comenzar el curso siguiente* [1542-1543] *parece que* [Vitoria] *se encontraba algún tanto animado, y para poder desempeñar su cátedra pidió que se la cambiasen de hora. Así el claustro de diputados de 18 de octubre de 1542, o sea en el primer día de*

[2] Cf. Belda Planas, J., *Ibidem*, 336-337.

[3] Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*. Madrid- Barcelona 1939. p. 141-142.

curso, sus mercedes dijeron que […] daban licencia al dicho maestro Vitoria para que lea a la hora de la cátedra de Biblia con consentimiento del dicho maestro Gallo [Gregorio], e que con solo leer la dicha hora cumpla con lo que es debido a su cátedra de Prima […]. *Aunque es de suponer que en los meses de invierno faltase algunos días* [Vitoria] *todavía pudo dar su relección en aquel curso*"[4]. De esto se deduce que, con más o menos dificultades, lo cierto es que Vitoria pudo impartir el curso de 1542-1543.

Como hora prima se conoce en todas partes a las siete de la mañana. Tal era por supuesto la hora en la que los canónigos de la catedral comenzaban el rezo de la hora primera o prima. Y ese el momento en el que se impartía la primera clase en la vecina Universidad, llamada con toda corrección como la de *Prima*. Cierto es que, al llegar el invierno solía la catedral y la Universidad retrasar una hora el inicio del rezo de *Prima* y el comienzo de la clase de *Prima*. ¿No era algo muy penoso el obligar a una persona como Vitoria a tener que acudir de madrugada a clase todos los días?. Y se optó por retrasarle en dos horas el comienzo de la clase. Adjudicándole la hora *Tertia*; es decir, la que correspondía a la cátedra de Biblia, a cargo entonces de Gregorio Gallo. Como la clase de Prima debía durar más que la de Biblia, debido a que la primera tenía asignada hora y media y la de *Tertia* sólo una hora, se decidió generosamente a Vitoria cumplir con su deber impartiendo sólo una hora de lección.

Y es ya con referencia al curso de 1543-1544[5] cuando transcribe Beltrán de Heredia aquello de que "*llegó a tanto extremo el amor que* [Vitoria] *tenía a sus discípulos y el deseo tan grande de que aprovechasen –dice* [el padre Araya, historiador de San Esteban]– *que cuando ya estaba de todo punto impedido, tullido y manco y sin poder manearse y cercado de gravísimos dolores, se hacía llevar a la Universidad en una silla, donde era recibido como padre y maestro, mirado y reverenciado como oráculo*"[6]. ¿Hasta cuándo pudo Vitoria acudir de esta forma, en una silla a la Universidad? Dejó escrito Beltrán de Heredia: "*Pero ya las fuerzas no respondían a su [de Vitoria] ánimo valeroso. En el siguiente (1543-44) sólo figura en el claustro a 22 de noviembre. Por invierno quedó como paralítico de un ataque agudo de gota*"[7].

---

[4] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 142.

[5] Cuando Beltrán de Heredia ha transcrito el juicio del P. Araya que va a continuación se ve obligado a señalar en nota (p. 142) que "las características e este emocionante episodio corresponden más bien a las condiciones de salud en que se encontraba el maestro [Vitoria] dos años después". De veras, quiere este autor dejar muy claro que esto no ocurría en el curso de 1542-1543, sino en el siguiente: 1543-1544, debido a que su transcripción viene después de haber mostrado en la página 141 el resultado de lo explicado por Vitoria en el curso de 1540-1541: trece lecciones. Es decir, que se han de contar los dos años desde el inicio nuevo curso de 1541 hasta el inicio del curso de 1543.

[6] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Madrid- Barcelona 1939) 141-142.

[7] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 142-143.

En lo que yo he examinado del ms. 1735 de Madrid, concretamente los comentarios In II-II, q. 1, aa.6-10 y q. 5, a. 3, puedo decir que me ha llamado siempre la atención que, comparando lo escrito en este códice de 1542 con lo que muestran los códices que son de 1534, me veo obligado a decir que tiene este códice posterior menos materia que los del ciclo anterior. Tanto es así que, si este manuscrito se me hubiera presentado como el Ott. lat. 1015a; es decir, sin fecha, muy probablemente me habría inclinado por decir que el madrileño debía corresponde a 1526, mientras el romano a 1542. Y de veras, a mi me llama la atención el hecho de que contenga tan poca materia el tratamiento del ms. 1735 del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. A mí me da la impresión además de que ese tratamiento se halla interrumpido sin fundamento; es decir, que debía haber seguido mucho más. ¿No puedo concluirlo Vitoria debido a su estado precario de salud? Yo no lo excluyo en principio. En una palabra, debo decir que, desde lo aquí ya expuesto, sólo aparecen razones a favor de que Vitoria explicó efectivamente el curso de 1542-1543, así como que el propio manuscrito madrileño responde a lo que debía responder; es decir, a que el catedrático de *Prima* hubo de explicar menos tiempo y a que faltara con cierta frecuencia a la explicación.

Beltrán de Heredia dice que aquel curso de 1542-1543 *todavía pudo dar* [Vitoria] *su relección*[8]. A este respecto conviene señalar que José Belda Plans dice: "*De las quince* Relecciones *que pronunció* [Vitoria] *se nos han conservado trece. Parece que la primera, pronunciada en 1527 bajo el título De silentii obligatione, no la rdactó como las demás, ateniéndose a la práctica común de pronunciar un discurso un tanto improvisado. La otra que falta correspondería a la última, dada en pirmavera del año 1543, y que tampoco redactó debido a su mál estado de salud*"[9]. A este respecto me permití sugerir yo en su momento cómo no se podría descartar el poder averiguar sobre qué tema versó de hecho la que fue la última *relección* vitoriana; es decir, la de 1543. Yo me inclino a pensar que la misma versó sobre la cuestión del primado del Papa. También me he permitido sugerir cuál podría haber sido el texto concreto de ella, independientemente de que fuera el mismo de la *relección* o desde el que Vitoria hubiera extraído su *relección*[10].

[8] Cf. nota 4.

[9] Cf. Belda Plans, J., *Ibidem*, 336-337.

[10] Cf. Jericó Bermejo, I., *El primado del Papa según Francisco de Vitoria. La enseñanza del ms. 49 de Salamanca*: Revista Española de Teología 64 (2004) 397-443.

2. El tema

De este manuscrito, el 1735 de Madrid, me permito presentar yo aquí los comentarios a los artículos que van del seis al noveno de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, así como los del artículo tercero de la cuestión quinta. Es posible que hay quien eche en falta el que no haya colocado aquí también el texto del artículo décimo de la cuestión primera; es decir, ese que desarrolla la problemática presentada por Santo Tomás de si pertenece al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo. De esta ausencia pueden darse aquí muchas razones y, a mi entender, válidas todas ellas. A mí me es suficiente dar una. Y ella es que mi pretensión es la tratar de lo que expuso Vitoria sobre la problemática del llamado por mí artículo viejo de fe. Y es ello lo que me obliga a limitar mi estudio a cuatro artículos de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* y a uno de la cuestión quinta.

¿Qué se entiende bajo la expresión de artículo de fe? Vitoria y la Escuela entera de Salamanca encuentran esta expresión en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, el libro de texto en la Universidad de Salamanca en las cátedras de Prima y Vísperas desde 1526 y 1532 respectivamente. Desde antes del Aquinate hay tres definiciones de artículo de fe[11] y, de ellas, se ven vestigios en la exposición de la Suma de Santo Tomás de Aquino. De todas formas, es claro que el Angélico entiende por artículo de fe la verdad indivisible o especialmente invisible que ha de ser creída (cf. II-II, a. 6). ¿Cuáles son estas verdades? El Aquinate señala que los artículos de fe son doce si ellos se cuentan por los que los compusieron: los Apóstoles, o son catorce si se enumeran por las cosas que son creídas (cf. II-II, q. 1, a. 8). Expone asimismo el dominico que los artículos de la fe no estaban explicados al principio y que, con el paso del tiempo, quedaron explicados todos (cf. II-II, q. 1, a. 7), pasando a continuación el mismo a señalar dónde se encuentran explicados los mismos, en los símbolos (II-II, q. 1, a. 9).y señalando finalmente que la fe (la que produce la justificación y concede la salvación); es decir, la sobrenatural e infusa, se pierde por la negación de un solo artículo de fe (cf. II-II, q. 5,a.3).

No es un desatino llamar viejos a los artículos de fe sobre los que trata preferentemente el Aquinate en los artículos de la *Suma* señalados en el párrafo anterior. ¿Existen acaso artículos nuevos? Por supuesto, así gustaba llamar a los salmantinos a los artículos de fe que considera Santo Tomás al exponer el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*; es decir, el que trata de la cuestión concreta de si pertenece al Papa

[11] Cf. BECKER, K. J., *Articulus fidei (1150-1230). Von der Einfuhrunt des Wortes bis zu den drei Definitionem Philips des Kanzlers*: Gregorianum 54 (1973) 517-558.

la ordenación del símbolo. ¿Es lo mismo en todos los aspectos un artículo viejo y un artículo nuevo? Si todos los artículos fueron conocidos por los Apóstoles y enseñados a todos antes de su muerte, ¿puede redactarse un artículo nuevo de fe en el tiempo de la Iglesia, después de muerte el último de los Doce? Ello es ciertamente posible, siempre y cuando no se confunda el artículo viejo de fe con el artículo nuevo de fe, la problemática del viejo artículo de fe con la del nuevo.

Aceptada esta distinción se dispone de un arma muy adecuada para resolver las objeciones en contra de la imposibilidad de que la Iglesia, el Papa en concreto, sea capaz de realizar en el futuro un nuevo artículo de fe si es el mismo necesario para la Iglesia. De todas formas, hay una dificultad para despachar tan rápidamente el asunto. Y ella es que no gustan Vitoria ni los salmantinos detenerse a exponer qué es un artículo de fe viejo y qué es uno nuevo. En una palabra, ellos y los que oyen sus exposiciones están convencidos de que no necesitan explicación alguna al respecto debido a que saben de qué habla en concreto el profesor. ¿Hay algún lugar donde, desde los salmantinos, se llegue a poder decir que el artículo de fe nuevo es diverso del antiguo, si bien tienen muchas cosas en común.

Aquí hay que estar sumamente agradecidos al teólogosalmantino[12] Bartolomé Carranza de Miranda († 1576). Fue precisamente en uno de sus catecismos[13] donde él dejó escrito esto que es iluminador de verdad: "*Se hace uso del nombre artículo entre los que son ortodoxos. En otro tiempo lo eran sólo las cosas contenidas en el símbolo de los Apóstoles* […]. *Según el uso de los teólogos se toma más ampliamente el nombre antes dicho de forma que se extienda a aquellas cosas que fueron definidas por los sínodos sagrados o recibidas por la Iglesia universal*"[14]. Ciertamente, lo que aquí se llama artículo viejo es lo que Carranza dice que se halla contenido en esas

[12] Aquí no se desconoce que fray Bartolomé jamás explicó directamente en la Universidad de Salamanca. Dos condiciones se requieren, así lo defiendo yo siempre, para ser salmantino o miembro de la Escuela de Salamanca. Ante todo, exponer la doctrina común por la Suma de Santo Tomas. Después, haberla expuesto en la Universidad de Salamanca. Siempre expuso Carranza la Suma en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid. Y gracias a sus alumnos que expusieron ellos en Salamanca, sobre todo P. de Sotomayor y J. de la Peña, llegó indirecta, pero realmente, la exposición de Soto a las aulas salmantinas. Además, por si hubiera alguna duda, puede uno leer por ejemplo a F. Ehrle para ver cómo el acreditado sabio alemán considera a Carranza miembro de la Escuela de Salamanca y lo coloca entre Vitoria y Soto por una parte y M. Cano por otra.

[13] Carranza no tiene un solo catecismo. Cf. Jericó Bermejo, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 135-161.

[14] "Nomen articulus inter ortodoxos usurpantur. Olim solum contenta in symbolo apostolorum. […]. In usu theologorum largius usurpatur praedictum nomen ut se extendat ad ea quae sunt per sacras synodos definita vel ab universali ecclesia recepta". Carranza, B., *Roma. Biblioteca Vallicelliana*. K 40, fol. 24r.

verdades que se hallaban contenidas en la predicación de los Apóstoles; es decir, en el credo conocido como el Apostólico.

¿Cuáles son los artículos nuevos entonces? Aquéllos que se hallan contenidos en los símbolos de la Iglesia. A qué símbolos se refiere en concreto fray Bartolomé. A los que se hallan en el Nicenoconstantinopolitano; es decir, a lo que se halla en el símbolo que se canta en la misa y que presenta añadidos respecto al Apostólico; pero no termina aquí lo que dice él ya que habla de símbolos en plural, así como de verdades (artículos) recibidas por la Iglesia universal. Y este plural doble: de símbolos y de cosas recibidas, se entienden de que hay unos artículos que ya están redactados en el Nicenoconstantinopolitano y hay otros que todavía no se han redactado y que su redacción en el futuro dará lugar a que, por aumentarse el número de verdades, deban aparecer nuevos símbolo, como sucedió tiempo atrás en los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) con los artículos nuevos que dieron lugar a tener que confeccionar un creo más largo que el Apostólica conocido como símbolo conocido hoy por el Nicenoconstinopolitano.

Así las cosas, se cree una obligación decir que, a continuación, se hará llegar al lector el texto del manuscrito de Madrid. Vendrá luego una reflexión sobre esta problemática del artículo viejo de fe tal cual la presenta Vitoria. Finalmente y con el nombre de conclusión se ocupará la última parte de este trabajo en mostrar que hay en este texto del ms. 1735 y en correspondencia incluso con el mismo texto de Santo Tomás algo más que la problemática del artículo viejo de fe o de la del símbolo de los Apóstoles. Aparece algo que se está pidiendo por su propia fuerza que sea afrontada sin más tardar, la problemática del nuevo artículo de fe.

[fol. 19v] […] Art. 6.us. Utrum credibilidia sint per certos articulos distinguenda; scilicet, an conveniat quod fides sit distincta per plures propositiones.

Et s. Thomas facit duo. Primun declarat nomen. Articulus dicit quod derivatur ex graeco, quia arthron apud graecos idem est quod coaptatio partium, sicut sunt trunci in digito, quoniam coniunguntur ad invicem. Et eo modo apud rethores, ut auctor est Cicero. Articuli sunt particulae partium orationis coaptatae aliis dictionibus ad exponendum eorum genus, numerus vel casus, etc.

Deinde ponit duas conclusiones. Prima conclusio habens, ubicumque est specialis difficultas credendi aliquam propositionem, illa per se est unus articulus, ut alius articulus est de morte Christi, alius de resurrectione.

2.ª conclusio. Quando non est specialis difficultas, sed facile creditur unum per aliud, tunc est idem articulus, ut idem est articulus supposito quod mortuus, quod passus est et sepultus. Non oportet ponere articulum in sepultura. Et ita in aliis dicendum.

Similiter hic posset dubitari de nomine. Articulus videtur derivatus. Sed quidquid sit de nomine, articulus transfertur in proposito ad signi-

Artículo 6º. Si las cosas que deben creerse han de distinguirse por ciertos artículos; es decir, si es conveniente que se dirija la fe por multitud de proposiciones.

Y Santo Tomás hace dos cosas. Declara primeramente el nombre. Dice que artículo se deriva del griego por ser entre los griegos *arthron* lo mismo que adaptación conjunta de partes. Así como lo están las partes de un dedo, por unirse conjuntamente entre sí. Y de esta manera se encuentra también ello entre los retóricos. Así lo dice Cicerón, que son los artículos partículas de partes de la oración adaptadas a las otras expresiones en orden a otras expresiones en orden a exponer su género, número y caso.

Él coloca luego dos conclusiones. La primera conclusión es ésa que tiene que, dondequiera que hay una dificultad especial a la hora de creer una proposición, hay de suyo un artículo, de forma que existe un artículo sobre la muerte de Cristo y hay otro artículo sobre la resurrección.

2.ª conclusión. Cuando no hay dificultad especial alguna, sino que se cree entonces fácilmente una cosa por otra, hay un mismo artículo. Como el mismo artículo es si se ha supuesto el que él murió, padeció y fue sepultado, no se precisa poner como artículo la sepultura. Y esto ha de decirse en otros casos.

Podría haber duda aquí semejantemente sobre el nombre. Al parecer es artículo algo derivado. Sea lo que sea con todo sobre el nombre, en lo aquí

ficandum specialem propositionem fidei. Nam istae propositiones sunt sicut membra fidei quae coaptantu rad invicem.

Dubitatur quid requiratur ut aliqua propositio sit articulus fidei et quid sufficiat. Quid ergo sit articulus, omnis propositio quae expresse in sacra scriptura. Sed si non omnis propositio sacrae scripturae sit articulus, utrum saltem requiratur quod sit in ipso canone bibliae.

Respondetur. Non sufficit ut sit articulus fidei quod propositio sit de fide et quod contrarum sit contra fidem. Nam articuli fidei solum sunt quortuordecim et sunt plures propositiones quae sunt de fide.

2.ª conclusio. Ut sit articulus fidei non sat est quod decclesia determinet quod sit propositio de fide. Probatur. Quia sunt multae determinationes ecclesiae de manifestatione Dei, ut quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio. Est determinatum in concilio florentino et non est articulus fidei. Et in symbolo nicaeno non fuit posita illa propositio. Sed post fuit addita. Et quod Christus habuit duas voluntates est determinatum, ut non est articulus fidei.

3.ª conclusio. Articulus est propositio quae proponitur omnibus

propuesto queda transferido el articulo a significar una especial proposición de fe, ya que esas proposiciones son como los miembros de la fe al adaptarse ellas conjuntamente entre sí.

Hay una duda sobre lo que es requerido para que una proposición sea artículo de fe y sobre qué basta. ¿Qué es entonces un artículo? ¿Lo es toda proposición que está expresamente en la Sagrada Escritura? Si no es pese a todo artículo toda proposición de la Sagrada Escritura, ¿se requiere acaso al menos que esté en el mismo canon de la Biblia?

Se responde que, en orden a ser artículo de fe, no basta que la proposición sea de fe y que lo contrario esté en contra de la fe. Es que artículos de fe son sólo catorce y son muchas las proposiciones que son de fe.

2.ª conclusión. Para ser artículo de fe no basta con que la Iglesia determine que ello es proposición de fe. Se prueba ello debido a que muchas son las determinaciones de la Iglesia de lo que Dios ha manifestado. Aquí está el caso de que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. Quedó ello determinado en el concilio de Florencia y ello no es artículo de fe. Tampoco fue propuesta esa proposición en el concilio de Nicea. Al contrario, fue ella añadida después. Y eso de que tuvo Cristo dos voluntades, fue algo determinado; pero no quedó determinado que ello es artículo de fe.

3.ª conclusión. Es artículo la proposición que se propone a los cristia-

christianis tanquam necessario credenda explicite, sicut quod Spiritus Sanctus procedit a Patre etc., non est articulus, quia non omnes christiani tenentur credere. Sed si negaret, esset haereticus bene. Sed potest ignorare. Articulus autem debet explicite credi. Etiam Apocalypsis est de fide et non est articulus, quia non tenetur christianus scire Apocalypsim. Articulum autem tenetur scire. Nec aliquis excusatur. Vide s. Thomam hic in solutione ad primum argumentum, quia declarat bene hoc.

nos todos como la que ha de ser creída necesariamente de modo explícito. No es así artículo que Cristo proceda del Padre, etc., por no quedar obligado a creerlo eso los cristianos todos. Ahora bien, si uno lo negara, sería él perfectamente un hereje. Uno puede ignorarlo. De todas formas, El artículo ha de ser creído explícitamente. Es también el Apocalipsis de fe y no es artículo de fe, debido a no quedar el cristiano obligado a saber el Apocalipsis. Por supuesto, existe obligación de saber el artículo. Nadie queda aquí excusado. Ve tú a Santo Tomás, en la solución al argumento primero, debido a que él declara esto perfectamente.

Art. 7.us. Utrum articuli fidei creverint secundum temporum succesionem.

Artículo 7.º. ¿Han crecido los artículos de fe con el pasar de los tiempos?

In isto articulo s. Thomas ponit duas coclusiones supposito primo quod sicut in scientiis humanis sunt multae conclusiones, sed illae virtualiter continentur in principiis. Ponit exemplum de illo Pauli[1], Necesse est credere quia est et quia remunerator est. Quia in illo principio, Deus est, continentur omnes pertinentes ad humanitatem.

En este artículo coloca Santo Tomás dos conclusiones tras haber supuesto en primer lugar que, como hay en las ciencias humanas muchas conclusiones, se contienen ellas pese a todo virtualmente en los principios. Él pone el ejemplo a partir de aquello de Pablo: "*Es necesario creer que existe y que es remunerador*" (Heb 11,6), por contenerse en aquel principio de existe Dios los [artículos] todos de la humanidad.

Modo [fol. 16r] ponit primam conclusionem. Quantum ad substantiam articulorum nihil omnino cre-

Pone ahora él como conclusión primera que, en cuanto a la sustancia, nada crecieron los artículos absolutamente más allá de lo que revelaban los padres antiguos. Yo estoy diciendo aquí que no hubo aumento

[1] Habla Vitoria desde la consideración propia de su tiempo, que la carta a los Hebreos es de San Pablo.

verunt praeter quam revelabant patres antiqui. Dico quod non est factum eorum augmentum per temporum succesionem, sed semper est eadem fides.

2.ª conclusio. Quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Ita dicitur in evangelio, Ite baptizantes etc., qui crediderit et baptizatus etc.; qui vero non crediderit condemnabitur. Haec autem non est in lege veteri. Nec sufficit modo credere id sicut in lege naturae.

Circa primam conclusionem est dubium urum omne revelatum apostolis vel ecclesiae in novo testamento sit revelatum patribus implicite in veteri testamento. Et videtur s. Thomas dicere quod sic, quia dicit quod quantum ad substantiam articulorum non crevit numerus eorum; id est, quia quod nos credimus explicite crediderunt patres antiqui implicite. 2.º. Quidquid revelatum est in novo testamento revelatum fuit prius prophetis. Unde evangelistae citant saepe prophetas. Ergo quod in nobis est explicite erat in illis explicite.

Contrarium dicet aliquis, quia sunt aliqui articuli qui non fuerunt in sacra scriptura. Respondeo per duas conclusiones. Prima. Sustentabile est qiod quidquid fuit revelatum suyo por el sucederse del tiempo. Al contrario, se da siempre la misma fe.

2.ª conclusión. Creció en cuanto a la explicación el número de los artículos, debido a que algunas cosas fueron explícitamente conocidas por los posteriores sin ser conocidas por los anteriores de modo explícito. Así se dice en el evangelio: "*Id, bautizad, etc.*" (Mt 28,19); "*pero el que ho hubiera creído se condenará*" (Mc 16,16). No se halla esto en la ley antigua. Tampoco basta creer eso ahora como en la ley de la naturaleza.

Acerca de la conclusión primera está en pie la duda de si se halla revelado implícitamente en el Antiguo Testamento todo lo revelado a los apóstoles y a la Iglesia en el Nuevo Testamento. Y parece que Santo Tomás dice que sí, porque dice que no creció el número de ellos en cuanto a la sustancia de los artículos; eso es, porque creemos explícitamente nosotros lo que los padres antiguos creyeron de modo implícito. En segundo lugar está que todo lo que fue revelado en el Nuevo Testamento lo fue antes a los profetas. De ahí que citan algunas veces los evangelistas a los profetas. Por tanto, lo que está en nosotros explícitamente estaba en ellos de modo explícito.

Alguno dirá lo contrario debido a que hay artículos, los cuales no estuvieron en la Sagrada Escritura. Respondo yo por medio de dos conclusiones. La primera es que se

ecclesiae fuit prius praefiguratum in prophetis vel in gestis patrum antiquorum. 2.ª conclusio. Verisimilius est quod aliquid forte de novo revelatum esse in novo testamento, quae non fuerunt nec explicite in veteri testamento. Probatur de multis actibus et signis apostolorum quae pertinent ad doctrinam nostram quae non oportet fuisse revelata ante in veteri testamento.

Et confirmatur. Quia alias esset multum derogare novo testamento quando esset de novo conveniens, nisi venerit Christus in propria persona ad conferendam maiorem claritatem et facultatem vel sanctitatem, ut sit clare fides nostra. Et non dico quod aliquid forte de novo revelatum est in novo testamento quod nec immplicite nec explicite erat in veteri testamento. Ita dicit David, Super senes intellexi; id est, amplius tempore etiam legis naturae. Item dicit, Nomen meum Adonai non revelavi eis, ut dicitur in litera etc.

Sed videtur quid ad s. Tho. dicentem quod substantia articulorum non crevit respondetur, quod solum intelligit s. Thomas quod quidquid revelatum est in novo testamento totum implicite continebatur in illis

puede sostener que todo lo que fue revelado a la Iglesia estuvo antes prefigurado en los profetas y en las gestas de los padres antiguos. La segunda conclusión es que más verosímil es que quizás estuviera revelado de nuevo algo en el Nuevo Testamento; es decir, cosas que tampoco estuvieron reveladas explícitamente en el Antiguo Testamento. Se prueba esto en multitud de hechos y señales de los Apóstoles pertenecientes a nuestra doctrina que no hay necesidad de que hubieran sido revelados antes en el Antiguo Testamento.

Y ello se confirma. Debido a que sería cercenar mucho el Nuevo Testamento al ser conveniente [la revelación de algo] de nuevo, a menos que se exceptuara que hubiera venido Cristo en propia persona a dar mayor claridad, poder o santidad en orden a que fuera clara nuestra fe. Y no digo yo que algo de nuevo fuera quizás revelado en el Nuevo Testamento, lo cual no estaba implícita ni explícitamente en el Antiguo Testamento. Lo dice así David: "*Soy más entendido que los ancianos*" (cf. 118,100); eso es, que lo es más que en el tiempo también de la ley de la naturaleza. Asimismo dice: "*No les revelé a ellos mi nombre: Adonay*" (Ex 6,3). Así se dice en la letra, etc.

Ahora bien, parece que se ha de responder a Santo Tomás que, cuando dice él que la sustancia de los artículos no creció, lo entiende sólo de que todo lo revelado en el Nuevo Testamento se contenía todo implícitamen-

duobus principiis; scilicet, quod Deus est et quia remunerator est. Et illa duo principia semper fuerunt revelata in omni lege. Sed non intelligitur quod omnia quae sunt in novo testamento erant implicite in veteri. Unde sequitur quod s. Thomas in hac prima quaestione non comparat novum testamentum ad vetus, nec articulus explicitos ad implicitos, sed intelligit generaliter de toto tempore in omni lege: naturae, et scripturae, et gratiae; quod scilicet illa principia erant in omni lege et successu temporis non creverunt. Quod notate, quia multi decipiuntur in hac 2.ª conclusione.

Sed utrum omnes articuli quos nunc habemus erant de facto revelati scriptura, si non intelliguntur. Vel utrum postea sunt revelati de novo. [fol. 16v] Videtur quod eran revelati, quia de omnibus articulis erant prophetiae et prophetiae intellectae fuerunt, saltem a propohetis. Respondeo. Certe quod non erant omnes articuli in se revelati, sed bene sicut in principiis continentur conclusiones.

Circa 2.am conclusionem quae fuit quod quantum ad explicationem articulorum, notate quod aliqui dicunt ut Erasmus et alii huiusmodi quod non erat opus explicare tot ar-

te en aquellos dos principios; a saber, que existe Dios y que es remunerador (cf. Heb 11,6) Y aquellos dos principios permanecieron revelados en toda ley. No se entiende de todas maneras que todas las cosas que están en el Nuevo Testamento se hallan implícitamente en el Antiguo, siguiéndose de ello que Santo Tomás no compara en esta primera cuestión el Nuevo Testamento con el Antiguo, ni los artículos explícitos con los implícitos, sino que ello lo entiende generalmente de todo el tiempo y en toda ley: natural, escrita y graciosa; a saber, que aquellos principios estaban en toda ley y que no crecieron con el paso del tiempo. Señalad vosotros esto debido a que se engañan muchos en esta segunda conclusión.

Si no se entendían pese a todo, ¿estaban de hecho revelados en la Escritura entonces todos los artículos que tenemos ahora? ¿Acaso fueron más bien revelados ellos después de nuevo? Al parecer no estaban revelados por haber habido profecías de los artículos todos y por haber sido entendidas las profecías fueron, al menos por los profetas. Yo respondo que no estaban todos los artículos revelados ciertamente en sí; pero que lo estaban como se contienen perfectamente las conclusiones en los principios.

Sobre la conclusión segunda que [dice que] ello fue en cuanto a la explicación de los artículos, señalad vosotros lo que dicen algunos, como Erasmo y otros de este género, de que

ticulos fidei, revelans clarius. Et protervius loquitur de hoc, quia ad quid est quod virgo mansit virgo. Dato sit ad quid sit articulus de illo, ad minus quod post partum mansit virgo non habetur in scriptura. Ergo non oportet facere articulum de hoc. Similiter non placet Erasmo id quod ponit concilium nicaenum quod scilicet idem Pater et Filius, idem inquam in essentia, nec oportet ponere articulum de hoc.

no había necesidad de explicar tantos artículos de fe con una revelación más clara. Y habla él de forma más insolente sobre esto [al preguntarse] el por qué está eso que la Virgen permaneció virgen. En el caso de que hubiera de ello un artículo de ello no se obtiene al menos en la Escritura el que permaneció virgen ella después del parto, no siendo entonces preciso poner un artículo sobre esto. De forma similar no agrada a Erasmo eso que pone el concilio de Nicea; a saber, que lo mismo lo el Padre y el Hijo, digo yo que es lo] mismo en esencia. siendo preciso poner sobre esto un artículo.

Ad hoc dico quod est temerarium et malum dicere quod male determinatur in conciliis, quod est de fide quod ecclesia non potest errare in rebus fidei et in rebus pertinentibus ad mores, vel si potest errare (sicut ipsi dicunt) quam certitudiem nec per se habent de suis conciliis quas ipse Lutherus dicit. Unde est impietas dicere hoc contra ecclesiam.

A esto digo yo que es una temeridad y un mal decir que se determina mal en los concilios al ser de fe que la Iglesia no puede errar en asuntos de fe y en cosas pertinentes a las costumbres. Es que, si puede errar (como dicen los mismos), ni tienen esa certidumbre de sus concilios que dice el mismo Lutero. De ahí que es una impiedad decir esto en contra de la Iglesia.

Sed s. Thomas dat rationem quare sit bonum explicare et invenietis apud Ginedonem carmelitam in libro de haeresibus cap. 5.º, et etiam apud Hieronymum in symbolo Ruphino 4.º tomo operum Hieronymi. Primo dicit, propter facilitatem credentium. Et ideo fuit conveniens ut qui tantam obligationem habent ad credendum sciant explicite quid debeant credere. Imo etiam, propter facilitatem exponendi fidem catholicam quam exponunt praedicatores. 3.º, ad to-

Ahora bien, da Santo Tomás la razón de por qué es bueno el explicar y la encontraréis vosotros en Gniedo carmelita en el *Libro de las herejías*, en el capítulo 5 y también en Jerónimo gracias a Rufino en el cuarto tomo de las obras de Jerónimo. Y fue conveniente por eso que quienes tienen una obligación tan grande de creer sepan explícitamente qué deban creer. También incluso, por la facilidad de exponer la fe católica que imparten los predicadores. En tercer lugar, para

llendum multa dubia et opiniones. Et ideo esset maximum periculum quod unus crederet isto modo istum articulum et alius negaret dicens quod non intelligendus sit locus ille sacrae scrlpturae unde elicitur. Nec sufficit credere solum Deum esse et remuneratorem esse, quia ita credunt sarraceni.

4.º, quia ad Eph. 4.º dicit Paulus quod est una fides et unum baptisma, et non intelligitur ibi de habitibus fidei ni nada de eso, sed fides accipitur ibi pro obiecto; scilicet, quod sit una communis confessio fidei christianae sine dissensione. Et idem dicit 1.ª Cor 1.º, Idipsum sentientes; scilicet, in fide. Ibi loquitur de fide. Et si non essent idem articuli, non sentiemus idem, sed quilibet pro suo libito crederet et esset divisio in ecclesia. Ergo necesse erat explicare aliquos articulos qui essent uniformes omnibus. Et intelligetis tunc clare quid est catholica fides, universalis fides, ut dicit Boetius 3. lib. de Trinitate, quia praedicata est in toto orbe. Sed forte melius dicitur universalis, quia omnibus proponitur et omnes obligat.

Aliud dubium est quomodo crevit ista fides. Respondet s. Thomas quod crevit per temporis successionem, quia Christus redemptor noster fuit sic sol, et in illo fuit plenitudo temporis. Et ideo homines quanto propinquores erant Christo tanto

hacer desaparecer muchas dudas y opiniones. Y existiría por eso el peligro máximo de que uno creyera de ese modo ese artículo y lo negara otro, diciendo que ha de entenderse aquel lugar de la Sagrada Escritura de donde se provoca. Y no basta creer solamente que hay Dios y que es remunerador, debido a que así creen también los sarracenos.

En cuarto lugar, porque dice Pablo que hay una sola fe y un solo bautismo (cf. Ef 4,5). Y no se entiende allí eso de los hábitos de fe *ni nada de eso*, sino que se toma allí la fe por el objeto; a saber, que haya una confesión común de la fe cristiana sin disensión alguna. Y dice él la mismo: "*Que sintáis lo mismo*" (1 Cor 1,10); a saber, en la fe. Allí habla de la fe. Y si no fueran los mismos los artículos, no sentiríamos nosotros lo mismo, sino que cada uno creería a su gusto y habría división en la Iglesia. Era una necesidad por tanto el explicar algunos artículos de fe que fueran uniformes a todos. Y entendéis entonces vosotros qué es la fe católica, la fe universal, como dice Boecio en el libro 3 *Sobre la Trinidad*, por haber sido predicada en el orbe todo. De todas formas, se dice mejor universal por ser propuesta a todos y obligar a todos.

Duda distinta es cómo creció esta fe. Responde Santo Tomás que creció por el paso del tiempo, debido a que Cristo, Redentor nuestro, fue de tal manera el sol y estuvo en él la plenitud del tiempo. Y por eso los hombres, cuanto más cercanos estaban de Cris-

maiorem fidem habuerunt. Et ita vocatur Iohannes inter natos mulierum, quia scilicet fuit maior inter homines veteris testamenti. [fol. 17r] Sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo. Sed hoc videtur falsum, quia Abraham laudatur de fide inter omnes patriarcas et Moysem. Sed iste fuit multo ante alios prophetas qui fuerunt eximiae fidei.

Respondetur quod intelligit s. Thomas non de istis qui habebantur tanquam doctores egregii in lege veteri. Sic fuit Abraham et Moyses et David. Sed adhuc fuerunt magis illuminati apostoli quam alii prophetae. Et sic dubitatur de argumento in quo antiqui fuerunt maiores, Christo sive ante sive post, an fuerint sapientiores in divinis. De illis qui fuerunt ante dicimus quod sic, ut patet de Davide, Super senes intellexi. Et Iohannes baptista, Ecce agnus Dei. Sed an de illis qui fuerunt post Christum. Respondetur quod non solum apostoli, sed etiam antiqui patres fuerunt sapientiores, sic[2] doctores ut Augustinus, Hieronymus, Tertulianus, Basilius, Origenes. Et esset temerarium, ubi omnes conveniunt, discedere ab eis et tenere oppositum.

Notate quod id quod dicitur quod propinquiores ipso Christo

[2] Ms. Sed.

to, tanto tuvieron una fe más grande. Y es llamado así Juan entre los nacidos de mujeres; a saber, por haber sido mayor entre los hombres del Antiguo Testamento. "*Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él*" (Mt 11,11). Ahora bien es esto al parecer una falsedad, debido a que es alabado Abrahán sobre la fe entre todos los patriarcas y Moisés. Ahora bien, existió ése mucho antes que los otros profetas que tuvieron una fe excelsa.

Se responde que no lo entiende Santo Tomás de ésos que son tenidos como doctores egregios en la ley antigua. Así fue tenido Abrahán. También, Moisés y David. Pero quedaron todavía más iluminados los Apóstoles que los otros profetas Y sobre argumento de que fueron los antiguos mayores, existieran antes o después de Cristo, surge la duda de si fueron ellos más sabios en las cosas divinas. Decimos nosotros que sí de los que vivieron antes. Así queda patente de David: "*Soy más entendido que los ancianos*" (Sal 118,100). Y Juan Bautista: "*He aquí el cordero de Dios*" (Jn 1,19). Ahora bien, ¿también de aquéllos que existieron después de Cristo? Se responde que fueron más sabios no sólo los Apóstoles, sino también los padres antiguos; así lo fueron doctores como Agustín, Jerónimo, Tertuliano, Basilio, Orígenes. Y sería temeridad que, donde todos convienen, apartarse de ellos y tener lo opuesto.

Señalad que eso que se dice de que los más cercanos al mismo Cristo estén más iluminados, se entien-

sint magis illuminati, intelligitur ad bonum sensum. Certum est enim quod per aliquod tempus fides non ita viguit, nec fuerunt tanti viri v. g. circa annum octingentissimum non fuerunt doctores tales sicut circa millessimum, et circa tringentissimum non fuerunt tales sicut nostrum quadragintenssimum. Sed tamen ita est quod prope Christum fuerunt praecipui.

de en buen sentido. Es que es cierto que no creció tanto por algún tiempo y que no hubo tan grandes doctores. Por ejemplo, alrededor del año ochocientos no hubo doctores tales como existieron alrededor del año mil. Y alrededor del trescientos no hubo tales como en el cuatrocientos. De todas formas, está así con todo el que, cerca de Cristo, estuvieron los principales.

Art. 8.us. Utrum articuli fidei sufficienteer numerentur.

S. Thomas respondet affirmative, quod sufficienter numerantur quatuordecim articuli fidei. Circa literam de singulis articulis vide pulchre disserentem Guillielmum parisiensem in tractatu de fide et legibus. Primum inquit fundamentum est esse creatoris. Hoc enim sublato perit reliqua fides, tollitur spes et omnis cultus religionis. Sequitur de Trinitate Dei contra manichaeos. De Trinitate, inquit, qui negat aliquam personam, cuiuslibet sit, aequalis aliis et Deus, eodem crimine blsphemat sicut qui neget Deum esse; imo, qui negaret Deum produxisse mundum, blasphemaret vehementer. Multo magis qui negaret esse Filium in quo est ea maior gratia. Et eo modo qui negat de Spiritu Sancto negat maximam largitatem Dei iuxta illud, Delectasti me, Domine, in factura tua. Ostendit Guillielmus quomodo provenit ex fide. Quia tantum qui ponit Trinitatem, credit is idem de potentia; scilicet, de scientia et

Artículo 8.º. Si los artículos de fe se enumeran suficientemente.

Santo Tomás responde afirmativamente, que se enumeran con suficiencia catorce artículos de fe. Acerca de la letra de cada uno de los artículos ve tú a Guillermo de París. Diserta hermosamente en el tratado *Sobre la fe y las leyes*. El primer fundamento, dice él, es el que tiene el ser de creador. Si ha desaparecido este artículo perece la fe restante, despareciendo la esperanza y el culto todo de la religión. Sigue el de la Trinidad de Dios en contra de los maniqueos al decir él sobre la Trinidad que quien niega que una persona, de cualquiera de ellas, sea igual a las otras y sea Dios, brasfema con el mismo crimen que quien niegue que existe Dios; incluso, blasfemaría con vehemencia quien negara que Dios produjo el mundo. Mucho más entonces quien negara que existe el Hijo en el cual está aquella gracia que es más grande. Y así, el que la niega del Espíritu Santo niega la máxima generosidad de Dios, en conformidad con aquello: "*Me has alegrado, Se-*

bonitate. Ex potentia oritur adoratio, veneratio et satisfactio. Item oratio, petitio et similia. Ex sapientia timor. Sed vide ibidem, quia prolixe tractat.

Dubitatur quare in symbolo solus Pater dicatur omnipotens et non Filius. 2.º, quare omissum est in disputatione et in fide de modo unionis, sicut ponitur quod mater fuit virgo. 4.º, quare in symbolo nicaena ponitur articulus de vita aeterna et non de poena. 5.º, quare dixit creatorem caeli et terrae. [fol. 17v] Non sufficeret dicere esse creatorem mundi. 6.º, quare symbolum apostolorum dicatur maior et potior in via et dubia contineat. 7.º, quare in symbolo apostolorum habetur articulus quod descendit ad inferos et in symbolo nicaeno non ponitur ille articulus.8., quare ibi non fit mentio de eucharistia. Pro his omnibus videte Altertum Magnum 3. dist. 24. art. 6. 7. et 8. Et Gullielmum ubi supra, qui latissime hoc tractat. Aliqua ex istis movet s. Thomas in articulo 9.º, etc.

ñor, con tu obra" (Sal 91,5). Muestra Guillermo cómo proviene ello de la fe, porque solamente quien pone la fe, cree lo mismo sobre la potencia; a saber, sobre la sabiduría y la bondad. De la potencia se origina la adoración, la veneración y la satisfacción. Asimismo, la oración, la petición y cosas semejantes. Desde la sabiduría, el temor. Velo con todo tú allí mismo porque lo trata él prolijamente.

Hay duda de por qué es llamado sólo en el símbolo el Padre omnipotente y no el Hijo. En segundo lugar, ¿por qué se omitió en la disputa y en la fe lo relativo al modo de la unión? También, ¿por qué se pone en cambio que la Madre fue virgen? En cuarto lugar, ¿por qué se pone en el símbolo de Nicea el artículo de la vida eterna y no el relativo a la pena? En quinto lugar, ¿por qué dijo él que era creador del cielo y de la tierra? ¿No bastaría decir que es el creador del mundo? En sexto lugar, ¿por qué se dice que el símbolo de los Apóstoles es mayor y preferible en el camino cuando contiene dudas? En séptimo lugar, ¿por qué se tiene en el símbolo de los Apóstoles el artículo de que descendió a los infiernos y no se pone aquel artículo en el símbolo niceno? En octavo lugar, ¿por qué allí no se hace mención de la Eucaristía? Respecto a todos estos casos ved vosotros a Alberto Magno *Sobre el III*, distinción 24, artículos 6, 7 y 8.

También a Guillermo, allí arriba. Trata él esto muy ampliamente. Algunas de estas cosas las mueve Santo Tomás en el artículo noveno, etc.

Ad primum, quare Pater dicatur omnipotens, respondet. Hoc est quia per diversa atributa cognoscimus personas. Patrem per omnipotentiam, et Filium per sapientiam, Spiritum sanctum per bonitatem et charitatem.

Responde él a lo primero, sobre por qué se le dice al Padre omnipotente. Ello se debe a que conocemos a las personas por atributos distintos. Al Padre, por la omnipotencia. Al Hijo, por la sabiduría. Al Espíritu Santo, por la bondad y la caridad.

Ad aliud, quare de Filio non ponitur quod Deus[3] fuit, quia ex hoc videtur arriani ansam habuisse. Aliqui recentiores maxime Erasmus, voluit quod Christus non est Deus, ad minus in eodem gradu sicut Pater, quia Paulus dicit. Nihil aliud existimavi me scire, nisi Christum crucifixum. Et sic videtur quod nec apostoli habuerunt eum por Deo. Hoc tamen est falsum, sed est verus Deus, quia quando dicitur, Credo in Deum, id quod sequitur est determinatio in, literaliter, Deum; scilicet Patrem omnipotentem etc. Et sic vocatur Deus, sicut Pater.

A lo segundo, de por qué no se pone sobre el Hijo que fue Dios. A ello se debió el haber dado ocasión esto a los arrianos. Algunos más recientes, sobre todo Erasmo, [dice que] quiso [decirse] que Cristo no es Dios, al menos en el mismo grado que el Padre, debido a decir Pablo: "*Nunca me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo y éste crucificado*" (1 Cor 2,2). Y parece así que ni los Apóstoles lo tuvieron por Dios. Es ello con todo falso. Al contrario, él es verdadero Dios y, cuando se dice: *Creo en Dios*, eso que sigue es una determinación literalmente respectoa Dios; es decir, al Padre omnipotente, etc. Él es llamado Dios sí como lo es el Padre.

Ad aliud 3. de modo unionis, vide. Ad 4.um de vita aeterna etc., dicitur quod per hunc articululum voluit ecclesia determinare aeternitatem animarun. 2.º, quia vita aeterna est. potissima, et ex hoc etiam lo más habetur quod sit promissio, etc

Respecto a lo tercero, sobre el modo de unión, velo tú. Respecto a lo cuarto, sobre la vida eterna etc., se dice que, por este artículo, quiso determinar la Iglesia la eternidad de las almas. En segundo lugar, que por ser la vida eterna importante, se tiene desde esto también que hay promesa, etc.

Ad 7.um dubium dico quod s. Tho. art. 9.º ad 4.um dicit quod ita est quod non ponitur in symbolo nicaeno, quia non fuit factum sym-

Digo yo respecto a la duda séptima que Santo Tomás dice en el artículo noveno, en la respuesta al cuarto, que a esto se debe el no ponerse en el símbolo de Nicea, debido a que no se hizo el

[3] Ms. Christus.

bolum nicaenum propter catholicos, sed propter haereticos, qui de hoc nullam habuerunt. Propterea non ponitur articulus.

símbolo niceno por los católicos, sino por los herejes, los cuales no tuvieron [herejía] alguna de esto. A ello se debe el no ponerse en el artículo.

Contra. De resurrectione Christi non fuit haeresis et ponitur articulus de resurrectiones. Ergo mala est solutio. Et sic Cyprianus in expositione symboli apostolorum, sive illa expositio sit sua sive Ruphini. Dicitur ibi quod in symbolo apostolorum non erat illa particula, Descendit ad inferos, sicut nec in symbolo nicaeno, sed postea fuit additus articulus propter haereses quae fuerunt postea (caetera vide in Alberto et Guillelmo) in nostris temporibus post apostolos.

En contra. No hubo herejía sobre la resurrección de Cristo y se pone el artículo de la resurrección. Por tanto, mala es la solución. Y así está Cipriano, en la exposición del símbolo de los Apóstoles, ya sea suya aquella exposición o de Rufino. Se dice allí que no estaba en el símbolo de los Apóstoles aquella partícula: *Descendió a los infiernos*, como tampoco en el símbolo niceno, sino que fue añadido el artículo por las herejías que existieron después (ve el resto en Alberto y Guillermo), en nuestros tiempos, después de los Apóstoles.

Hoc tamen non videtur dicendum, quia non est verisimile quod in symbolo apostolorum facto ab ipsis apostolis quidquam additum fuerit ab ecclesia, sed quod sic voluerat rem manere sicut ipsi apostoli composuerunt, et propterea, id est, ne aliquid adderent symbolo apostolorum, factum fuit symbolum nicaenum, in quo adduntur omnes istae particulae, quas isti dicunt additas esse symbolo apostolorum. Non est dubium.

De todas formas, parece que no se ha decir esto, por no ser verosímil que, en el símbolo de los Apóstoles hecho por los Apóstoles mismos, fuera añadido algo por la Iglesia. Al contrario, ella había querido que permaneciera la cosa como la compusieron los mismos Apóstoles. Y por eso; eso es, hizo el símbolo niceno. En el mismo se añaden todas esas partículas, que dicen ésos que fueron añadidas al símbolo de los Apóstoles. No hay duda.

Sed dubitatur qua ratione in symbolo nicaeno ponitur unum Deum cum in symbolo apostolorum non dicatur literaliter unum, sed, Credo in Deum. Respondeo quod illud fac-

De todas formas, se duda de por qué razón se pone en el símbolo de Nicea *un solo Dios* cuando no se dice en el símbolo de los Apóstoles literalmente uno solo, sino: *Creo en Dios*.

tum est, quia post symbolum apostolorum surrexerunt manichaei et arriani, qui ponebant duos deos, bonum et malum. Ideo ad expellendum illum errorem additum est in unum. […]

Sed quare non positum fuit in symbolo quos sunt tres personae et unam essentiam cum in hoc sit primum quod nos docemus. Respondetur quod sufficienter loquitur de unitate essentiae pro hoc quod dicitur unum Deum de Trinitate personarum cum habeatur quod ille unus Deus est Pater, est Filius, est Spiritus Sanctus. Ad quod oportet quod aliqua interveniat distinctio.

Art. 9.us. Utrum convenienter articuli fidei ponantur in symbolo.

Respondet s. Tho. Non solum fuit bene factum ponere articulos in symbolo, sed fuit necessarium. Et optime probat. Vide literam. Circa istum articulum est notandum quod sunt tria symbola in quibus sunt articuli fidei. Primo symbolum apostolorum, et nicaenum et athanasianum.

Symbolum est collectio quando multa coordinantur in unum. Et est nomen graecum. Et dicitur a symboli: confero vel coapto (vel quod vulgo dicitur; id est collectio, ut in Terentio dicitur: circa symbolum dedit). 2.º significat idem quod indicium seu nota quae confertur ducibus unius exercitus, quae non datur

Respondo yo que aquello se hizo porque, tras el símbolo de los Apóstoles, se levantaron los maniqueos y los arrianos, los cuales ponían dos dioses: el bueno y el malo. Por eso, para expulsar aquel error se añadió *en un solo*.

Ahora bien, ¿por qué no se puso en el símbolo que hay tres personas y una esencia al estar en esto lo primero que enseñamos nosotros. Se responde que habla él con suficiencia de la unidad de la esencia por eso que se dice un solo Dios sobre la Trinidad de personas, al tenerse que aquel único Dios es el Padre, es el Hijo, es el Espíritu Santo. Para esto es necesario que intervenga alguna distinción.

Artículo 9.º. Si se ponen convenientemente los artículos de fe en el símbolo.

Responde Santo Tomás que no sólo fue eso algo bien hecho el poner los artículos en el símbolo, sino que ello fue algo necesario. Y lo prueba muy bien. Ve tú la letra. Se ha de señalar acerca de ese artículo la existencia de tres símbolos. En ellos están los artículos de fe. Es el primero el símbolo de los Apóstoles. También están el niceno y al atanasiano.

El símbolo es una colección. Allí muchas cosas quedan coordinadas en una sola. El nombre es griego también. Y él se dice de *symboli*: reunir o adaptar entre sí (o dicho para el vulgo; eso es una colección, como se dice en Terencio: lo dio alrededor del símbolo). Significa en segundo lugar lo mismo que el indicio o la señal entregada

alterius exercitus militibus. Et utraque significatione dicitur symbolum in ecclesia, quia quilibet apostolorum acoplavit ibidem dictum suum. Et 2.º, quia in signum populi christiani.

Primum dubium est de symbolo apostolorum, de quo legatis Altertum Magnum ubi supra. Ibi videbitis omnia quae latissime poterant dici hic.

Aliqui autem dubitant utrum fuerit factum ab apostolis, praecipue Erasmus quodam prologo super epistolaHieronymi. Et dicit quod vocatur apostolorum non quia factum ab illis, sed quia tempore apostolorum solum praedicabantur illa quae continebantur insymbolo ab apostolis et illa sola credebantur sine alia praeceptorum multitudine.

Tamen non est dubitandum, quoniam symbolum istud fuerat factum ab ipsis apostolis, ut dicit Ambrosius lib. 2.º Ruphino, quod factum est ab apostolis in sua divisione, quasi convenerunt in quo deberent omnes convenire, ut doctrina illorum esset uniformis. Et certe est valde verisimile.

Et probatur, quia alias ecclesia non traderet christianis credendum, nisi esset auctor. Et non fecit papa aut alius, quia in conciliis supponunt semper illud symbolum. Ergo

a los caudillos de un ejército, la cual no se da a los soldados de otro ejército. Y en ambas significaciones se le dice a ello símbolo en la Iglesia, porque cada uno de los Apóstoles acopló allí mismo su sentencia. Y en segundo lugar, porque él es como la señal del pueblo cristiano.

Sobre el símbolo de los Apóstoles hay una duda primera. Al respecto habéis de leer vosotros a Alberto Magno, allí arriba donde veréis todas las cosas que podrían decirse muy ampliamente aquí.

De todas formas, dudan algunos de si habría sido hecho él por los Apóstoles, principalmente Erasmo en cierto *Prólogo sobre la carta de Jerónimo*. Y dice él que no se llama de los Apóstoles por haber sido hecho por ellos, sino porque, en etiempo de los Apóstoles, eran predicadas por los Apóstoles sólo aquellas cosas que se contenían en el símbolo, creyéndose ellas solas, sin multitud otra de preceptos.

A pesar de todo no se ha de dudar aquí debido a que ese símbolo había sido hecho por los mismos Apóstoles. Así lo dice Ambrosio por Rufino en el libro segundo, que fue hecho por los Apóstoles al dividirse, así como que convinieron en lo que debían convenir todos para que su doctrina de fuera uniforme. Y ciertamente, es ello algo bastante verosímil.

Y ello se prueba debido a que no lo entregaría la Iglesia en caso contrario a creer a los cristianos si no fuera el autor [el colegio de los Doce]. Y no lo hizo el Papa u otro, debido a

fecerunt apostoli. Nec esset haeresis dicere opositum. Sed est male dictum. Verum tamen est quod Albertus dicit, quod singuli apostolorum fecerunt suos articulos. Et ita sunt duodecim articuli. Et postea partiuntur in 14. Sed non est necesse credere hoc, quod cada uno dixese su dicho. Sed propositae sunt illae propositiones ab omnibus, ut ex illis praedicantes convenerent. Sed contra. Si esset editum ab apostolis, sequitur quod esset sacra scriptura sicut sunt acta apostolorum.

que, en los concilios, suponen [todos] aquel símbolo siempre. Lo hicieron por tanto los Apóstoles. Tampoco sería herejía decir lo contrario. Es ello con todo algo que está mal dicho. De todas formas, está lo que dice Alberto, que cada uno de los Apóstoles hizo su propio artículo. Y hay así doce los artículos. Y se partieron después ellos en catorce. Pero no es preciso creer esto, que *cada uno dixese su dicho*. Ahora bien, todos propusieron aquellas proposiciones en orden a que, desde ellas, convinieran al predicar. Pero de está en contra de esto que, si lo hubieran hecho los Apóstoles, resulta que él sería Sagrada Escritura. Tal es el caso de los Hechos de los Apóstoles.

Sed dices, Concedo. Quare non ponitur in biblia? Dices, Quia non scripserunt id[4]. Ideo non dicitur scriptura sacra. Sed alius potest scribere. Sed hoc non sufficit, quia posset errare. Hoc non sufficit, sed requiritur quod habeant Spiritum ad scribendum. Nihilominus hoc non satisfacit, quia postquam [fol. 18v] convenerunt, non videtur verisimile quod non scripsissent. Item multi prophetae non sic, et tamen est scriptura sacra.

Pero dirás tú que lo concedo. ¿Por qué no se pone entonces en la Biblia? Dirás tú que, porque no lo escribieron ellos. Por eso no es dicha ella Escritura Sagrada. De todas formas, lo puede escribir otro; pero ello no basta debido a que él podría errar y esto no es suficiente ya que se requiere que tenga él el Espíritu para ponerlo por escrito. Esto tampoco satisface por no parecer verosímil que después de haber convenido ellos no lo hubieran puesto por escrito. Asimismo, hubo muchos profetas que no [procedieron] así y, sin embargo, ello es Sagrada Escritura.

Respondetur primo quod ecclesia non habet id[5] sic certum, quod sit apostolorum (dato sit determinatum quando omnes illae propositiones

Se responde a esto en primer lugar que la Iglesia no tiene ello por tan cierto que sea de los Apóstoles (aunque esté determinado que aquellas proposiciones todas son de fe). Existieron dudas por ello sobre el

[4] Ms. eum.
[5] Ms. eum.

sunt de fide). Sic dubitatum fuit de evangelio Battholomaei et Thomae, et de evangelio nazareorum, quae non sunt scriptura sacra, quia sunt dubia.

Contra hoc arguitur, Ad minus esset opinio quod esset sacra scriptura. Sicut dubitatur de epistola Pauli ad Hebreos quae antequam esset deterinatum ab ecclesia, dubitabatur quod esset sacra scriptura et habeant opinionem de illa. Ergo sic erit opinio de symbolo apostolorum. Ergo est scriptura sacra. Consequentia est bona. Ergo. Et consequens debet esse verum, sicut antecedens, dato non sit de fide. Et sic ad minus erit sub dubio in sacra scriptura.

Sed quia non debent poni nisi quae sunt certa, unde aliqui dicunt quod non semper habebant Spiritum Sanctum habitualiter. Et sic via humanapotuerunt convenire in unum et edere illud symbolum ut aliis praedicarent. Et dicunt quod non ponitur in scriptura sacra, quia non fuit factum spiritu prophetico aut virtute Spiritus Sancti, sed via humana ediderunt sancti homines. Dato tamen potuisset stare haec solutio, notum manet; scilicet, a Paulo, quia in his quae erant fidei non deberent loqui velut homines, sed sicut prophetae, et cum in symbolo tangitur materia religioinis christianae, deberet edi via humana, et ideo melius videtur standum in prima solutione.

evangelio de Bartolomé. También, del de Tomás y del de los Nazareos. Ellos no son Sagradas Escrituras por ser dudosos.

Se arguye en contra de esto: al menos sería opinión que sería Sagrada Escritura. Así como se duda de la carta de Pablo a los Hebreos, Antes de que fuera ello determinado por la Iglesia, se dudaba de si era Escritura Sagrada y tienen una opinión sobre ella. Por tanto, sería así la opinión sobre el símbolo de los Apóstoles. Por tanto, es Escritura Sagrada. La consecuencia es buena. Por tanto. Y lo que sigue debe ser verdadero, como lo que antecede, aunque no sea de fe. Y así estará al menos bajo la duda en la Sagrada Escritura.

Ahora bien, debido a que no pueden ponerse más que las cosas que son ciertas, dicen desde ello que no tenían siempre el Espíritu de modo habitual. Y pudieron convenir ellos así por un camino humano en una unidad y redactar aquel símbolo en orden a predicarlo a los demás. Y dicen que él no se pone en la Escritura Sagrada por no haber sido hecho con espíritu profético o por la fuerza del Espíritu Santo. Al contrario, [dicen que] lo redactaron hombres santos por un camino humano. Aunque pudiera estar en pie esta solución, permanece ello como algo conocido; a saber, por Pablo, debido a que, en aquellas cosas que eran de fe, no deberían hablar ellos como hombres, sino como profetas y, al tocarse en el símbolo, la materia de la religión cristiana, debería hacerse ello público

2.º dico quod multa decreverunt apostoli, quae noluerunt esse tanquam sacra scriptura, sed tanquam gubernatores et rectores ecclesiae. Et symbolum illud distinguit articulos, quod sunt tres personae in Trinitate. Non dividuntur in divinitate et humanitate, sed immediate in tres partes, ut ad tres pertinent. Et de Patre ponitur solus unus articulus. De Filio autem ponitur unus quantum ad divinitatem et huminatem, et postea alii quinque. Itaque sex sunt de Filio, et post primi de Patre. Et postea de Spiritu Sancto ponuntur alii quinque.

Et idem ordo servatur in concilio nicaeno, excepto quod adduntur aliquae particulae ad confutandum multas haereses, ut est illud visibilium omnium et invisibilium, et aliis particulis etc

Symbolum autem Athanasii non habet tantum auctoritatem. Sed fuit receptum ab ecclesia. Et ideo negare illud vel aliquid illius esset haereticum.

Dubitatur an primus habitus sit inmmediate principiorum vel mediate conclusionum et per assensum primorum principiorum. Ita, an idem contingat in habitu fidei infussae. Et videtur quod sic, quia natura nihil facit superfluum, sic nec Deus. Sed

por un camino humano. Se está mejor en la solución primera entonces.

Digo en segundo lugar que los Apóstoles decretaron muchas cosas que no quisieron que fueran como las cosas que están en la Sagrada Escritura, sino como ellos las tienen en cuanto gobernadores y rectores de la Iglesia. Y aquel símbolo distingue los artículos, que hay tres personas en Trinidad. No quedan divididos [los artículos] en la divinidad y en la humanidad, sino inmediatamente en tres partes en cuanto pertenecientes a tres personas. Y se pone del Padre un solo artículo. Del Hijo se pone con todo uno en cuanto a la divinidad y a la humanidad, y se ponen después otros cinco. Y hay seis del Hijo. Y después del primero sobre el Padre son puestos también otros cinco sobre el Espíritu Santo.

El mismo orden se observa en el concilio niceno, a excepción de que se aducen algunas partículas para rechazar muchas herejías, como es aquello *de las cosas visibles e invisibles*, y otras partículas, etc.

Por supuesto, el símbolo de Atanasio no tiene una autoridad tan grande. De todas formas, fue él recibido por la Iglesia. Y por eso, negarlo, o [negar] algo de él, sería una herejía.

Hay duda de si el hábito primero es el de los principios inmediatamente o es él de modo mediato de las conclusiones y mediante el asentimiento de los primeros principios. Así, se pregunta ahora si acontece lo mismo en el hábito de la fe infusa. Y parece que

ad salutem et [fol. 20r] doctrinam humanam sufficit primus assensus; id est, primum credibile. Ergo nihil aliud requiritur.

Aliqui dicunt quod inmediate inclinat ad illud principium commune, Quidquid est in Scriptura Sacra[6] est revelatum a Deo et est verum, quia in illud[7] resolvuntur omnia alia est verum, quia in illum resolvuntur omnia alia. Et sic fides inclinaret primo ad alios articulos et mediate ad hoc, aliorum articulorum quamlibet esset primum principium et non hoc, quia assentiremus ei per alios articulos, quod tamen implicat ad hoc immediate inclinat.

2º. Fides non solum inclinat ad articulos, nec obiectum fidei sunt soli articuli, sed aliae propositiones sacrae scripturae. Si ergo immediate esset de articulis et non de illa propositione, sequitur quod immediate esset de omnibus propositionibus scripturae, quia inclinat etiam fides ad illas. Ergo. Sed dicis ad hoc quod fides non inclinat ad omnes propositiones, sed ad principales ad quas tenentur christiani.

sí acontece, debido a que nada superfluo realiza la naturaleza. De la misma manera, tampoco lo realiza Dios. Basta con todo para la salvación y la doctrina humana el asentimiento primero; eso es, lo primero que ha de creerse. Por tanto, nada más se requiere.

Dicen algunos que hay inclinación inmediata al principio común de que todo lo que está en la Sagrada Escritura fuera revelado por Dios y que es ello verdad por resolverse en él todo lo demás. E inclinaría así la fe primeramente a los otros artículos y de forma mediata a éste, por mucho que fuera el primer principio de los otros artículos sin serlo a éste debido a que asentiríamos a él por otros artículos. Ahora bien, esto implica que él inclina inmediatamente a ése de modo mediato.

En segundo lugar, [dicen que] no sólo inclina la fe a los artículos, ni son los solos artículos el objeto de la fe. También lo son otras proposiciones de la Sagrada Escritura. Si él lo fuera inmediatamente de los artículos y no de aquella proposición, el resultado es que sería inmediatamente de todas las proposiciones de la Escritura por inclinar también la fe a ellas. Dices tú a esto que la fe no a todas las proposiciones, sino a las principales Son ellas las que obligan a los cristianos.

[6] No dice el texto sacra scriptura, sino que dice con todas las letras y claramente Spiritu sancto. De todas formas se piensa aquí, por el contexto, que debe ser una equivocación y que debería haberse escrito sacra scriptura.

[7] Ms. illum.

Contra. Supra diximus quod articuli creverunt explicite per temporum successionem. Dato essent tot, modo quaero an rusticus fidelis tunc inclinaretur per fidem ad hos articulos, vel an fides modo inclinet ad articulos novos, quia si primo non inclinabat, non videtur quomodo inclinet. 3.º. Licet fides sit a solo Deo precata, sed est agens naturale. Quomodo ergo postquam factum est articulus de novo inclinat, quia etiam inclinaret in Adam si est agens naturale, tenendo quod ex natura sua habet actum. Si ergo nunc inclinat. Ergo prius inclinabat.

En contra de esto está que dijimos nosotros arriba que crecieron explícitamente los artículos por el paso de los tiempo. Aunque ellos fueran tantos, pregunto ahora yo si el fiel campesino se inclinaría entonces por la fe a estos artículos o si inclina ahora la fe a los artículos nuevos porque, si ella no inclinaba primeramente, no aparece el modo como incline. En tercer lugar, [dicen que] aunque sea la fe menos rezada a Dios solo, es con todo un hecho natural. Por tanto, ¿cómo inclina ella después que se ha convertido otra vez en artículo debido a que también inclinaría hasta Adán si es un hecho natural al tener el acto desde su naturaleza? Por tanto, si inclina ahora, ha de deducirse que inclinaba ella por tanto antes.

Propter haec argumenta dicunt aliqui quod fides solum inclinat ad illam propositionem communem et non ad primum credibile. Nec obstat dicere quod esset unus habitus principiorum et conclusionum, quia fides inclinat ad primum principium. Ergo ponendus est alius habitus qui inclinet ad conclusiones, sicut in disciplinis humanis. Posset respondere qui vellet fugere istam opinionem negando consequentiam. Nam non est inconveneins quod habitus infussus sit perfectior acquisito.

Et sic non inconvenit quod eminenter unus infussus contineat in se plures acquisitos. Ut prudentia infussa continet plures acquisitos, sic in proposito, quod sit una fides est de illo principio commune et etiam

Dicen por estos argumentos algunos que sólo inclina la fe a aquella proposición común y no a lo primero que hay obligación de creer. Y no obsta decir que habría un hábito solo de los principios y de las conclusiones, por inclinar la fe al primer principio. Por tanto, ha de ser, como en las disciplinas humanas, puesto otro hábito inclinando a las conclusiones. Podría quien quisieran huir de esta opinión responde con la negación de la consecuencia. No hay de hecho inconveniente en que el hábito infuso sea más perfecto que el adquirido; no hay así inconveniente en que contenga por eminencia un [hábito] infuso en sí muchos adquiridos. Contiene así la prudencia infusa muchos adquiridos. Esto ocurre en lo

extenditur ad alios articulos. Haec opinio est Almain in moralibus in tractatu de fide. Sed ego dico quod opposita opinio est probabilior.

Ideo respondeo ad hoc quod fides immediate inclinat ad primum principium et ad articulos omnes, sicut naturalis [8] habitus ad bonas conclusiones. Haec est Occam quodlib. 3. q. 7., et Almain in 3. distinctione 33. dicit hanc sententiam esse probabiliorem.

Probatur quia alias articuli fidei non essent obiectum fidei, quod est falsum quia, ut dixit, in ordine ad nos sunt obiectum fidei. Sequella patet, quia habitus conclusionis non inclinat immediate ad conclusionem, sed ad principia quia mediante principiorum habitu inclinamur ad habitum conclusionum. Ergo ita in proposito dicendum.

2.º sequeretur quod simplices et rustici non crederent articulos fidei ex fide infussa, quod est falsum. Probo, quia illi nihil sciunt an omne contentum in sacra scriptura sit a Deo revelatum. Et sciunt articulos optime. Ergo non assentiuntur ex fide infussa.

propuesto. El que haya una sola fe es algo de aquel principio común. Y se extiende también a los otros artículos. Tiene esta opinión Almain en las *Morales*, en el tratado *Sobre la fe*. Con todo, digo yo que la opinión opuesta es más probable.

Por eso respondo yo a esto que la fe inclina inmediatamente al primer principio y a los artículos todos, como inclina el hábito natural a las conclusiones buenas. Ésta la tiene Occam en el *Quodlibeto* 3, cuestión 7. Y Almain dice *Sobre el III*, en la distinción 33, que esta sentencia es más probable.

Se prueba ello debido a que no serían de otra forma los artículos de fe objeto de la fe. esto es una falsedad ya que, como dice él, son respecto a nosotros objeto de fe. Queda patente el seguimiento debido a que el hábito de la conclusión no inclina inmediatamente a la conclusión, sino a los principios. Ello se debe a que quedamos inclinados mediante el hábito de los principios al hábito de las conclusiones. Se ha de hablar entonces así en lo propuesto.

Resultaría en segundo lugar que no creerían los simples y campesinos los artículos de la fe desde la fe infusa. Esto es una falsedad que pruebo yo debido a que nada saben ellos de si todo lo contenido en la Sagrada Escritura fue revelado por Dios. Y saben algunos artículos muy bien. Por tanto, no sienten ellos desde la fe infusa.

[8] Ms. naturale.

3.º sequitur quod rustici non assentiunt articulos fidei, [fol. 20v] quia qui ignorat principium alicuius conclusionis ignorbit conclusionem. Sed iste ignorat principium. Ergo et conclusionem.Et sic non credet.

Resulta entonces en tercer lugar que los campesinos no asienten a los artículos de fe debido a que quien ignora el principio de una conclusión ignorará [también] la conclusión. Ahora bien, como ése ignora el principio resulta que ignora también la conclusión. Así las cosas, tampoco creería él.

4.º. Quia in ecclesia non est consuetudo docendi neophitos novos per illas consequentias, sed mediate per articulos fidei. Ergo fides immediate est de articulis.

En cuarto lugar [se prueba] debido a que no existe en la Iglesia la costumbre de enseñar a los neófitos por aquellas consecuencias, sino mediante los artículos de fe. Es por tanto la fe inmediatamente de los artículos.

5.º arguitur. Pro quo notandum est quod prima ratione diximus quod sint ponendae virtutes infussae, quia sunt actus necessarii ad salutem in quos non potest ex naturalibus suis ut aspirare se ad gratiam. Hoc tamen non reperitur in sacra scriptura. Sed ex effectu cognoscimus eas esse necessario ponendas, quia Deus quidquid agit cum causa 2.ª. Ideo, quia homo non potest conferi immediate auxilio Dei et Deus non se solo facit, ideo verisimile est quod det aliquam qualitatem per quam sufficienter conferamur aliam per quam sufficienter ad dilectionem Dei super omnia etc. Ita nos dicimus de fide quod non possumus credere sufficienter. Ideo opus est ut sit fides infussa.

Se arguye en quinto lugar que ha de señalarse a favor de esto el haber dicho nosotros junto a la razón primera que han de ser puestas allí las virtudes infusas por ser actos necesarios para la salvación hacia los cuales no puede uno marchar por sus [fuerzas] naturales, como es que uno aspire a la gracia. Pero no se encuentra esto en la Sagrada Escritura. Al contrario, conocemos por el efecto nosotros que han de ser puestas ellas por necesidad, porque todo cuanto Dios hace lo realiza con una causa segunda. Debido por eso a que el hombre es incapaz de confiarse inmediatamente al auxilio de Dios y no actúa Dios consigo solo, es verosímil en consecuencia que otorgue alguna calidad por la que se nos confiera suficientemente otra por la que [seamos dirigidos] a amar a Dios sobre todas las cosas, etc. Y hablamos nosotros así sobre la fe, que no podemos creer con suficiencia. Por tanto, es una necesidad que la fe sea la infusa.

Modo veniamus, an auxilium speciale sit ad illud primum principium, non ad articulos. Dico quod non, sed immediate ad articulos fidei. Probat. Et immediate ad illud primum principium. Ergo sic missus est ad articulos, etsi deserit ad illos.

Ad primum in oppositum, quare scilicet dicatur illud primum principium in quod alia resolvuntur, respondetur quod non dicitur primum principium quia immediate inclinat ad illud, sed quia non potest probari per aliquod principium. Alii autem omnes articuli et propositiones per hoc principium aut aliis mediis. Sic sententia est de omnibus conclusionibus.

Ad 2.um dico simul cum 3.º argumento quod primo fides datur ad salutem, et sic non dicitur nisi necessaria, et non de posibilibus, ita quod dato adhaeret alios articulos ecclesiae[9]. Non erit fides nova ad illos. Unde fides non inclinat actu nisi ad necessarios articulos. Itaque fides nostra solum inclinat ad quatuordecim articulos et non ad aliud, et ad illos quos de facto novit inclinat. Similiter nec in viro docto inclinat ad propositionem quam ipse non legit.

2.º dico quod credit fides infussa. Et sic inclinat ad illos. Ergo de novo

[9] Ms. ecclesia.

Vengamos ahora a si hay un auxilio especial para aquel primer principio, no para los artículos. Yo digo que no; pero que lo hay inmediatamente respecto a los artículos de fe. Lo prueba. Y también, inmediatamente a aquel primer principio. Por tanto, es enviado así a los artículos, aunque falte respecto a ellos.

A lo primero que se ha establecido en contra; a saber, por qué se dice primero aquel principio en el que se resuelven todas las otras cosas, se responde que no es llamado principio primero por inclinar inmediatamente a él, sino por no poder probarse por otro principio. De todas formas, todos los otros artículos y proposiciones [se prueban] por este principio o por otros medios. Así es la sentencia sobre todas las conclusiones.

A lo segundo digo al mismo tiempo con el tercer argumento que se da la fe en primer lugar para la salvación. Y no se dice así más que aquello que es necesario, de tal forma que, una vez producido el don, uno se adhiere a los otros artículos de la Iglesia. No habrá una fe nueva respecto a ellos. De ahí que la fe no inclina de hecho más que a los catorce artículos y no a otro, así como inclina a aquéllos que conoció de hecho. De manera semejante, tampoco inclina en el varón docto a la proposición que él no leyó.

Digo yo en segundo lugar que creció la fe infusa e inclina así a ellos. Por tanto, son hechos de nuevo. Así

fiunt. Sic crescit habitus scientificus. Crescit (inquam) non extensive, sed meritorie. Unde si aliqui solum docerentur 10. articuli, post docerentur alii, fides illius augeretur quando doceretur ad alios articulos.

Arguitur contra hoc. Quia dicimus quod solum fides inclinat ad propositiones quas scit explicite. Si autem non sciret, non inclinaretur. Contra. Pueris datur fides in baptismo. Illa ad quas se extendit. Quia ipse nulla scit. Dices ad nullam. Contra ille habitus ex natura sua inclinat. Ergo.

Respondetur quod inclinat ad illos articulos qui sunt necessarii. Sed ille pro obiecto habet quatuordecim articulos fidei. Et sic ad illos se extendit, et Deus illi iuvat pro tempore quo oportet illos credere mediante illa fide in bpatismo data licet per hoc sit impeditus, quia non est capax rationis, nec audivit illos, sed solum habet fidem habitualem de illis.

In fine huius articuli dicit s. Thomas quare dicatur, Credo, in prima et in completorio, et quare cantetur in missa, ut alia multo digna scitu. Vide literam. […]

[fol. 41v] Art. 3.us.[10] An haereticus qui discredit uni articulo fidei habeat fidem informem de aliis.

crece el hábito científico. Crece (lo digo yo) no extensiva, sino meritoriamente. De ahí que si unos recibieron sólo la enseñanza de diez artículos y se le enseñaran luego otros, se aumentaría la fe suya cuando se le enseñara sobre los otros artículos.

Se arguye en contra de esto, debido a que decimos nosotros que inclina solamente la fe a las proposiciones que sabe él explícitamente. Ahora bien, si no las supiera, no se inclinaría. A la inversa, se les da a los niños la fe en el bautismo. Ella, ¿a cuáles se extiende? Porque aquél no sabe nada? Dirás tú que a ninguna. Pero está en contra de esto que por su naturaleza inclina el hábito. Por tanto.

Se responde que no inclina a aquellos artículos que son necesarios. Ahora bien, tiene aquél por objeto catorce artículos de fe. Y se extiende así a ellos. Y Dios le ayuda durante el tiempo en que es preciso creerlos mediante aquella fe dada en el bautismo, aunque quede impedido por esto, por no ser capaz de la razón, ni haberlos oído, sino que tiene sólo fe habitual de ellos.

Dice al final de este artículo Santo Tomás por qué se dice: Creo, en *Prima* y en *Completas*, y por qué se canta en la misa, así como otras cosas dignas de ser sabidas. Ve tú la letra.

Artículo 3.º. Si el hereje que deja de creer un artículo solo de fe mantiene de los demás la fe informe.

[10] Por supuesto, se trata del artículo 3: In II-II, q. 5.

Respondet s. Thomas quod non potest manere habitus. Et supposita ratione formali illius sic dicit Aristo., Haereticus ille perdit meritum et rationem formalem habitus fidei. Ergo. Vide literam.

Durandus 3. dist. 23. q. 9. negat totum quod dicit s. Thomas. Et probat esse frivolum. Nam si quis [fol. 42r] habeat 10. habitus 10. conclusionum et obliviscatur medium ultimae conclusionis non perdit habitum catholicarum conclusionum. Ergo ita erit de fide, quod poterit aliquis tenere quod non sit verus habitus circa unum articulum fidei, sed quilibet articulus habet suum proprium habitum, ut dicunt moderni de fide acquisita. Ergo si ita est in fide infussa, quare perdito uno habito non remanebunt alii.

Respondetur quod ratio est in hoc, quod ratio omium conclusionum credibilium tantum est unum medium quo omnibus asserimus, puta divina revelatio ecclesiae facta. Et esto perdito perduntur omnes habitus. Et ad Durandum quod actus contrarius stat cum habitu contrario, ut error unius conclusionis dialectiae stat cum habitu dialectico, et e converso. Ergo patet iam quid dicendum. Nam s. Thomas non contulit ad hareticos fidem, quia discedunt alicui articulo fidei, sed quia discedunt medio et principio et fundamento fidei; scilicet,

Responde Santo Tomás que no puede permanecer el hábito y, una vez supuesta la razón formal de ello, dice que, como dice Aristóteles, aquel hereje pierde el mérito y la razón formal del hábito de la fe. Por tanto. Ve tú [ahora] la letra.

Niega Durando, *Sobre el III*, cuestión 9, todo lo que dice Santo Tomás. Y él prueba que ello es una frivolidad. Es que, si uno tiene diez hábitos, los de las diez conclusiones, y olvida el medio de la ultima conclusión, no pierde el hábito de las conclusiones católicas. Por tanto, así ocurrirá en la fe. Habría podido tener uno entonces que no hay verdadero hábito de la fe alrededor de un solo artículo de fe. Ahora bien, cualquier artículo de la fe tiene su propio hábito. Así es como lo dicen los modernos de la fe adquirida. Por tanto, si es así en la fe infusa, ¿por qué, si se ha perdido un hábito, no permanecen también los otros?

Se responde a esto que la razón está en esto, en que la razón de todas las conclusiones creíbles es el que es uno solo el medio por el que asentimos nosotros a todas; es ella por ejemplo la divina revelación hecha a la Iglesia. Y si se pierde eso, se pierden todos los hábitos. Y [se dice aquí] respecto a Durando que está en pie el acto contrario con el hábito contrario, como el error de una conclusión dialéctica está en pie con el hábito dialéctico y a la inversa. Por tanto, queda patente ya qué se ha de decir [Ahora]. Santo Tomás no confiere a los herejes la fe por apartarse

quia deviant a prima veritate prout est revelatio ecclesiae.

Dico ergo quod non est idem medium in habitibus acquisitis ratione contrariorum, sicut in fide. Et sic non erit simile, et quia in uno corrumpitur demeritorie, in alio naturaliter.

2.º arguit Durandus. Haereticus ita firmiter assentit articulis fidei quibus credit sicut ante haeresim. Sed hoc non esset possibile si perderet fidem infussam. Ergo adhuc manet vera sententia Durandi.

In oppositum tenent omnes cum s. Thoma; scilicet, quod perdit fidem infussam. Et probatur, quia antequam iste haereticus romperet fidem, si nollet credere 14. articulos fidei, sed solum 13., non daretur ei fides infussa, et non ob aliud nisi quia non credit illum articulum. Nec hoc negavit Durandus. Ergo non conservatur in eo fides infussa quando disentit uni articulo, quia tantum beneficium est conservare sicut infundere, et pro tunc non daretur fides. Patet. Quia alias Deus daret fidem omnibus credentibus aliquos articulos. Imo nescientibus unum tantum, quia non videtur potior ratio.

ellos de un solo artículo de fe, sino por apartarse del medio, principio y fundamento de la fe; a saber, por desviarse de la verdad primera en cuanto es algo revelado a la Iglesia.

Digo yo por tanto que no es como en la fe el mismo el medio en los hábitos adquiridos por razón de las cosas contrarias. Y ello no será así algo semejante. Y [ello es] por corromperse en el uno demeritoria y, en el otro, naturalmente.

Y arguye Durando en segundo lugar que el hereje asiente tan firmemente a los artículos de fe a los que él cree como antes de la herejía. Ahora bien, [resulta que según él] no sería esto posible si uno perdiera la fe infusa. Por tanto, permanece aún verdadera la sentencia de Durando.

En contra de esto tienen todos juntamente con Santo Tomás; a saber, que él pierde la fe infusa. Y se prueba ello debido a que, antes de que rompiera ese hereje la fe, no se le daría la fe infusa a él si no quisiera creer catorce artículos de fe, sino sólo trece. Y ello [sería así] no por otra cosa, sino por no creer sólo aquel artículo. Y esto no lo negó Durando. Por tanto, no queda conservada en él la fe infusa cuando disiente de un artículo, por ser un tan gran beneficio conservarla como infundirla. Y por esto no se daría entonces la fe. Queda patente ello debido a que Dios no daría en otro caso la fe a todos los que creen algunos artículos. Incluso, a los que desconocieran uno solo debido a que no aparece aquí una razón preferible.

Item sequitur quod esset impossibile quod quis perderet fidem. Patet. Quia secundum Durandum ad conservationem fidei sufficit quod quis credat aliquos articulos fidei. Sed nullus est tam haereticus quod non credat aliquos articulos fidei. Ergo. Denique posito fundamento est impossibile moraliter.

Ad 1.um Durandi dico. Quidquid sit de veritate antecedentis, sed ex alto no sequitur quod habeat fidem infussam, quia non assentit per idem medium. 2.º negatur antecedens. Sed movetur propter illos articulos quos credit. Ergo in dubio ad rem. Si adhuc non ita firmiter credit, quia ille haereticus ante haeresim quia aeque firmiter credebat 14. articulos propter multa motiva, quorum unum praecipuum erat; scilicet, ecclesia dicebat Quod principum causabat firmitatem. Cum igitur incurrit haeresim, recedit ab hoc motivo. Ideo non habet ita firmiter asensum sicut antea .

Quoniam commissio specialis Dei, quando convenit cum infideli ad asentiendum quae sunt fidei, aliquam addit firmitatem dato non capiamus hoc sensibiliter. Sed haereticus caret illo auxilio speciali. Ergo non habet ita firmum assensum, sed adhaeret credibilibus proprio iudicio, et quia meminit se de illis habuisse fidem.

Resulta asimismo que sería imposible el que uno perdiera la fe. Queda patente. Porque según Durando basta para la conservación de la fe que crea uno algunos artículos de fe. Ahora bien, nadie es tan hereje que no crea algunos artículos de fe. Por tanto. Finalmente, puesto el fundamento, es moralmente imposible.

Respecto a lo primero de Durando digo yo que, sea lo que sea de la verdad de lo que antecede, no resulta sin embargo de lo alto que tenga la fe infusa, por no asentir por el mismo medio. Se niega en segundo lugar lo que antecede. Ahora bien, se mueve por aquellos artículos que cree.

Por tanto, en la duda se va ya al asunto. Si no cree todavía él así, es ello debido a que aquel hereje creía antes de la herejía igual de firmemente los catorce artículos por muchos motivos. De ellos era el principal efectivamente debido a que lo decía la Iglesia. Éste principio era el que causaba la firmeza. Cuando uno incurre efectivamente en la herejía, se aparta de este motivo y, por eso, no tiene con una firmeza tan grande el asentimiento como antes.

Asimismo, no hay duda de ello debido a que la entrega especial de Dios conviene juntamente con el infiel a asentir a las cosas que son de fe, añade ello alguna firmeza, aunque no captemos nosotros esto sensiblemente. Pero como el hereje carece de aquel auxilio especial, no mantiene por tanto él tan firme el asentimiento. Por el contrario, se adhiere él a lo que ha de creerse por el juicio propio y por recordar que tuvo fe de aquellas cosas.

CONTEXTO

"*Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo*" (Heb 11,1). De veras, la revelación última de Dios acaeció en el tiempo de Cristo. ¿Cuál fe la primera revelación hecha por Dios a los hombres? ¿Cuándo aconteció? Por sí misma creación ya la creación ya revelación de Dios. Al conocer a ella se acerca automáticamente el hombre al conocimiento de Dios. Se le revela algo de lo que está oculto; es decir, parte del misterio de Dios. De todas formas, se acostumbra a distinguir con toda razón entre la revelación natural y la sobrenatural. Dios no se contentó con que el hombre admirara la creación y dedujera desde su razonar que, efectivamente, existía Dios y que él actuaba en el mundo constantemente. Fue Dios mismo quien dio inicio a un diálogo extraordinario, sobrenatural, gratuito, con los hombres. Les habló a ellos con palabras y, ante ellos, realizó prodigios más allá de la naturaleza para instruirlos. De veras, todo comenzó en la creación; pero, ¿cuándo comenzó este diálogo personal y sobrenatural de Dios con los hombres? En el principio de la Sagrada Escritura ya aparece Dios en diálogo con los primeros hombres. Adán y Eva. A éstos, y en ellos, ¿qué les reveló personalmente en primer lugar? Sin miedo alguno ante el error puede decirse aquí que les reveló dos verdades concretas: "*Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que lo buscan*" (Heb 11,6).

1. Los artículos de fe

A lo largo del paso de los años y de los siglos estuvo dialogando Dios gracias a la acción de nuestros padres y al ministerio de los profetas. ¿Qué se obtuvo con dicho diálogo? Resultó un mayor conocimiento. Cada día que pasaba conocía el hombre más y mejor a Dios. Aunque será siempre Dios todo un misterio para el hombre, se debe reconocer que, gracias al diálogo queda Dios más al descubierto de los hombres; es decir, se revela o desvela más cada día. Así las cosas, llegó el momento en el que, cuando vino el Hijo a la tierra y hubo concluido su predicación a los hombres mediante hechos y dichos, resultó que disponían todo lo que Dios quiso que conocieran todos, poniéndose fin a la revelación de Dios. ¿Qué fue lo que reveló Dios en concreto en este largo tiempo transcurrido desde Adán hasta Cristo? Ello fue mucho y fue además variado. En cuando a la fe, a lo que es preciso creer universalmente desde la fe sobrenatural e infusa

para obtener la salvación, lo reveló Cristo todo. De veras, la parte de la revelación que es la fe progresó, se desarrolló, creció y aumento cada día más por el tiempo hasta el punto de que quienes, antes de Cristo, vivieron más tarde conocieron más.

Así las cosas se presenta una primera pregunta, la de si era la misma la fe de Adán, el cual dialogó con Dios en el Paraíso, que la que escucharon los Apóstoles directa y plenamente desde Cristo. A este respecto dirá Santo Tomás de Aquino que, por una parte, nunca hubo aumento sustancial en la fe con el paso de los años debido ya que todo lo que creyeron los posteriores se encontraba al menos contenido implícitamente la fe de los padres que los precedieron; pero que, por otra parte, debe decirse sin más que, efectivamente, creció el número de los artículos en cuanto a la explicación ya que conocieron los posteriores las más cosas que los anteriores más explícitamente[15]. Y desde esta distinción resulta posible preguntar en concreto y de modo directo qué es un artículo de fe. Y desde lo ya expuesto aquí puede contestarse a la pregunta diciendo que el artículo es una parte de la fe expresa; es decir, de ésa que, última y definitivamente, quiso Cristo que conociera el mundo entero (cf. Mt 28,19-20; Mc 16,15-16).

Cristo partió en dos la historia de los hombres. Entre él se da un antes y un después. Por supuesto, en todo tiempo ha de creerse la misma sustancia de fe. ¿Cuál es ella? Ello se encierra en estas dos verdades, Dios existe y que es remunerador de los que lo buscan (cf. Heb 11,6). Gracias a la posesión de esa fe sustancial agradaron a Dios los hombres todos que vivieron antes de Cristo. Cuando alcanzó la revelación de la fe su plenitud; es decir, cuanto llegó al pleno conocimiento de los hombres la plenitud de la fe realizada por Cristo, resulta que los hombres todos saben más y, además, quedan obligados a creer más, de modo expreso por supuesto. ¿Qué es eso que es ese más de fe que hoy han de saber y creer explícitamente todos? Hoy se ha de creer toda la fe, todo lo revelado de fe por Cristo; es decir, no sólo es preciso creer la entera sustancia de la fe, sino que han de creerla esa misma fe además expresamente. Con toda razón puede decirse entonces que se cree siempre la misma fe sustancial; pero no se cree siempre la misma fe en cuanto a la explicación. Por supuesto, nunca hay variación o cambio alguno debido al progreso del tiempo. De todas formas, lo hay en cuanto a la explicación. Tras la predicación de Cristo y de los Apóstoles les es preciso a todos creer expresamente. Tal es la fe cristiana o enseñada por Cristo.

[15] "Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite". II-II, q. 1, a. 7c.

Pero, ¿no constituye todo un atropello eso de que todos sin distinción alguna deban conocer expresamente la fe toda de Cristo? Y si se habla aquí de atropello, ello es debido a que exigir tanto de todos parece equivaler a pedir en realidad lo imposible. Es que, con toda seguridad, ni siquiera a los más sabios de la tierra les alcanzarían las propias fuerzas para conocer, o mejor todavía saber, la fe toda. Y es precisamente aquí donde entra en juego ya la figura teológica de los artículos de fe. Afirmar que todos han de creerlo todo con fe expresa no quiere decir, en contra de lo que uno se imagina sin más, que tengan todos que saberlas todas así como cada una de ellas. Existe la posibilidad de creerlas todas así si se creen unas pocas, cuales son los artículos de fe; es decir, las que son más oscuras o más difíciles: los artículos de fe.

Es oscuro todo lo relativo a la fe revelado última y definitivamente por Cristo de modo expreso en la plenitud de los tiempos en orden a que, desde la fe, los hombres agraden a Dios (pudiendo alcanzar en consecuencia así desde la gracia y la misericordia divina la justificación y la salvación). Con esta forma de hablar se quiere señalar que ello es algo que no está al alcance del entendimiento del hombre. Por supuesto, existen verdades reveladas que están al alcance del entendimiento del hombre y, por ello, hay que decir que, si ellas oscuras, no lo son del todo. Aquí se suele aducir como ejemplo de las tales la de la verdad de la existencia de Dios. A tal existencia tiene acceso la sola razón humana dejada a sus fuerzas naturales. Dicho esto, se añade aquí que, cuando se dice que la verdad básica de que *existe Dios* es verdad que todos han de saber en todos los tiempos, antes y después de Cristo, no se habla ya de ella en cuanto la misma es alcanzada por las solas fuerzas naturales, sino en cuanto ella va más allá de las mismas, las sobrepasa, y ha sido la misma fruto de la revelación sobrenatural y gratuita de Dios. Para acoger entonces como se debe esta verdad, se precisa de una fuerza superior a la de la naturaleza. Y aquello que era claro en sí, se vuelve ahora más oscuro necesitando el ser aceptada gracias a la fe sobrenatural e infusa.

Hay entre las verdades reveladas por Dios, oscuras todas ellas por supuesto, las que, además, lo son más que otras. Es que las más oscuras son en sí principios. Las que son menos oscuras reciben el nombre de conclusiones. Por supuesto, la fe cristiana entera consta de unas verdaderas que son más oscuras o difíciles de ver: los principios, y de otras que son menos oscuras o difíciles, a las cuales se les llama conclusiones. ¿A qué se ha debido el utilizar aquí estas palabras de principios y de conclusiones? El nombre de principios se otorga a esas verdades reveladas expresamente por Dios que, por mucho que se esforzara el hombre, jamás las habría conocido por sí solo al ser extremo el grado de la oscuridad de las mismas. A las que no presentan

esta dificultad se les denomina conclusiones, debido a que podrían haber sido conocidas por el hombre desde sus solas fuerzas de la naturaleza en el supuesto de haber conocido previamente el mismo las verdades llamadas principios o artículos de fe. Si se les llama a éstas conclusiones, es por hallarse encerradas o incluidas dentro de los principios o artículos.

Así las cosas, se obtiene ya eso de que no es preciso que todos conozcan todas las verdades expresamente reveladas: principios (artículos) y conclusiones, para poder aceptar o acoger expresamente la revelación cristiana toda. Bastaría con aceptar todos y cada uno de los principios o artículos. Nada pasaría si se desconocieran las conclusiones. Efectivamente, para cumplir con la obligación de creer la fe toda cristiana de modo expreso es suficiente saber los artículos de la fe; es más, quien predica la fe ha de procurar, ante todo y sobre todo que los fieles queden informados muy bien de los principios o artículos de fe ya que, gracias a su conocimiento expreso, estarán en condiciones de alcanzar la felicidad del cielo. ¿A quién obliga este conocimiento? Y a esto se responde que la obligación corresponde a los llegados a la edad de la discreción; es decir, que se halla uno por lo general en tal situación cuando uno posee catorce años. Quedan obligados a saber los principios o artículos de la fe todos los que han alcanzado dicha edad de la discreción. Ellos han de obrar desde su propia fe, su propio creer, la salvación.

Francisco de Vitoria comenzó la exposición que aquí se ha ofrecido señalando la etimología de artículo. Él concluye que las partes de la fe se hallan dispuestas de tal manera que se encuentran conjuntadas entre sí; es decir, observando una conexión real las unas con las otras. ¿A qué se está refiriendo aquí el profesor de Prima? Simplemente a que cada principio o artículo de fe es tal que del mismo quedan dependientes todas las conclusiones en él integradas. Cada artículo es por eso la base o el fundamento de un número considerable de conclusiones o verdades reveladas por Dios. Y la razón de ser artículo una determinada verdad es su especial dificultad y oscuridad. Siendo oscuras todas las verdades reveladas, lo es todavía mucho más el principio o artículo de fe. Y se puede colocar a continuación el siguiente ejemplo a modo de iluminación de lo expuesto. Hay tres afirmaciones al decirse que Cristo padeció, murió y fue sepultado. Se están ante tres verdades: pasión, muerte y sepultura de quien es Dios. ¿Cuál de las tres es entonces el artículo de fe?

Las tres son en verdad difíciles de aceptar. Dios está de suyo más allá del dolor. Por eso, constituiría todo un disparate para la sola razón afirmar el sufrimiento en Dios. Y si esto cuesta mucho aceptarlo, mucho más cuesta que es capaz de morir. Y hay que reconocer que es algo inimaginable que Dios pueda ser sepultado al no poder morir. Ahora bien, de estas dificultades,

¿en qué verdad de las tres hay una dificultad mayor? Sin duda alguna se dirá que ella está en la verdad de la muerte. ¿Por qué? Si se acepta que Dios murió, disminuye mucho la dificultad para aceptar que hubiera sufrido. A la muerte se llega normalmente por el sufrimiento. Asimismo, disminuye mucho la dificultad a la hora de aceptar la sepultura. De hecho se entierra a los muertos. El resultado es entonces que, una vez aceptado que Dios murió, hay una dificultad menor para acoger que se procedió después a la sepultura. El hecho es que Cristo, Dios y hombre verdadero, padeció, murió y fue sepultado. Y sucedió esto a pesar de que él era Dios. De las tres cosas que le sucedieron: pasión, muerte y resurrección, fue la más difícil de aceptar la muerte. Es que, si se acepta esta verdad, cae de su peso de las otras dos; es decir, que padeció y que fue sepultado. Una vez sabido y aceptado el artículo de que Cristo (Dios) murió, puede ya el hombre dejado a sus solas fuerzas naturales deducir por sí sólo los hechos de la pasión y de la sepultura. No hay entonces una necesidad absoluta de saber estas dos verdades para poder creerlas. Las mismas están ya implícitamente creídas al aceptarse el principio o el artículo: la muerte.

¿Sería posible que uno creyera toda la fe implícitamente, sin tener conocimiento alguno expreso? Es esto por supuesto una total imposibilidad. Sólo puede haber tener fe implícita si existe previamente a ella algo de fe expresa. En todos los tiempos, antes y después de Cristo, hubo por eso necesidad de saber para creer. Se creyó de veras antes de la plenitud de los tiempos, desde Adán hasta Cristo, y ello se debió a que ya se sabía entonces dos cosas concretas, que existía Dios y que era remunerador de los que lo buscaban (cf. Heb 11,6). Y es preciso decir claramente aquí que estas dos verdades necesarias desde el principio no eran las naturales, sino las sobrenaturales. Aquello era ni más ni menos que fe infusa. Era la sustancia misma de la fe de los tiempos todos. En estas dos verdades estuvieron contenidos en todo momento los artículos de fe, a modo de conclusiones. De esta forma implícita conocieron los fieles antes de Cristo los artículos de fe. No tenían aquellos anteriores a Cristo obligación de saber más por no haber sido plenamente revelados todavía los artículos. Ahora bien, una vez anunciado plenamente el Evangelio de Cristo fue cuando apareció sobre la tierra la obligación universal de creer expresamente la fe revelada en plenitud por Cristo. Fue preciso que todos supieran esas verdades reveladas en el tiempo que eran especialmente difíciles u oscuras: los artículos de fe.

Toda la revelación divina llega hoy a todos gracias a dos conductos: la Sagrada Escritura y la Tradición Sagrada. A ella acceden los hombres en la actualidad desde lo escrito y lo no escrito. Es a este respecto una convicción mantenida por los salmantinos del siglo XVI, y también por Vitoria, que

quedó puesto por escrito gracias a Dios toda la revelación divina concerniente a la fe, deduciéndose entonces de ello que los artículos todos de fe están en la Sagrada Escritura. Cuestión diferente a esta, justo es señalarlo, es la de si, por estar los mismos en ella, tienen que encontrarse necesariamente de forma clara; es decir, expresamente. A este respecto decía ya Santo Tomás de Aquino: "*Está contenida en la Sagrada Escritura la verdad de fe difusamente y en modos variados, incluso en algunos oscuramente, de forma que, en orden a extraer una verdad de fe desde la Sagrada Escritura, se requiere larga dedicación. A esto no pueden llegar todos los que, ocupados en otros negocios al no poder descansar para dedicarse entonces al estudio*"[16].

De este párrafo del Aquinate se deducen de inmediato dos cosas. La primera de ellas es que, encontrándose de veras los artículos de la fe en la Sagrada Escritura; es decir, los que han de saberlos hoy todos, no resulta tarea tan fácil el decir qué verdades ellos son hasta el punto de poder conocerlos cualquiera desde el solo estudio propio de la Biblia. El artículo de fe es de veras proposición expresa en cuanto revelación. También es él proposición expresa si se entiende por tal que ha de ser creía expresamente; es decir, que ha de ser sabida en orden a poder ser creída de modo expreso. Ahora bien, no es el artículo de fe por necesidad proposición expresa de la Escritura Sagrada hasta el punto que pueda ser extraída de ella con sus mismas palabras textuales. La Sagrada Escritura no es sólo superficie o expresión. Es además profundidad. Resulta entonces la posibilidad de que quede el artículo en ella tapado por la superficie; es decir, hallarse en la profundidad de la Sagrada Escritura o de modo implícito.

A Francisco de Vitoria le gusta preguntarse en este contexto, sobre todo dado que todos los artículos de fe están incluidos en aquello de la existencia de Dios y de la remuneración de los que lo buscan (cf. Heb 11,6), si los artículos de fe estaban presentes ya en la Escritura Sagrada del Antiguo Testamento. Baste señalar aquí el que despierta siempre el interés lo que dice este gran profesor de Salamanca; pero no es preciso que uno se extienda demasiado. Al parecer es suficiente decir aquí que él es de la opinión de que, efectivamente, estaban ellos revelados allí. Otra cosa es, es preciso añadirlo con todo, que por el hecho de estarlo hubieran podido ser entendidos hasta el punto incluso de que pudieran ser sabidos todos al menos por los que los dijeron: patriarcas y profetas. Aquí puede decirse que, dentro del Antiguo Testamento, no discurrió todo de forma tan lineal que pudiera afirmarse

[16] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

sin más que conocieron más los que vivieron más tarde. Hubo de veras posteriores que conocieron menos que, por ejemplo, Abrahán, Moisés o David. Es que estos quedaron especialmente agraciados en su tiempo por Dios en cuanto al conocimiento progresivo de la fe, hasta el punto incluso de contar con un conocimiento superior al de los posteriores. De todas formas, ha de decirse que, pese a tener los tales ciertos barruntos desde lo escrito de aquello que iba a venir en la plenitud, ninguno de ellos llegó, mientras vivió, a tener conocimiento expreso de los artículos de fe.

¿Qué es en definitiva un artículo de fe? Lisa y llanamente es artículo una verdad revelada; pero, además de ser algo revelado, es algo concretamente de fe. A esto dicho se debe añadir ahora aquí además que ella es verdad que está en la Sagrada Escritura. Ahora bien, esto no quiere decir que se encuentra en ella tal verdad de modo expreso; es decir, en la superficie o inmediatamente a la vista. Ella puede hallarse también en el interior, implícitamente o en la profundidad. Finalmente, se trata el artículo de una proposición que tienen sólo todos los que han alcanzado la edad de la discreción tienen obligación de creerla, sino que también tienen de saberla; dicho esto de otra manera, que la han de creer todos expresamente. Y al hablar así se está poniendo el acento en que as algo que obliga a todos sin excepción. ¿Qué obtiene el hombre mediante la fe sobrenatural e infusa de los artículos de la fe? Lo obtenido es ni más ni menos que el agrado de Dios. El mismo le abre a uno las puertas del cielo. Es condición para entrar en la gloria Por eso, además de todo lo aquí dicho, es preciso decir que el artículo de fe es proposición necesaria para la consecución de la salvación.

2. El símbolo de los Apóstoles

¿A dónde se debe acudir para conocer y, en consecuencia, saber con total certidumbre todos y cada uno de los artículos de fe, verdades especialmente oscuras e necesarias para la salvación? Ya se ha dicho aquí que todos ellos son proposiciones reveladas de fe y se hallan en la Sagrada Escritura. Ahora bien, el solo hecho de que una proposición se halle de veras dentro de ella no lleva en pura lógica a tener que decir de inmediato que quien desee saber con absoluta certidumbre los artículos de la fe haya de acudir a la Biblia. Es un hecho que, si bien es cierto que los artículos de fe se extraen desde la Sagrada Escritura y ellos se pueden probar desde ella, no es éste el camino a seguir por quien quiere conocer los artículos de fe, llegar a saberlos con certidumbre y poder creerlos como Dios lo quiere; es decir, de forma expresa.

La Sagrada Escritura es inmensa. Muchas y diversas son en cuanto al número las proposiciones de fe. Por otra parte es cierto que ésta, la Sagrada

Escritura, consta de lo que aparece a la vista de todos por encontrarse en la superficie y de lo que se halla en su interior y profundidad como escondido e implícito. Mucho estudio y mucha destreza hace falta ciertamente para poder extraer desde la Sagrada Escritura con ayuda de la razón los artículos de fe. Difícilmente puede decir uno por su cuenta y con total certidumbre tras el estudio realizado que tal o tal es un artículo de fe.

Y debido a que las cosas son así, nunca se ha enseñado entre los cristianos que el medio inmediato y último a la hora de conocer con total certidumbre los artículos de la fe pase por tener que acudir hasta la Sagrada Escritura y que desde ella, gracias al estudio y al razonamiento, extraer un determinado artículo. Enseñó Cristo el Señor de palabra a todos los que le escuchaban, incluidos los Apóstoles, el Evangelio de la salvación. En esta expresión: Evangelio de la salvación, quedan incluidos ciertamente los artículos de fe. Hubo ciertamente ocasiones en las que Cristo decía que sus oyentes comprobaran la verdad y justeza de su enseñanza desde la Sagrada Escritura. Y de la misma manera que predicó Cristo durante si estancia en esta tierra; es decir, sólo de palabra y sin escritura alguna, empezaron a predicar también los Doce por el mundo entero en orden a cumplir lo mandado por Cristo (cf. Mt 28, 19; Mc 16,15).

¿Qué enseñaban desde el primer momento y sobre todo los Apóstoles? Por supuesto, ellos enseñaban el camino que conduce a la Salvación: "*Y les dijo* [Cristo]*: Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará*" (Mc 16,15-16). Como maestro no tenía Cristo igual. Así las cosas, a nadie le debe extrañar como consecuencia que no les enseñó Cristo a los Doce su Evangelio confusa y difusamente. Cae de su peso sin más que, al menos les enseñó siempre con claridad. Era vital enseñar ante todo clara y distintamente lo que todos debían saber en orden a alcanzar la salvación. Enseñarían entonces los Doce lo que era principal; es decir, los artículos de fe. Expondrían ellos ante todo lo principal, procediendo después a explicar lo menos principal. En este contexto quedan encuadradas muy bien estas palabras de Santo Tomás: "*Y fue por eso necesario que se reuniera sumariamente desde las sentencias de la Sagrada Escritura algo que fuera manifiesto y que se propusiera a todos en orden a creer. Esto no fue algo añadido a la Sagrada Escritura, sino más bien algo tomado desde la Sagrada Escritura*"[17].

Sería ciertamente un exceso decir ahora aquí que esta cita concreta de la *Suma Teológica* de Santo Tomás dice absolutamente que así procedieron

[17] "Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripurae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

los Doce una vez que Cristo ascendió a los cielos y todavía no se habían dispersado éstos por el mundo entero a predicar. Cierto es que el Angélico habla expresamente en este artículo noveno de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* tanto del símbolo de los Apóstoles como del de los Padres y del de Atanasio. Ahora bien, en lo que respecta al símbolo llamado de los Doce, cierto es que lo dicho por Santo Tomás no conduce necesariamente a afirmar que quiso decir que, efectivamente, lo hubieran hecho los Apóstoles ya que puede entenderse correctamente aquella su aseveración de que ese símbolo lo hubieran hecho éstos en realidad.

Francisco de Vitoria no ignoraba al realizar aquella su exposición la controversia que se había desatado entre los entendidos sobre este símbolo breve o el Apostólico entre el final del siglo XV y principios del siglo XVI. A un lado se situaban en ella los que negaban que lo hubieran hecho efectivamente los Doce y estaban al lado contrario los que defendían la confección apostólica con uñas y dientes. A Vitoria no le interesaba de suyo entrar en tal controversia. De todas formas le interesaba, y muy mucho, cosas que salieron a la luz pública en el desarrollo de la misma, sobre todo lo referente a la Sagrada Escritura. ¿No era acaso algo muy extraño que lo hubieran hecho los Doce y, pese a ello, nunca se considerara ese este símbolo o credo parte integrante de la Sagrada Escritura? ¿No es acaso Sagrada Escritura [Nuevo Testamento] automáticamente lo escrito por los Apóstoles? El catedrático salmantino de Prima se verá obligado así las cosas a sugerir de inmediato la distinción entre hacer y escribir. Estaría Vitoria dispuesto a aceptar ciertamente la objeción a favor de que no lo hicieran los Doce si escribir agotara el significado de hacer; es decir, si el hacer implicara en todos los casos el escribir. Pudieron hacerlo ciertamente los Apóstoles sin escribirlo. Aprovecha con todo él esta ocasión para mostrar algo más; es decir, la posibilidad de que lo que aquellos hicieron no lo realizaron con espíritu profético, quedando explicado entonces así el hecho de que no se pusiera tal símbolo como parte integrante de la Sagrada Escritura.

Y será desde esta afirmación precisamente cuando se entrará en una cuestión de mayor alcance y de mayor profundidad teológica. Por una parte, la distinción aquella de Vitoria entre hacer y escribir permitía defender que el símbolo breve fuera de veras apostólico; pero, al haber sido hecho el mismo así: sin espíritu profético, ¿no quedaba el mismo en una obra meramente humana? ¿No carecía de la autoridad propia de Dios? ¿Podía ser el mismo firme desde el principio hasta el fin? Y sin dar tiempo prácticamente a considerar el asunto era posible que se pasara a admitir el que pudieran existir fallos reales en texto del Apostólico con la consecuencia de que, y esto era de veras muy peligroso, hubiera que reconocer que se había por ejemplo

estado obligando a los cristianos a creer algo como de fe lo cual no era de fe. Y Vitoria no puede mencionar aquí a Desiderio Erasmo de Rotterdam (1469-1539). Este erudito humanista no defendía que el Apostólico fuera hecho por los Doce. Él se contentab con aceptar que se contiene en él perfectamente la fe toda que Cristo predicó y mandó predicar a los Doce.

¿Era esto verdad? Antes de afrontar esta pregunta, debe decirse aquí que el de Rotterdam sostiene que, tras la predicación de los Doce, empezó con el pasar del tiempo a corromperse o pervertirse la fe predicada como necesaria para todos por Cristo y por los Apóstoles. En concreto, sostiene que el símbolo conocido como el Apostólico dice lisa y llanamente que hay un solo Dios y que el mismo es el Padre debido a que únicamente a él se le llama Dios. ¿Cuándo se les lama entonces al Hijo y al Espíritu Santo Dios como al Padre? Según él, esto aparecería en el símbolo de los Padres o en el conocido como Nicenoconstantinopolitano; es decir, después de haber sido realizados los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381).

Como el error ha de ser corregido siempre tan pronto como aparece, se dirá aquí al respecto que no hay necesidad de que, por ejemplo, en los casos del Padre y del Hijo se dijera que el primero es Dios y que lo es también el segundo: el Hijo. Y es que no la hay por el hecho simple y llano de que cuanto se dice del Padre respecto a la divinidad se dice también del Hijo. A ello se añade, justo es señalarlo, el hecho de que el verbo latino *credo*: creo, va dirigido a la divinidad si la persona concreta a la que él se dirige en acusativo aparece precedida de la preposición *in*. Y así, tanto al Padre, como al Hijo y también al Espíritu Santo, se les dirige la fe como a Dios verdadero. De agradecer es por supuesto que Erasmo admitiera entonces que se halla en el Apostólico toda la predicación principal realizada por Cristo y los Apóstoles; pero su afirmación es correcta sólo cuando se afirma que los artículos todos se predicaron efectivamente como tales desde el principio, tanto por Cristo como por los Apóstoles. Los artículos que son principios de la fe no aumentan fuera del tiempo de Cristo (y de los Apóstoles). Nunca saben los cristianos un tal artículo de fe que lo desconocieran los Doce. Y es preciso decir que no sólo conocieron ellos todos los tales artículos expresamente, sino que, además, los expusieron expresamente a todos posibilitando así el que pudieran saberlos todos.

Una vez muertos los Apóstoles, ¿se mantiene entre los cristianos de hecho la misma fe con el paso del tiempo? ¿No se ha perdido durante el camino algún artículo de fe? Esta pregunta parece un tanto rebuscada; pero ella se origina desde lo expuesto por Santo Tomás. Habla éste en concreto de que la fe toda que han de creer obligatoriamente todos los bautizados para conseguir la vida eterna se halla en los símbolos mismos de la Iglesia.

Y se está él refiriendo entonces al de los Apóstoles, al de los Padres y el de San Atanasio. Éstas fueron las palabras del Aquinate: "*La misma verdad se enseña en todos los símbolos. Ahora bien, es preciso que el pueblo quede instruido diligentemente sobre la verdad de fe allí donde surgen errores en orden a que la fe de los simples no quede corrompida por los herejes. Y fue ésta la causa de por qué hubo necesidad de dar salida a más símbolos, los cuales no se diferencian en ninguna otra cosa más que en que se explican en uno más plenamente que las cosas que se contienen en otro implícitamente, en conformidad con lo que exigía la amenaza de los herejes*"[18].

¿Qué significa eso de que la misma de fe se enseña en todos los símbolos; es decir, en los tres aquí aludidos? Por supuesto, ello quiere decir sin más que, en ellos están los artículos todos. Ahora bien, ¿hasta qué punto lo están? A este respecto es de interés cuanto dice Vitoria a la pregunta de si se hallan rectamente enumerados los artículos? Y antes de dar él respuesta a lo preguntado viene bien inquirir previamente aquí y en el contexto actual si todos los artículos de fe se encuentran rectamente enumerados, entendiendo por enumeración el estar expresamente en el Apostólico; es decir, que allí estén todos y cada uno en la superficie misma del credo breve.

Y merece la pena detener el paso un momento ahora contemplando cómo ya en la misma Edad Media y antes del tiempo de Santo Tomás se mostraba en la teología que había más materia expresa en el símbolo llamado de los Padres o Nicenoconstantinopolitano que el Apostólico, hecho que es aceptado sin dificultad alguna debido a ser éste posterior y nacer el mismo con vistas a hacer más clara la fe mediante añadidos en orden a poder salir al paso eficazmente de las confusiones creadas por la actividad de los herejes. Uno esperaba ciertamente, y justo es decirlo, contemplar por ejemplo que, entre los dos símbolos señalados, no hubiera diferencia hasta el punto de que tanto un credo como el otro ofrecieran expresamente los artículos de fe si bien se diferenciaran ellos por el hecho de que uno y otro por aparecer en el segundo ciertos añadidos en orden a suministrar una información necesaria en un momento de discusión con los herejes. Pero las cosas no eran así, había un caso en el que el añadido estaba en el símbolo breve, el Apostólico, respecto al largo: el Nicenoconstantinopolitano.

Por todos era tenido que era verdadero artículo de fe la verdad del descenso de Cristo a los infiernos. Esta proposición aparecía expresamente por supuesto en el Apostólico; pero ella no estaba expresada en el

[18] "In omnibus simbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligenter instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum infamia". II-II q. 1, a. 9 ad. 2.um.

Nicenoconstantinopolitano. Y Vitoria ofrece explicaciones de cómo pudo darse esto que es en principio extraño. De ello pueden darse dos explicaciones. La primera pasa por suponer que hubo un tiempo en el que este descenso a los infiernos no estuvo en al Apostólico, precisamente en el momento en el que se redactó el Nicenoconstantinopolitano. Ahora bien, esta exposición pide explicar la razón por la que apareció después en el credo breve y no lo hizo en el largo? Y ello se explicaría por el hecho de que hubo necesidad un día de imponer esa verdad a la Iglesia toda por haber surgido una determinada herejía al respecto.

Y la exposición es muy poco satisfactoria ciertamente. ¿Cómo es posible que lo que es un artículo de fe no esté expreso en el Apostólico? Se admite de buena gana que esto se hiciera posteriormente en el credo largo, al fin y al cabo se supone que la extensiones sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo dieron lugar al Nicenoconstantinopolitano. No se quiso tocar pala nada el Apostólico .De veras, a Vitoria no le parece muy aceptable eso de que osara cristiano alguno añadir (o quitar) nada al Apostólico. Calla él con todo aquí respecto a si constituía de veras una necesidad que todos los artículos estuvieran expresamente en el Apostólico.

La otra respuesta sobre este punto pasa por decir que lo esencial y decisivo es siempre que los artículos de fe estén en los símbolos antes citados, sin constituir algo absolutamente necesario que lo estén expresamente en todos. Se ha de reconocer sin embargo que sería fuente de desasosiegos entre los teólogos aceptar la posibilidad de que no estuviera expresamente desde el principio el descenso de Cristo a lo infiernos en el símbolo breve. Ello podría dar ocasión a pensar espontáneamente este artículo del descenso es como los de los de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo; es decir, no un principio integrante de la totalidad de la fe, sino únicamente una verdad que fue revelada por Dios de modo directo.

Aquí hay que tener muy presente que los artículos de la fe en cuanto son de suyo principios de la fe y nunca conclusiones fueron enseñados por Cristo en orden a que los conocieran todos desde el inicio y los supieran, ya que era sólo de esta forma posible el creerlos expresamente. Suponer por otra parte que de este artículo del descenso a los infiernos no hubo necesidad de ponerlo expresamente en el Apostólico por ser el mismo conocido por todos precisa de prueba positiva al respecto; es decir, de una demostración que convenciera a todos del hecho concreto de que esa verdad podían saberla todos sin más Y llamaría entonces la atención que verdades como las de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, las cuales suenan más a los oídos de los que oyen cada día la predicación, quedaran expresadas en el símbolo breve. Uno piensa hoy que, si había un artículo que precisaba urgentemente el ser

puesto el símbolo para que todos lo conocieran, el señalado por todos sin duda alguna sería el del descenso a los infiernos.

Así las cosas, debe decirse rápidamente aquí que los artículos de la fe son las verdades expresadas en el Apostólico. Y se puede añadir además a esto que ello le corresponde a la proposición de que Cristo descendió a los infiernos. ¿En cuantas partes, sentencias o proposiciones puede dividirse este credo, el Apostólico? Desde muy antiguo corre la voz por todas partes de que consta el mismo de doce sentencias o artículos, hasta el punto de que cada apóstol llegó a realizar su propio artículo. Encantadora es de veras esta narración; pero, ¿tiene ella fundamento en la realidad? De veras, ¿sucedieron las cosas así? Cuenta Henri de Lubac que se atribuye falsamente a San Agustín en una homilía que el día mismo de Pentecostés y una vez que Cristo les hubiera enviado el Espíritu Santo prometido a los Apóstoles, "*llenos del conocimiento de todas las lenguas, compusieron el símbolo. Pedro dijo: Creo en Dios, el padre todopoderoso… Andrés dijo: Y en Jesucristo, su Hijo…. (etc.). Tadeo dijo: la resurrección de la carne… Matías dijo: la vida eterna… Acrisolados así, como el oro, por el fuego del Espíritu Santo, los apóstoles, que hasta entonces se habían considerado indignos, salieron audazmente a anunciar el Evangelio a toda criatura, como el Señor les había ordenado*"[19].

Cristo mandó a los Doce enseñar, por supuesto la fe. Ésta debe ser aprendida, sabida, en orden a ser creída expresamente. Impuso Cristo que todos supieran en adelante la fe toda; es decir, los artículos todos: pero no impuso a todos el que los supieran como están en el Apostólico. Por supuesto, con suma veneración ha de ser tomado este credo breve y es de veras conveniente que todo cristiano lo guarde en su corazón recitándolo incluso todos los día; pero es esto no pasa de ser algo piadoso merecedor de alabanza. No es necesario llegar hasta tanto para cumplir con la obligación de saber los artículos de la fe. Basta con que, a pesar de no saberlos de memoria, sea uno capaz de responder correctamente desde la fe si cree lo que se le propone como artículos de fe; es decir, sin equivocarse.

Los artículos de fe están en la Sagrada Escritura y están en el Apostólico. Se ha dicho en este apartado que, mientras los Apóstoles escribieron la Sagrada Escritura (Nuevo Testamento) con espíritu profético, no compusieron el símbolo con tal espíritu, circunstancia que lleva a tener que decir que, si es un imposible que haya error en la Sagrada Escritura, podría haberla en el símbolo. Así las cosas, ¿no es algo excesivo decir ahora que el conocimiento de qué es artículo de fe, cuáles son los mismos, asunto vital de verdad para los hombres de cuyo acierto depende la salvación, se deje en manos humanas, en personas que actuaron sin ser movidos de hecho por el espíritu profético?

[19] Cf. LUBAC, H. DE, *La fe cristiana*. (Madrid 1970) 37-38.

Y por lo demás, ¿no hay multitud de pistas desde donde parece deducirse que no es claro por ejemplo cuántos son los artículos de la fe? ¿Son ellos acaso doce o son catorce? Si es lo primero, sobran entonces dos cuando se dividen en catorce. Y si es lo segundo, faltan dos cuando se dividen en doce.

No está de acuerdo con esto Santo Tomás de Aquino. Puede darse por supuesto aquí que el Aquinate admite dos maneras de dividir los artículos de la fe presentes en el Apostólico. Una, por las cosas que se creen. Aparecen así siete artículos sobre la divinidad y siete sobre la humanidad. Se obtiene de esta forma la suma de catorce. La otra, por los que se supone que lo compusieron: los Doce. ¿Cuáles son esos dos artículos de más que aparecen en la enumeración de catorce? Ésta es la exposición del Angélico: "*Hay de todas formas los que distinguen doce artículos de fe seis pertenecientes a la divinidad y seis pertenecientes a la humanidad. Es que ellos comprenden en uno solo los tres artículos de las tres personas debido a que es el mismo el conocimiento de las tres personas. Con todo, distinguen ellos el artículo de la obra de la glorificación en dos; a saber, la resurrección de la carne y la gloria del alma. Unen ellos en uno solo de manera semejante el artículo de la concepción y del nacimiento*"[20].

3. La Iglesia

Uno se resiste a admitir sin más ciertamente que, siendo los artículos principios propios de la fe (cf. II-II, q. 1. a. 10), puedan darse más o menos artículos: doce o catorce. ¿Por qué nadie discute lo que, en cualquier otro caso uno discutiría? ¿Cómo es que pueden contarse doce o catorce artículos en la realidad sin incurrirse automáticamente en contradicción? ¿A qué se debe que una persona tan sabia como el Aquinate está seguro de que vale esta solución? Lo expresa este autor breve y claramente al decir que ello se debe a "*la autoridad de la Iglesia que así los enumera*"[21]. Ciertamente, en asuntos de fe se impone sobre lo que parece que dice el sentido y la razón la autoridad de la Iglesia. El hecho de que la Iglesia admita con su autoridad constantemente que la fe pueda partirse en doce o en catorce artículos lleva a todos los bautizados a aceptar el hecho de que, efectivamente, uno cree de una u otra forma toda la fe: todos los artículos. Los cree tanto por la división que da doce como por la división que da catorce. La Iglesia no puede errar

[20] "Quidam tamen distinguunt duocecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad Humanitatem; tres enim articulos trium personarum conprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium personarum. Articulus vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum". II-II, q. 1, a. 7c.

[21] "Auctoritas Ecclesiae sic enumerantis". II-II, q. 1, a. 8 s. c.

en la fe ni en las costumbres. Ella ha de permanecer siempre en la verdad. Toda ella no puede equivocarse al mismo tiempo. Así se dice en el primer evangelio: "*Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt 16,18).

Al Angélico no se le ocurre ni por descuido distinguir osadamente en este momento algo así como el milagro de que, debiendo quedar aplastada la Iglesia por la caída de toda ella en el error, la mantenga todavía en pie Dios. Es decir, no se admite que pueda decirse con fundamento eso de veras extraviado de que, por un solo error de todos en fe o en costumbres, concretamente en los artículos, no desaparece automáticamente la Iglesia. Aquí se ha dicho que los artículos de fe son verdades reveladas de condición especialmente oscura; es decir, más oscuras que las demás. Lo son ellas ciertamente hasta el punto de que uno no las conocería si el mismo no hubiera oído antes la predicación; es decir, que él no sería capaz de descubrirlas desde sus propias fuerzas. Ni siquiera él se las imaginaría. El conocer los artículos de fe proviene de la predicación de la Iglesia. Juega ésta un papel decisivo en el conocimiento de los artículos y gracias al mismo son ellos sabidos y creídos expresamente.

Todo artículo de fe tiene el ser de principio, nunca de conclusión. Como principio se califica aquí a la proposición que es principal. Hablar así es lo mismo que decir que se está ante una verdad que ha de ser aceptada directa y exclusivamente por haberla revelado el mismo Dios. Aunque han de ser aceptadas así las verdades todas de fe, por ser palabra de Dios, debe remarcarse el hecho muy claramente de que su carácter principal reside en que es ella tan oscura que el hombre a solas nunca la conocería ni la creería, a menos por supuesto que Dios se la hubiera revelado a él directamente. Aunque todo artículo es revelación directa de Dios en cuanto principio de la fe, debe reconocerse que no todo lo revelado directamente es artículo de fe en sentido estricto, ya que Dios desvela directamente mucho que podría no haber revelado y, pese a ello, ser conocido por el hombre. El artículo de fe del que se habla aquí es ése al que el hombre puede conocerlo únicamente si Dios se lo revela.

En la fe son lo principal los principios, los artículos de fe. Son ellos fuera de toda duda partes de la fe; pero, una vez afirmado esto, se considera llegado momento ya de decir aquí algo que se refiere a eso de que todo artículo es verdad que está conexionada con otras. Antes se ha mostrado cómo cada artículo de fe lleva conectadas consigo sus conclusiones. Ellas son propiamente verdades directa o indirectamente reveladas; es decir, que Dios quiso descubrirlas de hecho o descubrirlas sin especial intención. Ahora se completa lo dicho anteriormente de que todo artículo se halla conexionado

con todos los demás artículos al ser ellos partes distintas y complementarias de las cuales resulta la totalidad de la fe.

Son los principios o artículos de la fe todos diferentes entre sí; cada uno de ellos es de veras tan oscuro o difícil de ser aceptado por la razón que a todos ellos les corresponde el mismo motivo o razón para su aceptación. Y ese motivo no es otro que el hecho de que Dios los ha revelado. Los creyentes aceptan la fe cristiana, su totalidad, por aceptarse directamente todos y cada uno de los principios o artículos de fe; es decir, sin dejarse guiar últimamente uno por el sentido o la razón Así las cosas, no son en definitiva el hábito del entendimiento o el del sentido los que convencen al hombre de quedar obligado a aceptar todos y cada uno los artículos de fe. Al ser la misma esa fuerza que mueve a aceptar en definitiva todos y cada uno de los artículos puede decirse con razón que es única la fuerza, la causa, la razón; es decir, el hábito de la fe sobrenatural e infusa..

¿Cuál es la causa de creer eso que supera el alcance del sentido y de la razón? Ello es obra propia del mismo Dios. Ante un artículo de fe debe oponerse uno a aceptar absolutamente lo que se le está pidiendo. Y debe hacerlo él ante el hecho de superar ello sus fuerzas naturales. El sentido y la razón no pueden inclinar directamente al hombre a que crea. A la fe le han de poner ellos en principio reparos y obstáculos. Así las cosas, guiado el hombre solamente por el sentido y entendimiento es incapaz de dar sentida y razonablemente un asentimiento rotundamente certero a la revelación entera de Dios. ¿Cómo resulta entonces que el hombre pueda creer sobrenatural e infusamente? Ello se debe ni más ni menos a que Dios actúa e influye sobre el sentido y la razón. Logra Dios que, al menos, éstos no pongan obstáculos absolutos a la aceptación de la fe quedando abiertos al menos el sentido y la razón a la posibilidad; es decir, a no considerar sin sentido e irracional el creer. El acto de fe es de veras por otra parte algo que tiene lugar a solas entre Dios y el hombre. El primero le pide al segundo que crea en él únicamente por decirlo él; es decir, que se adhiera a todo lo que él le dice. Y ante esta petición es cuando, debido a la influencia de Dios, no ponen el sentido y la razón obstáculo alguno absoluto a que, si quiere, acepte el demandado la fe sin renunciar entonces en nada a lo que le enseñan su sentido y su razón.

A la fe se llega desde la ayuda sobrenatural de Dios. El hombre no es capaz de creer desde sus solas fuerzas naturales. Todo acto del hombre es resultado de la existencia de un hábito. Si realiza el hombre actos de fe, es lógico pensar que, al no poder producirlos los hábitos naturales del hombre, deben ellos proceder de un hábito superior. Santo Tomás preguntaba si, de la misma manera que hay multitud de hábitos naturales en el hombre, cuenta éste también con muchos hábitos sobrenaturales, uno para cada principio o artículo de fe, o hay uno solo; es decir, uno para los artículos todos. Y se expresa él así: "*La fe, formada ella o*

informe[22]*, no permanece en el hereje que deja de creer un artículo solo de fe. La razón de ello es debida a que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto y, desaparecida ésta, es imposible que permanezca la especie del hábito*"[23]. Todo acto procede de un hábito concreto. Así, a todo acto natural le corresponde un hábito concreto natural. Como la fe infusa es sobrenatural, habrá que deducir que quien realiza un acto de fe sobrenatural tiene un acto sobrenatural gratuitamente dado por Dios y que le inclina al hombre a creer exclusivamente por haberlo dicho Dios así. Como no han de multiplicarse sin necesidad los entes, resultará entonces que al ser el mismo el motivo por el que uno cree todos y cada uno de los artículos, existirá sólo un hábito de la fe de forma que quien negara un solo artículo tendrá que negar y rechazar automáticamente todos los demás. El mismo se quedará sin fe. Se habrá convertido él ya en un hereje.

Aquí ha de tenerse muy en cuenta que la herejía no es lo mismo que error. Aunque sea la herejía un error siempre en contra de la fe, el error no es herejía siempre. Hereje es el que se equivoca con pertinacia. Y si se ha dicho aquí que el que deja de creer un solo artículo de fe es un hereje, se está suponiendo que se trata de uno que rechaza por error la verdad y que lo hace además pertinazmente. Hay pertinacia en la fe cuando uno niega una verdad revelada desde su propio juicio u opinión, oponiéndose a lo que dice Dios y la Iglesia. ¿Por qué se menciona aquí a la Iglesia. ¿No bastaría con decir que uno es hereje solamente por oponerse a Dios? Se aprovecha ciertamente aquí la ocasión para decir que, efectivamente, radica la herejía en el hecho de no obedecer a lo que Dios ha establecido. Ahora bien, sólo se sabe lo que Dios a establecido; por ejemplo, se sabe con certidumbre que algo es de fe y obliga, como es el caso de un artículo de fe, por decirlo así la Iglesia. Es imposible llegar a creer como se debe hoy, con fe sobrenatural e infusa, a menos que se acepte del todo lo que dice la Iglesia que ha de creerse. Decir esto no significa afirmar que el acto de fe termina últimamente en la Iglesia. Éste termina siempre sola y exclusivamente en Dios. Ahora bien, puede el hombre actual sólo llegar a creer como debe en Dios si él es llevado de la mano hasta Dios por la Iglesia.

Posible es que dijera alguno ahora que el camino para llegar a creer a Dios no es el que lleva a la Iglesia, sino el que lleva a la Sagrada Escritura.

---

[22] Está hablando aquí Santo Tomás de la fe sobrenatural e infusa, nunca de la natural o adquirida. Fe sobrenatural formada es la que va acompañada de la caridad y es informe la que no tiene la compañía de la caridad.

[23] "In haeretico discredente "Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem". II-II, q. 5, a. 3c. unum articulum fidei non manet fides neque formata neque informis. Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest". II-II, q. 5, a. 3c.

¿Es que acaso no ha de obedecer ésta también a lo existente en las Escrituras Canónicas? Que baste decir a este respecto ahora que, aunque es camino para llevar ciertamente al hombre a Dios la Sagrada Escritura, ocurre que el hombre tiene necesidad de saber con certidumbre quién es el que le dice a él que ha de obedecer sin dudar a la Sagrada Escritura. Quien lo dice es la Iglesia. Dios no habla a los hombres por sí y les dice a cada uno lo que deben aceptar. Eso se lo dice a la Iglesia con la orden a comunicarlo ella a los demás. Goza la Iglesia de la seguridad, concedida ciertamente de modo gratuito por Dios, de que no se ha de equivocar toda ella al enseñar lo que Dios quiere que acepten todos. El hombre no llega directamente a Dios si no es llevado hasta él la Iglesia. Y así son las cosas, no son así las cosas por sí mismas, sino por haberlo querido Dios que las cosas fueran así. ¿Qué es un artículo de fe? Por supuesto, es una verdad revelada por Dios que está en la Sagrada Escritura. ¿Cuáles de la Sagrada Escritura son principios o artículos de fe? Tales son las que señala la Iglesia como tales. Ellas y no otras son los principios que todos han de creer expresamente para alcanzar la salvación. La Iglesia no dice solamente con autoridad cuál es la Sagrada Escritura. Ella dice además con autoridad cuáles de las verdades existentes en la Sagrada Escritura son los artículos de fe que todos han de creer expresamente.

Santo Tomás escribió: "*Es la verdad primera el objeto formal de la fe en conformidad con lo que está manifestado en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia que procede de la verdad primera. A esto se debe que quien no se adhiere como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia procedente desde la verdad primera manifestada en las Sagradas Escrituras no él poseedor del hábito de la fe. Al contrario, tiene éste de un modo distinto al de la fe aquellas cosas que son de fe. Así le ocurre al que tiene en la mente una conclusión sin conocer el medio de aquella demostración. Es claro que él no tiene ciencia, sino tiene opinión solamente. Manifiesto es por el contrario que el que se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible asiente a todas las cosas que enseña la Iglesia. Por el contrario, si uno tiene de las cosas que enseña la Iglesia lo que quiere y no tiene lo que no quiere, él no se adhiere ya a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible. Al contrario, se adhiere a la voluntad propia*"[24].

[24] "Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Eccesia docet: alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati". II-II, q. 5, a. 3c.

De este largo párrafo se deduce que un artículo de fe puede ser aceptado desde la sola razón y puede aceptarse también desde la fe, la sobrenatural e infusa ciertamente. ¿No se ha dicho antes acaso que el artículo de fe es inalcanzable para el sentido y la razón del hombre? Aquí ha de ser entendido esto en el recto orden. Lo afirmado anteriormente es que el hombre por sus fuerzas naturales solas: sentido y razón, no conocería la existencia de las verdades que son artículos de fe, ni siquiera de uno solo. Ahora bien, los artículos de fe se predican a todos, supuesto el hecho de la revelación sobrenatural. Pueden ser conocidos entonces ellos por todos los que los escuchan. Y se acepta en este momento que uno pueda conocer todos los artículos. Tanto un creyente como un no creyente es capaz de recitar el credo breve o el apostólico. Para conocer expresamente los artículos no hace falta poseer fe sobrenatural e infusa; pero ello es necesario para creerlos todos. De aquí se puede extraer la conclusión de que quien cree todos los artículos posee efectivamente fe expresa. Es algo imposible creerlos expresamente si no son ellos creídos por un medio sobrenatural e infuso; es decir, por el hecho de decir la Iglesia que son ésos concretamente los que quiere Dios que los crean todos.

Cuando uno deja de creer un solo artículo, el mismo deja de creer con fe infusa. La pierde toda por entero. Quien pierde la fe se queda sin ella después de haberla tenido y al mismo se le denomina un sin fe: un infiel; pero queda conocido al mismo propiamente como un hereje. Es el tal alguien que cree algo, más o menos; pero no lo cree todo. ¿No se acaba de afirmar aquí que él cree algo? Aquí se adelanta que no hay contradicción en esta forma de hablar. El creer, como la fe, se entiende de dos maneras, de lo que alcanza la naturaleza y de lo que no alcanza ésta. Existe el creer o la fe natural. Muy acertadamente le gusta llamar Santo Tomás a la misma con el nombre de opinión debido a que tal es la fe humana o adquirida. Hay también fe sobrenatural e infusa. Ella es la que sólo puede ser alcanzada con la luz sobrenatural de la fe, gracias al hábito infuso de la fe. Y señaló el Aquinate: "*Y es claro así que el hereje, aquél que deja de creer pertinazmente un solo artículo de fe, no se halla preparado a seguir en todas las cosas la doctrina de la Iglesia. Ahora bien, si él deja de creerlo sin pertinacia, no es un hereje ya, sino que él es sólo uno que se equivoca. Por esto, es claro que tal hereje sobre un artículo no posee fe de los demás artículos, sino una cierta opinión en conformidad con la voluntad propia*"[25].

[25] "Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem". II-II, q. 5, a. 3c.

¿Es firme esta exposición de Santo Tomás de que se pierde la fe entera cuando uno deja de creer un artículo de fe? Aunque todos los profesores posteriores al Aquinate lo aceptan, cierto es que hay uno: Durando de San Porciano († 1334), quien no se ve obligado a extraer la conclusión de que esto sea así desde el momento en el que podría ocurrir que se mantuviera la fe de los demás artículos cuando se niega uno solo. Y es preciso reconocer que, aunque se queda a solas Durando con su propuesta, verdad es también que los teólogos admiten la posibilidad de que el de San Porciano pudiera llegar a tener razón. Ciertamente, si el hábito de la fe es único, preciso es aceptar que es imposible aceptar los demás artículos de fe cuando se rechaza uno de ellos; es más, ningún artículo se acepta entonces desde la fe. No hay entonces fe, sobrenatural e infusa por supuesto.

Pero, ¿qué ocurre si se acepta el hecho de que hay tantos hábitos de fe como artículos de fe hasta el punto de que todo artículo cuenta con su propio hábito correspondiente? Sería preciso reconocer entonces que, negando un solo artículo de fe, podría permanecer la fe de los demás artículos. Esto tiene a su vez una consecuencia muy clara. Si se aceptara esto, resultaría que el hereje no carecería absolutamente de fe. Al mismo le faltaría sólo algo de fe. A favor de la propuesta de Durando se podría argumentar con la experiencia; es decir, que cualquier ciencia, como por ejemplo la matemática, admite más de un hábito dentro de sí y que, por ello, la negación de un principio (o artículo de la matemática) no lleva a la pérdida absoluta de la ciencia.

CONCLUSIÓN

A Francisco de Vitoria le gusta hablar con frecuencia de los modernos. ¿A quiénes se refería él con este término? Tal era una manera de hablar de los nominalistas. ¿Era Durando un nominalista? Hay que hacer un esfuerzo ciertamente aquí para llamar nominalista sin más a este autor dominico, el cual se opuso constantemente por cierto a determinadas sentencias de Santo Tomás; pero es cierto que, ya entrado el siglo XVI y mientras exponía fray Francisco desde la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, a la cátedra de Nominales se le denominaba la de Durando. Y es sabido que Vitoria y la Escuela de Salamanca no quisieron ocuparse de cuestiones de vía, escuela o tendencia, sino que quisieron dedicarse por entero a la enseñanza de la doctrina común. Pese a esto, debe decirse que cierto que los salmantinos del siglo XVI apreciaban lo bueno que había en el nominalismo. Tal era en concreto su preocupación por dar a conocer una teología cercana a los problemas concretos de cada día.

Aquí acaba de decirse que, a pesar de admitirse la posibilidad de ser correcta la propuesta de Durando sobre la presencia real de fe en quien niega un solo artículo, no encontró el mismo seguidores. Todos los demás aceptaban la sentencia contraria, la de Santo Tomás de Aquino. Precisamente, dentro de las filas nominalistas se tomó muy en consideración por entonces el hecho de que los artículos todos guardaban una real y necesaria conexión con la Iglesia, hasta el punto de que resultaba un imposible creer los artículos todos; es decir, tener fe sobrenatural e infusa, que es la que conduce a la salvación, y no correrlo por decirlos la Iglesia. De veras, el punto de partida: la atención principal de estos nominalistas en la fe hacia la Iglesia, era del todo prometedor. Desgraciadamente, se produjo desde el primer momento una desviación en ellos y ella fue la que echó por tierra el cumplimiento de lo que tal arranque prometía.

Hasta aquí se ha hablado del artículo de fe como principio de la fe; es decir, como verdad que todos han de creer expresamente en orden a obtener la salvación. Por supuesto, ¿quién señala con autoridad cuáles son esas tales verdades? Y aquí se responde de inmediato que ella es la Iglesia y que la misma no se equivoca al realizar esta operación: el señalar qué es y qué no es un tal artículo de fe. Y aparece una pregunta, la de si han de ser creídos en tiempo de los nominalistas: siglos XV y XVI, por todos los bautizados llegados a la edad de la discreción solamente estos artículos que son en realidad principios o quedan éstos obligados a creer más artículos; es decir, los nuevos.

¿Cuáles son estos más artículos? Nuevos artículos son dos: el de la divinidad del Hijo (concilio de Nicea de 325) y el de la divinidad del Espíritu Santo (concilio de Constantipopla de 381). Ambos se hallan expresados en el símbolo de los Padres, conocido también como el Nicenoconstantinopolitano. Por supuesto, no fueron los Doce los que mandaron creer expresamente estos dos artículos nuevos. ¿Quién mandó entonces que se creyeran en adelante expresamente estos dos artículos llamados nuevos? Ello lo ordenó por supuesto el concilio general: la Iglesia.

A estos nuevos se les llama con propiedad artículos nuevos. Ellos los ha extraído la Iglesia desde la Sagrada Escritura sin error alguno y ha realizado ella esta operación para contrarrestar la predicación errada de los herejes. Y al realizar la Iglesia esta operación se deja constancia de que no establece un nuevo principio de la fe; es decir, que lo que ella propone fue revelado por Cristo y predicado a todos por los Apóstoles, habiendo sido tenido así ello desde el principio por todos. En una palabra, que no es igual el artículo este nuevo de la Iglesia que los antiguos; es decir, los ordenados por los propios Apóstoles. Y no lo es debido a que el nuevo no es principio propio de la fe. A lo que hizo la Iglesia en los concilios señalados de Nicea y de Constantinopla se le dio un día el nombre de artículos debido a que se parecía

a los viejos en una cosa, en que todos quedaban obligados a saberlos debido a que tenían en adelante todos por imposición de la Iglesia la obligación de creerlos expresamente.

Así las cosas, los artículos todos, viejos y nuevos, coinciden en que son las verdades que han de saber todos. Y en este sentido son todas ellas principales. Ha de señalarse aquí que el adjetivo de principal no viene aquí de ser necesariamente principio, sino de ser algo importante de verdad.

¿Cómo eran creídos estos nuevos artículos ordenados por la Iglesia desde el tiempo de la predicación de los Apóstoles hasta la decisión de los concilios generales del siglo IV: Nicea y Constantinopla? Aquí se ha de decir que, antes de estos dos concilios de los años trescientos, nadie tenía obligación de creer esas verdades expresamente. Bastaba con creerlas implícitamente. Ahora bien, como toda fe implícita pende de una determinada fe explícita, aparece la pregunta de en cuál de los artículos viejos quedaban incluidos estos artículos redactados por los concilios. Y no hay obstáculo aquí en responder que esos dos artículos nuevos se hallaban incluidos en la fe del artículo de la Iglesia. A los cristianos anteriores al concilio de Nicea (325) les bastaba con creer la divinidad del Hijo implícitamente, creyendo ellos expresamente lo que creía la Iglesia. Por supuesto, afirmar esto en nada impide reconocer que tuvieran conocimiento explícito antes de esta fecha los cristianos todos de que Cristo era verdaderamente Dios verdadero como lo era el Padre. El no tener obligación de saber algo no implica el no poder saberlo.

Y así las cosas, teniendo en cuenta lo preciso que es contrarrestar la propuesta de Durando de que cada artículo tiene su propio hábito defendiendo que todos los artículos, viejos o nuevos, dependen de la fe de la Iglesia, se atreven los que llama Vitoria modernos a realizar una propuesta nueva de verdad en la cual corresponde todo el protagonismo al artículo de fe la Iglesia. La posición de Durando llevaría a tener que admitir que la aparición de dos nuevos artículos de fe (nuevos por supuesto) una vez pasado el tiempo de los Apóstoles forzaría a que debían ser creados dos nuevos hábitos de fe. De todas formas, no se entretienen en esto tales modernos. Comprenden ellos al parecer que detenerse aquí sería una pérdida de tiempo. Piensan que se debe dar un paso adelante que no es otro que el de fijar los ojos en el artículo de la Iglesia exclusivamente, creer en ella expresamente y, creyendo en ella de esta forma, se ha de obtener el resultado de que todos los artículos, viejos o nuevos, quedan en definitiva aceptados gracias a la fe de la Iglesia. Ciertamente, basta con creer directa y expresamente en la Iglesia para poder creer ya toda la fe.

Existe entonces según los modernos un solo principio fundamental en la fe: el de la Iglesia. Quien cree a la Iglesia lo cree todo, todo lo que ha sido

revelado continuamente por Dios culminando tal revelación en la de Cristo ante los Apóstoles y comunicada por éstos al mundo plenamente. Ése cree toda la revelación colocada por escrito: Sagrada Escritura, y sin escribirse: Tradición Sagrada. En todos los lugares y tiempos se ha de predicar la fe en la Iglesia y desde esta fe en la Iglesia se aceptarán los artículos de fe, viejos o nuevos, así como todas las demás conclusiones reveladas directa o indirectamente.

Por supuesto, entre los siglos XV y XVI se aspira por todos los sitios a contar al fin con un cristianismo sencillo y al alcance de todos. ¿A qué venía eso de imponer sobre los más débiles incluso verdades tan oscuras como los artículos de fe? La profesión de fe de todos debía ser sencilla, simple. Algo así: Creo en la Iglesia. Ello bastaba. Mejor todavía, se venía a decir entre estos modernos que bastaba creer así, en bloque, todo lo que enseña la Iglesia como revelado y presente en la Sagrada Escritura.

De todas formas, esta propuesta de los tales modernos no resulta aceptable. En ella es digna de aprecio y de alabanza el haber destacado lo decisivo que es en verdad ese artículo viejo de: Creo la Iglesia o en la Iglesia[26]. Por supuesto, quien deja de creer un artículo, el mismo pierde automáticamente la fe toda convirtiéndose en un hereje. Verdad es que esto le ocurre a quien niega por ejemplo el artículo concreto de la Iglesia. ¿Pierde la fe el que no cree expresamente que toda la revelación de fe la dice la Iglesia o que la extrae la Iglesia de la Sagrada Escritura?

A esta pregunta se debe responder que afirmar esto no es de recibo. Todos los cristianos deben creen expresamente la Iglesia o en la Iglesia; pero no quedan obligados a saber concretamente de ella que toda la fe depende de creer explícitamente en ella. Aquí se acepta que, por lógica, es un imposible creer todos los artículos de fe sin creer en la Iglesia. Ahora bien, esto no se acepta por ser la Iglesia la razón última de la fe. Aquí se ha dicho antes que la última razón de la fe es únicamente Dios, siendo la Iglesia únicamente la condición previa para poder creer a Dios. Ello se acepta ciertamente por una razón más simple, incluso menos rebuscada, debido a que es un verdadero principio de la fe, un artículo viejo, el de: Creo la Iglesia o en la Iglesia. Así las cosas, dejar de creer este artículo, como cualquier otro artículo viejo, conlleva automáticamente el perder la fe.

Además, ¿qué enseña la Iglesia? Salta de inmediato a la vista que ella ha acostumbrado siempre a enseñar no ese principio general que ahora proponen los tales modernos de *creo todo lo que enseña la Iglesia*. La misma enseña hoy a todos los artículos de fe, los viejos y los nuevos. Los primeros, por

[26] Creo la Iglesia es como reza el Apostólico. Creo en la Iglesia, es como lo hace el Nicenoconstantinopolitano.

razón de que sólo aceptando directa y expresamente los mismos se acoge automáticamente la fe toda, ya que está incluida en ellos. Los segundos, por haberlo decidido así las Iglesia con su autoridad. Si se sabe que la aceptación de todos los artículos de la fe expresamente hace que uno tenga de veras la fe sobrenatural e infusa, la que hay que poseer para poder entrar en el cielo, ello se debe a que así lo deja de manifiesto la Iglesia. Ahora bien, no hay rastro alguno que indique que diga la Iglesia lo que afirman en este puntos estos tales modernos. Y tienen razón éstos de que, en esta materia, es a la Iglesia a donde ha de mirarse para tener certidumbre o carecer de ella.

Aquí se ha dicho que los llamados modernos por Vitoria barruntaron en verdad algo prometedor, la necesidad de conceder el primer lugar a la Iglesia a la hora de hacer teología en los tiempos aquellos que corrían por el siglo XVI. Era preciso llamar la atención sobre esta realidad, estudiarla a fondo, extraer sobre ella conclusiones, colocarla en el lugar que le correspondía. Éstos se situaron muy bien en la línea para iniciar la carrera; pero la desgracia de ellos fue que, iniciado el recorrido, se equivocaron de ruta, llegando a proponer algo que no producía el fruto prometido. Al contrario, producía una confusión tal que retrasaba con mucho poder alcanzar el triunfo. Era preciso trabajar por ello además en corregir los errores de estos tales modernos. Se alejaba el poder conocer con total claridad esa teología que se pedía por todas partes sobre la Iglesia. Esto es siempre de lamentar; pero lo fue en especial entonces.

Mucho se ha hablado de causas, condiciones o de raíces que llevaron a que apareciera un día por tierras de Alemania el protestantismo y lograra ante al asombro de todos su consolidación. Yo he estado siempre convencido de que a ello contribuyó grandemente la figura de Martín Lutero († 1546); pero manifiesto que le ayudó mucho a éste el estado claramente decadente de la teología que corría a principios del siglo XVI. No se contaba entonces con un tratado moderno, bien trabajado por supuesto, de eclesiología. Y uno de los conceptos por supuesto que no estaba claro casi en parte alguna era precisamente el concepto de Iglesia. Faltaba luz al respecto.

Ya no sigo más en esta exposición. Me limito a cerrar este artículo con esto que dice sabiamente R. García Villoslada: "*Lutero lamentaba en 1519 que a veces se confundía la curia de Roma con la Iglesia romana, y él cayó en tal error. En otra ocasión se maravilla de que fray Silvestre de Prierio llame a la Iglesia romana* fidei regulam, *pues yo creí siempre –dice–* quod fides esset regula Romanae Ecclesiae, *como si nunca hubiera leído en su padre San Agustín que los libros de la fe o de la revelación, el* depositum fidei*, fueron puestos por Dios bajo la custodia de la Iglesia, que, asistida por el Espíritu Santo, sale garante de su genuinidad, inspiración y verdadero sentido*".

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 119-181

Miguel Vázquez Padilla (1559-1624)
Biografía. Escritos

Estanislao Olivares S.I.

En 1617, Lugduni, sumptibus Horatij Cardon, se publicó un libro de 115 páginas en 8º con el título *De Augustissimo Ssmae. Trinitatis mysterio sermo. Habitus a P. Michaele Vasquez de Padilla, Societatis Iesu, Sacrae Theologiae Professore*[1]; el editor, Horacio Cardon, en su dedicatoria a D. Dionisio Simón de Marquemont, arzobispo y conde de Lión, primado de las Galias, dice:

> «Tu igitur, Praesule amplissime, hoc quidquid est libelli ob paginae brevitatem nequaquam spernes: mole quidem exiguum et pusillum est, viribus autem amplum et magnum; quod ego ex ultima Hispania delatum cum a quodam familiari meo, gravi et magnae authoritatis viro, nuper accepissem, dignum utique et suo et authoris merito quod in publicum prodiret, tibi potissimum destinavi»[2].

Del origen de esta publicación encontramos algún dato en la *Historia del Colegio de San Pablo*, de Granada; en un amplio capítulo, «Trátase de la Congregación de la Santísima Trinidad», leemos:

> «En una de estas fiestas, el año 609, predicó el P. Miguel Vázquez el sermón tan zélebre que en su nombre y dedicado a Don Rodrigo de Venavides y demás caualleros ausentes de la Congregación imprimió la Congregación, y después salió en latín, por Oracio Cardón, año de 617. En él se hallará la materia de la Trinidad, sacada de la Sagrada Escritura y Padres, y por él solo se pueden entender las muchas letras del P. Miguel Vázquez, y fue lástima no se imprimiesen los Comentarios sobre S. Thomás y toda la Sagrada Theología que con grande acepción leió no solo en esta Prouincia sino en Roma, a vista del Sumo Pontífice y Cardenales que tubieron grande estima de su persona y letras»[3].

---

[1] *De Augustissimo Ssmae*. Trinitatis mysterio sermo. Habitus a Michaele Vazquez de Padilla Societatis Iesv, sacrae Theologiae professore. Lvgdvni. Sumptibus Horatij Cardon. M.DCXVII, 8º.

[2] *Ibid.*, pág. *2.

[3] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, pág. 124.

De la vida de Miguel Vázquez de Padilla y de sus «muchas letras» y de la «grande estima de su persona y letras», que tuvieron altos personajes eclesiásticos y de la nobleza española aporta algunos datos el presente estudio.

Primeros años.

Miguel Vázquez de Padilla nació en Sevilla, en los primeros meses de 1559, como se deduce de los catálogos de jesuitas de la provincia de Andalucía[4]. Estudió en el colegio que tenía la Compañía de Jesús en Sevilla[5].

Entró en la Compañía de Jesús en diciembre de 1574, en el noviciado de Montilla (Córdoba)[6]. Allí fue compañero de otro célebre teólogo sevillano, Juan de Pineda, que había ingresado en el noviciado un año antes[7]. Dos años después, en 1576 hizo Miguel Vázquez los votos de escolar aprobado al concluir el bienio de noviciado[8].

No tenemos muchos datos de sus años de estudiante; por una carta del P. General, Claudio Aquaviva, setiembre de 1581, sabemos que quería disponer de su herencia legítima; el P. Aquaviva ordenaba se destinasen esos bienes al seminario de letras humanas del colegio de Trigueros[9].

Pronto dio muestras de sus cualidades, pues se pensó enviarlo a Roma a continuar sus estudios de teología; lo impidió la enfermedad, tisis. Leemos en su elogio escrito por Antonio Solís:

> «habiendo hecho los votos de los dos años, desde que empezó los estudios mayores dio explicación de lo que había de ser, y habiendo de enviar a Roma dos Estudiantes de los mejores de la provincia para que estudiasen en el Colegio Romano lo señaló el P. Diego de Acosta en primer lugar, aunque impidió la execución haber echado sangre por la boca y serle muy peligroso el viaje; mejoró después»[10].

Puesto que Diego de Acosta comenzó su provincialato en 1581, en ese año o en el siguiente hay que datar el intento frustrado del viaje a Roma de Miguel Vázquez como estudiante.

---

[4] En el catálogo de 2 de mayo de 1587 se indica que tiene 28 años, y en el de mayo de 1590 se dice que tiene 31 años: ARSI, Baet. 8, fols. 9,55v.

[5] Eso parece indicar ANTONIO DE SOLIS, *Dos Espejos*, año 1624, imagen 75.

[6] Allí se había trasladado el noviciado desde Sevilla en 1569. Véase: MARTÍN DE ROA S.J., *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1602)*, fol. 85r, Edición ANTONIO MARTÍN PRADAS, INMACULADA CARRASCO GÓMEZ, Ecija, 2005, pág. 166.

[7] ARSI, Hist. Soc. 41, f. 419/237v.- Sobre Juan de Pineda, véase Estanislao Olivares, *Juan de Pineda* S.I. (1557-1637). *Biografía. Escritos. Bibliografía*: Archivo Teológico Granadino 51 (19888) 5-133.

[8] ARSI, Baet. 8, f. 29.

[9] ARSI, Baet. 1, f. 12.

[10] ANTONIO DE SOLÍS. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

En 1583 había estudiado 3 años de artes y 4 años de teología; era en el colegio de Córdoba donde cursaban estos estudios en aquellos años la mayoría de los escolares andaluces de la Compañía de Jesús. En el año de 1583, concluidos sus estudios, tiene el cargo de «maestro de mayores»[11].

En 1585 figura ya como sacerdote en el colegio de Córdoba y se dice de él que es lector de teología, y en el de 1587, también en Córdoba, se precisa que ha sido profesor de teología cuatro años; en el catálogo de 1590 se dice que ha sido maestro de teología siete años[12]; luego comenzó a enseñarla en 1583, y en ese año o en el siguiente recibió la ordenación sacerdotal.

Según Antonio de Solís comenzó su labor docente en el colegio de Baeza, antes de ordenarse sacerdote:

> «antes de ordenarse de sacerdote leyó Theología en Baeza y vino a leerla en Córdoba, siendo Maestro de sus mismos condiscípulos. Leyó esta Cathedra con tan buen crédito que el P. General Claudio Aquaviva le mandó ir a leerla al Colegio Romano»[13].

Destinado a Roma.

Tenemos más detalles de ese destino a Roma.

Del 16 de abril de 1591 es una carta del P. General, Claudio Aquaviva al provincial de Andalucía, Bartolomé Pérez de Nueros en la que le pide que Miguel Vázquez vaya a Roma, si no lo desaconseja su salud:

> «Yo holgaría mucho que el P. Miguel Vázquez pudiese venir a Roma, y si su salud no impide, nos lo podrá enviar, y pues V.R. save la qualidad de Roma, podrá consultar algún médico [...], y si no fuere Roma para su salud podrá leer en otra parte»[14].

Y cuatro meses después, el 6 de agosto 1591, encontramos otra alusión al destino de Miguel Vázquez a Roma:

> «Las buenas partes que V.R. me escrive del P. Miguel Vázquez, y la buena voluntad con que él viene...»[15].

Surgieron dificultades para ese nuevo destino. Así se desprende de una carta que escribe pocos días después al P. Provincial, el 2 de setiembre 1591, el P. General:

> «Mucha falta nos hace el P. Miguel Vázquez, que ya lo esperamos con deseo. El P. Gil nos ofrece al P. Juan de Salas, o el P. Mena, aunque de cada uno de ellos dice que para esta tierra y para este puesto les falta algo»[16].

---

[11] ARSI, Baet, 8, f. 5v.

[12] ARSI, Baet. 8, ff. 18v., 29, 55v.

[13] Antonio de Solís. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

[14] ARSI Baet. 2, f. 144v.

[15] ARSI Baet. 3, f. 6v.

[16] ARSI, Baet. 3, f. 10.

Y a Miguel Vázquez, aún en Córdoba, le escribe el P. General, Aquaviva:

«Acá esperamos a V.R. con mucha voluntad de verle y que nos ayudara, pero puesto que el Señor por ahora quiere otra cosa, conformémonos con su voluntad»[17].

En ese tiempo, el 10 de noviembre de 1591, hizo su profesión solemne de cuatro votos[18].

Pero, por fin, a principios del año siguiente, 1592, emprendió el viaje a Roma, pues en carta de 16 de marzo de ese año 1592 escribe el P. General al provincial Bartolomé Pérez de Nueros:

«El P. Vázquez llegó aquí avrá 15 días; él escrivirá de su jornada; paréceme buen sujeto y hasta aora da satisfacción su buen modo, y el colegio Romano está agradecido al Provincial y Provincia que se lo envió»[19].

Enseñó teología escolástica el curso 1593-1594; por los manuscritos que se citan de él, parece que el primer año su docencia versó sobre la tercera parte de la *Summa* de Santo Tomás, y sobre el tratado *De Incarnatiome.* Precisamente con fecha de 13 de enero de 1593 le escribe desde Córdoba el P. Francisco Duarte, profesor de aquel colegio, consultándole sobre la libertad de Cristo[20].

Debió de seguir dando satisfacción en el colegio Romano, porque en los cinco años siguientes, 1594-1599 detenta el cargo de prefecto de estudios[21].

Quizás, saliendo al paso de rumores sobre la salud de Miguel Vázquez, escribe el P. General al provincial Francisco Quesada el 2 de setiembre de 1597:

«El P. Miguel Vázquez no tiene falta de salud; bueno está y bien le va con el temple de Roma»[22].

De otras actividades de Miguel Vázquez nos informa Antonio de Solís:

«Diose a conocer en aquella corte con los actos que presidió: Disputas que tuvo y concursos de Cardenales, Obispos y Príncipes, y especialmente de la Santidad de Clemente VIII que le hizo muy distinguidos favores, tratándole familiarmente, comunicándole negocios graves y de consideración. Allí se ocupó también asistiendo en algunas Congregaciones de Cardenales y negocios de importancia. Mostrose hijo fiel de la Compañía defendiéndola en las ocasiones que se ofrecieron en materia de auxili*o*s y otras preposiciones que oponían algunos de los nuestros sobre el Gobierno de ella»[23].

---

[17] ARSI, Baet. 3, f. 11v.

[18] Consta esa fecha en ARSI Baet. 8, 332.

[19] ARSI Baet. 3, f. 54.

[20] Biblioteca de la Universidad de Granada, Hospital Real, BHR/Caja A-044 (33).

[21] RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *Storia del Colegio Romano*, págs. 323ª, 324 a.

[22] ARSI, Baet. 3, f. 327.

[23] ANTONIO DE SOLÍS. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

Un testimonio de su actividad al margen de la docencia son las dos cartas que le escribe el P. José de Acosta el 12 de julio de 1595 sobre cuestiones de la gracia divina. Dos meses antes, el 16 de mayo de 1595, también el P. Melchor de Castro, profesor de teología en el colegio de Sevilla, le había escrito otra carta, en la que dice:

> «[...] Hanme dicho que escribe V. R. de auxiliis, y por eso me atreví a representar a V. R. que una sentencia tan sólida y cierta como la Compañía [...][24].

Unos años después, en 1599, intervino Miguel Vázquez en las célebres sesiones y disputas *De auxiliis*, que se tuvieron en Roma entre los dominicos y los jesuitas. Leemos en la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* de Antonio Astrain:

> «[...] se decidió Clemente VIII a que celebrasen conferencias orales los Generales de las dos Órdenes religiosas con sus respectivos teólogos, para aclarar el estado de la cuestión acerca de la gracia eficaz. [...].
>
> Adoptado este pensamiento, Clemente VIII, el 1º de enero de 1599, habiendo llamado a su presencia al P. Hipólito María Beccaria, General de los dominicos, y al P. Claudio Aquaviva, de la Compañía, mandó que entrambos estuviesen preparados para comparecer, acompañados de sus teólogos, en presencia del Cardenal Madruzzo, Inquisidor General. [...].
>
> La primera conferencia se señaló para el día 22 de Febrero; y efectivamente, presentáronse entonces ante el cardenal, el P. Beccaria con el Procurador de la Orden y con los PP. Diego Álvarez y Rafael de Ripa. El P. Aquaviva llevó consigo al P. Pedro Arrúbal, recién llegado de España, al P. Miguel Vázquez y al P. Cristóbal de los Cobos»[25].

Numerosos documentos de estas discusiones conservó Miguel Vázquez, y los llevó consigo a Granada, cuando fue destinado al Colegio de San Pablo de Granada; se conservan actualmente en la Biblioteca General de la Universidad de Granada[26]. Uno de esos documentos, *Memorial a Su Santidad*, escrito por el mismo Miguel Vázquez[27], lo publicamos como apéndice al final de este artículo.

Desde antes de 1595 se ocupó también de la edición del Comentario del cardenal Francisco de Toledo S.I. al evangelio de San Lucas; consta por la carta del P. José de Acosta de 12 de julio de ese año:

---

[24] Biblioteca de la Universidad de Granada, Hospital Real, BHR/Caja A-044 (31).

[25] Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo. 4, cap. VIII, Cap. VIII. Conferencias ante el cardenal Madruzo. Enero 1599-Febrero 1600, pág 265.

[26] La descripción de estos documentos en: Eduardo Moore, *Manuscritos teológicos postridentinos de la Universidad de Granada*: Archivo Teológico Granadino 48 (1985) 124-129.

[27] Biblioteca Universidad de Granada, Hospital Real, sign. BHR/Caja C-068 (84). Borradores de este escrito se encuentran en la misma BHR/Caja B-09.

«Deseo saber cuándo tendremos el primer tomo sobre San Lucas del Sr. Cardenal Toledo, que cuanto más leo de San Juan, tanto más lo deseo. Dios guarde a V. R. Valladolid, 12 de julio 1595. Ioseph de Acosta»[28].

El Comentario sobre San Lucas de Francisco de Toledo se publicó en Venecia, en 1601; Miguel Vázquez escribió la dedicatoria al Papa Clemente VIII y el prólogo en donde ensalza los méritos de Toledo.

Pero antes de 1600 Miguel Vázquez volvió a España. Y es que según Antonio de Solís:

«En la mayor privanza y favores de Italia, desengañado, determinó volverse a España, donde la obediencia le señaló a leer la Cathedra de Theologia que la Compañía tiene en la Universidad de Salamanca»[29].

El 22 de abril de 1600 le escribe una carta el P. Gabriel Vázquez desde Alcalá, en la que alude a motivos de salud para el regreso de Miguel Vázquez a España:

«Mucho me ha pesado de la indisposición de V. R. y veo que sí ha vuelto a Valladolid»[30].

Vuelve a España

El cardenal Fernando Niño de Guevara, que fue presidente de la Real Chancillería de Granada de 1584 a 1596, año en que fue nombrado cardenal, era desde 1599 inquisidor mayor, residente en Valladolid. Había pedido al P. General la colaboración del P. Miguel Vázquez. Consta por una carta al provincial de Andalucía, Pedro Bernal, que reclamaba la vuelta de Miguel Vázquez a su provincia. Dice el P. Aquaviva en carta del 3 de abril de 1600:

«Pídeme V. R. en la de 26 de enero que el P. Miguel Vázquez vuelva a esa Provincia para suplir la falta de algunos lectores y otros sujetos que en ella han faltado; yo le di a petición del Sr. Cardenal de Guevara para que le sirviese en lo que él mandase. Si su Ilma. todavía le ha menester y le quiere allí, yo no se lo he de quitar, pero si el P. Vázquez juzga que el Sr. Cardenal no le ha menester y que él le dará licencia de volverse a su Provincia, yo me remitiré a lo que hicieren; pero quitarlo yo, ni pedírselo después que se lo he dado, no conviene que se haga»[31].

De su estancia en Valladolid tenemos el dato de su intervención en el acto solemne del 10 de julio de 1602. Habían defendido los dominicos el 2 julio en Valladolid «ser de fe que Clemente VIII era Papa» en un acto presidido por Domingo Báñez. Nos dice la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* de A. Astrain:

---

[28] *Ibid*., sign. BHR/Caja A-044 (23).

[29] ANTONIO DE SOLÍS. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

[30] Biblioteca de la Universidad de Granada, Hospital Real, BHR/Caja B-07 (110), 10.

[31] ARSI, Baet. 3, f. 463.

[«...»] Ya supondrán nuestros lectores que los jesuitas no se presentaron en el acto solemne defendido por el P. Báñez. Como tanto se difundía la infamia contra nosotros de impugnar aquella verdad, pareció oportuno que la Compañía la defendiese también en acto solemne, puesto que realmente la defendían los Padres de Valladolid. Preparóse el acto para el día 10 de julio, y fueron invitados los mismos que habían presenciado el acto precedente, excepto las mujeres, a las que no se permitió la entrada. Este acto se dispuso, dice la relación antes citada, para deshacer lo que algunos, no bien afectos a la Compañía, han publicado y procurado persuadir, no sólo en España, sino también en Roma, al Papa y Cardenales, que los de la Compañía han pretendido negar o poner en duda que Su Santidad sea verdadero Papa y sucesor de San Pedro, con el designio de oponerse a lo que se definiese en la controversia *de Auxiliis* contra nuestra opinión. El P. Miguel Vázquez fue el encargado de presidir el acto. La tesis que se defendió fue la siguiente: «Pertenece a la fe simplemente, inmediata y primariamente, que el Pontífice Romano, que ahora es nuestro Santísimo Señor Clemente VIII, es verdadero sucesor de Pedro y legítimo Vicario de Cristo. Juzgamos que no satisfacen aquellos que, diciendo ser esto de fe secundariamente, conceden que en ello puede haber falsedad»[32].

De ese mismo año es una carta del P. General, 21 octubre 1602, dirigida a él, residente en Valladolid[33].

Del 28 de junio de 1604 es una carta del P. General al provincial de Andalucía, Melchor de San Juan, en la que supone que Miguel Vázquez está ya en su provincia en espera de destino:

«Creo que terná en esa al P. Miguel Vázquez, para lo cual le he concedido licencia; y como se quiere emplear en escribir y se espera que sus trabajos serán gratos y de mucho servicio divino le encomiendo a V. R. Para que en cualquier Colegio que gustare se le ayude con lo que para su comodidad fuere menester, y que se le dé uno que le escriva dos o tres horas cada día»[34].

Es la primera alusión en carta del P. General de su deseo de escribir libros.

En 1607 está ya en Sevilla; allí recibe una carta del P. General, escrita desde Tívoli el 18 de setiembre:

«Ho ricevuto e considerata la lettera di V. R. conforme a le cose di che mi scriveva; et havero particolari cura di procedere et avisare il P. Prov. le di quello che bisognerà»[35].

---

[32] Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo. 4, Libro segundo, cap. X, Las tesis de Alcalá de 7 de marzo de 1602, pág 326.

[33] ARSI, Cast. 6, 441.

[34] ARSI, Baet. 3, f. 713.

[35] ARSI, Baet. 3, f. 1018.

En Granada

Poco después marcharía a Granada, pues el 27 de mayo de 1608 escribe el P. General al Provincial, Francisco Quesada;

> «El intento que tuvo el P. Miguel Vázquez en recogerse al colegio de Granada fue para proseguir su estudio y poner en orden sus papeles para poderse imprimir si se juzgase conveniente[36].

Con la misma fecha, 27 de mayo de 1608, le escribe el P. General a él disuadiéndole de una exención de la potestad del provincial que le había propuesto:

> «Lo de no poderle el provincial mudar dese a otro Colegio sin orden nuestro es cosa que en la Compañía no se usa, y sería abrir una puerta muy perjudicial»[37].

Alguna incomodidad experimentó en su viaje a Granada, pues el 16 de setiembre de ese año 1608 se hace eco de ellas una carta que le escribe el P. General:

> «[...] y lo que V. R. apunta que le enviaron de Salamanca desacomodado y sin viático nos ha dado la pena que es razón, y se avisa al provincial de Castilla cuán mal nos ha parecido; veremos qué responde»[38].

Con fecha de 6 de enero de 1609 le informa el P. General de la respuesta recibida del provincial de Castilla:

> «[...] avisé a Castilla [...] "que le ofrecieron todo lo que hubiese menester, y que sólo tomó lo que se gastó en llevar algunos libros y su ropa hasta Madrid; también que fue acomodado de vestido, y que le proveyó el Sr. Obispo, etc..."»[39].

Precisamente el 14 de setiembre de 1609 comenzaron en el colegio de Granada las lecciones de teología, y poco después se

> «tuvo un acto de toda la teología, a que presidió el P. Miguel Vázquez de Padilla, lector de prima, y lo sustentó el P. Luis Guerrero con tanta presteza, modestia, cordura y agudeza, que a dicho de todos no se avía visto en Granada acto de Theología ni más lucido, ni más acertado, ni tan bien defendido»[40].

Quizás sea esa la ocasión en que mostró un gran dominio de sí, como indica A. Solís, en el elogio que le dedicó:

> «de allí [de Salamanca] vino a su provincia de Andalucía a dar principios a los estudios de Teología que se pusieron en Granada, donde

---

[36] ARSI, Baet. 3, f. 1052.

[37] ARSI, Baet. 3, f. 1051.

[38] ARSI, Baet. 3, f. 1068.

[39] ARSI, Baet. 3, f. 1097.

[40] *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, págs. 56s.

dio bastantes muestras no solo de sus muchas letras, sino también de su modestia y paciencia en las disputas, pues descomponiéndole libre y pesadamente en un acto de conclusiones el Presidente, sufrió toda la tormenta, y con gran modestia y paciencia habiéndola oído, dijo: volvamos al argumento»[41].

Leyó teología en la cátedra de Prima solamente ese curso, pues como se lee en la *Historia del Colegio de Granada* en un elogio del P. Jorge Hemelman, se dice de él que:

«Fue el primero que leyó cátedra de vísperas, leyendo la de prima el P. Miguel Vázquez de Padilla, quando se abrieron las escuelas mayores de artes y theología en este colegio. El 1º año leyó vísperas; dejó de leer el P. Miguel Vázquez y entró leyendo la de prima algunos años el P. Jorge, leyendo la de vísperas el P. Miguel Espinosa»[42].

También en 1609 predicó el célebre sermón sobre la Santísima Trinidad, que traducido al latín se editó en Lión en 1617; a él se ha aludido al comienzo de este artículo.

De ese sermón se conservan dos ejemplares en la Biblioteca de la Universidad de Granada; están impresos en Granada en la imprenta de Sebastián Muñoz[43]. Se indica en el prólogo y dedicatoria del libro el motivo de su publicación:

« A. D. Rodrigo Flores de Benavides y a los demás cavalleros ausentes, de la Congregación de la Santísima Trinidad, porque V. Ms. sientan menos el no aver gozado de la extraordinaria solemnidad con que estos cavalleros de la Congregación celebraron la fiesta de la Santísima Trinidad, e querido servir a V. Ms. con embiarles este sermón que nos predicó el P. Miguel Vázquez de Padilla, que fue el que nos solemnizó este día. Uvole la Congregación el escrito de su mano, y hízolo imprimir, porque lo puedan leer con más gusto V. Ms., a quienes Nuestro Señor, etc., el Lic. Iuan Pretel»[44].

Alguna intervención tuvo Miguel Vázquez, a poco de llegar a Granada, en el asunto de Ignacio de las Casas[45] y sus escritos, contrarios a la autenticidad de los famosos libros plúmbeos del Sacromonte, de Granada; en una carta suya al P. General, de 23 de junio de 1609, le informaba de la ofensa del

[41] Antonio de Solís. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

[42] *Ibid*., pág. 220.

[43] *Sermón quel Padre Miguel Vázquez de Padilla de la Compañía de IHS predicó en la solemnísima fiesta que de la Santísima Trinidad celebró su Congregación*. 47 págs., 4º, por Sebastián Muñoz, 1609.

[44] *Ibid.*, pág. 2.

[45] Sobre Ignacio de las Casas, véase: Francisco de Borja de Medina S.I., *La Compañía de Jesús y la minoría morisca (545-1614)*: Archivum Historicum Societatis Iesu 57 (1988) 3-136.

arzobispo de Granada, D. Pedro Vaca de Castro y Quiñones, entusiasta defensor de la autenticidad de esos libros, y enemigo de Las Casas y sus escritos que contrariaban sus planes. El P. Aquaviva le responde el 18 de agosto de 1609:

> «De los papeles del P. Ignacio de las Casas nosotros no supimos cosa alguna hasta que, sabiendo de su muerte y juntamente con la nueva della, nos escribió el P. Provincial de Castilla que el Sr. Nuncio de España, luego como murió dicho Padre, envió por todos sus papeles y no pudieron negar el dárselos; estos papeles hasta hoy no sabemos lo que de ellos se haya hecho, ni si han ido a manos de Su Santidad; será bien que Su Ilma. entienda esto, para que esté enterado de la verdad, si alguien le hubiese dicho otra cosa»[46].

En su venida a Granada, como ya hemos indicado antes, se trajo los papeles que había dejado el cardenal Francisco de Toledo; dice la *Historia del Colegio de Granada*, tratando de su biblioteca:

> «Del Cardenal Toledo están sus papeles originales de su misma mano, con muchas decisiones de Congregaciones, en que como Cardenal se halló y le remitían; muchas resoluciones de los casos más dificultosos que en la Iglesia en su tiempo se offrecieron y que como a persona tan docta consultaban; los sermones que a Su Santidad predicó, y otros de sus estudios particulares, los cuales por su muerte ubo en Roma el P. Miguel Vázquez, íntimo familiar suyo, y que a la saçón se hallaba leiendo theología en Roma, y volviendo después a esta Provincia como un thesoro trajo consigo»[47].

Entre esos papeles del cardenal Toledo se encuentran también escritos de otros autores, y algunos que consta claramente que son del mismo P. Miguel Vázquez, como los que llevan el título: *An absolutio differenda sit his qui semel aut iterum admoniti ut a peccatis abstineantur, a consuetudine peccandi non recedunt*; son dos borradores y el texto definitivo de respuesta a ese caso de conciencia[48].

Como a buen conocedor del paradero de esos papeles del cardenal Toledo le escribe a Miguel Vázquez el P. General con fecha de 30 de marzo de 1610:

> «Cuando el Señor llamó para sí al Cardenal de Toledo se acordará que dejó todos sus papeles y escritos a la Compañía, y que llevándose a la penitenciaría por orden del card. Aldobrandino apartar lo que no trataran de cosas de letras y volverlos a su Ilma., díxome V. R. que había

[46] ARSI, Baet. 3, f. 1172.

[47] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, págs. 98.

[48] Biblioteca de la Universidad de Granada, Hospital Real, BHR/Caja B-07 (59).

topado con un envoltorio de ciertos breves impresos poco favorables a la Compañía; de estos deseo saber qué se hizo de ellos y a quién se entregaron, y holgaré que V. R., como quien los tuvo en sus manos, nos dé noticia de lo que se pudiere acordar (no se encuentran ni en el Colegio Romano, dove [están los] papeles del cardenal, ni en casa Aldobran»[49].

Pero también se había traído de Valladolid otros escritos, que guardaba bajo llave. El P. General ordena al P. Francisco Quesada en carta del 17 de agosto de 1610:

«Y por haber también sabido que con haber tanto tiempo que el P. Miguel Vázquez está en Granada aún tiene un baúl con llave, según él dice con algunas cosas del Sr. Duque de Cea y de Uceda, toca a V. R. averiguar la verdad de lo que hay en eso, y dar orden de lo que fuere de su ejecución, o se queme o se haga lo que su ejecución mandare, porque no creo ser la mente del Sr. Duque que se tengan perpetuamente, antes se puede pensar que, si lo supiese, desgustaría dello»[50].

Como consultor del colegio de Granada escribió Miguel Vázquez al P. General a principios de 1612; éste contesta a esa carta con fecha de 31 de enero:

«Está bien advertido lo que V. R., como consultor escribe en la suya de 31 de enero, cuanto a la suficiencia en letras de los que se reciben en la Compañía, y de que ninguno de los maestros haga oficio de prefecto de estudios»[51].

El provincial, Marcos del Castillo lo propuso para el cargo de consultor de provincia; pero le responde el P. General el 14 de agosto de 1612:

«Bien haría el P. Miguel Vázquez el oficio de consultor de provincia por su buen juicio; pero habiendo al presente señalados cinco consultores, no parece convenir que sean más; si vacare alguno, se nos podrá avisar, que se responderá»[52].

Casi tres años después nos sorprende que el provincial, Hernando Ponce, quiera "sacarlo de Granada". ¿Por las quejas que recibía sobre ciertas actividades suyas? El P. Vicario General, Francisco Albero, responde el 24 de febrero de 1615:

«No sé si saldrá bien lo de sacar de Granada al P. Vázquez, aunque convenga según V. R. me escribe; y así lo que se puede decir en eso es que vaya con gran tiento y que no se dé ocasión a ruidos sin provecho»[53].

---

[49] ARSI, Baet. 4-I, f. 12.

[50] ARSI, Baet. 4-I, f. 28.

[51] ARSI, Baet. 4-I, 98v.

[52] ARSI, Baet. 4-I, 123v.

[53] ARSI, Baet. 4-I, f. 145v.- De las quejas contra Vázquez tratamos más adelante.

Con el P. Hernando Ponce, provincial, y con el P. Diego Guillén participó en Roma, como elector de la provincia de Andalucía, en la Congregación General 7ª, que eligió como prepósito general al P. Mucio Vitelleschi[54].

En Roma debió de exponer el provincial, Hernando Ponce, al nuevo P. General sus planes sobre el P. Miguel Vázquez, porque en carta de 8 de noviembre de 1616 escribe el P. Vitelleschi a Hernando Ponce, después de recordarle que proveyese de libros a Miguel Vázquez:

> «en conformidad con lo que acerca del dicho Padre tratamos, estando V. R. en Roma, cuanto a su residencia en Granada»[55].

Dos meses después hubo ocasión de nueva carta del P. General al provincial sobre el P. Miguel Vázquez, que aún no había llegado a Granada:

> «No ha pedido hasta ahora al P. Miguel Vázquez el Sr. Duque de Cardona para llevarle consigo a Aragón, cuando haya de ir a las Cortes; pero en caso que lo pida, resuelto estoy de negárselo. [...] Grandemente alabo el orden que V. R. dice haber dejado en Granada, de que las cajas de libros que dejó el P. Vázquez en poder de un seglar se lleven al Colegio, y se guarden cerrados hasta su llegada, y en su presencia las abra el Rector y registre lo que hay en ellas, y dé aviso de todo a V.R.»[56].

Y al mes siguiente, el 18 de febrero de 1617, nueva negativa del P. General a otra petición recibida acerca del P. Vázquez:

> «Estos días me pidió el Sr. D. Pedro de Toledo, gobernador de Milán, que le hiciese venir para su confesor; héselo negado por haber dado a V. R. orden en la pasada que lo niegue al Sr. Duque de Cardona pidiéndole para Aragón, y así es necesario tenerle gustoso y darle comodidad de libros, compañero y otras cosas que hubiere menester según tengo escrito»[57].

El 30 de junio del mismo año 1617, nueva carta del P. General al provincial sobre Miguel Vázquez; parece que ya volvió a Granada:

> «Huelgo que al P. Miguel Vázquez se le acuda, como V.R. dice; las licencias que de acá llevó quedan revocadas con mi carta escrita a los superiores, como V. R. habrá visto en las impresas que se enviaron, así es bien intimárselo, como a los demás que se hallaren tener algunas licencias generales, aunque no en particular, sino en común»[58].

Pero, unos meses después Miguel Vázquez está en Madrid; no era esa la voluntad del P. General, que escribe el 4 de enero de 1618 al provincial, Hernando Ponce:

---

[54] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, pág. 394.

[55] ARSI, Baet. 4-I, f. 207.

[56] ARSI, Baet. 4-I, f. 214.

[57] ARSI, Baet. 4-I, f. 218.

[58] ARSI, Baet. 4-I, f. 233v.

«Hame llegado al alma la ida del P. Miguel Vázquez a Madrid; al Rector de aquel colegio escribo que si tratare algún negocio temporal, se intime plazo determinado de pocos días para salir de la Corte y volver a su provincia; plegue al Señor que se consiga»[59].

No parece que se consiguiera su vuelta al colegio de Granada en el plazo de pocos días, porque en el catálogo de la provincia de marzo del año 1619 figura entre los jesuitas de la provincia, "Patres et fratres qui Matriti commorantur"[60].

Y parece que esa estancia en Madrid duró dos años, porque el 12 de julio de 1621 escribe el P. General al provincial, Francisco Alemán:

«Mucho me hubiera holgado que no se hubiera publicado en la provincia que el P. Miguel Vázquez vuelve al colegio de Granada por prefecto de estudios, y deseo se busque alguna traza cómo esto no se ejecute, porque el dicho Padre no es a propósito para este oficio»[61].

Extraña ese juicio negativo sobre las cualidades de Miguel Vázquez para ese cargo, ya que había desempeñado ese oficio en el Colegio Romano durante cinco cursos, en los años 1594-1599?

Al mismo Miguel Vázquez le escribe el P. General en esa misma fecha, 12 de julio de 1621:

«La puntualidad con que V. R. cumplió lo que le pedí en la de 17 de mayo venciendo las dificultades que hubo en su partida de la corte me ha edificado, y puede estar cierto que servirá más a Nuestro Señor atendiendo en ese colegio de Granada a su impresión que ha muchos años que todos la deseamos»[62].

Cuatro meses después, de 29 de noviembre de 1621, es una carta del P. General al P. Rodrigo Manrique en la que se alude a una estancia de Miguel Vázquez en Sevilla:

«Dame cuenta V. R. en la de 28 de setiembre de lo que se ha hecho en Sevilla con el P. Miguel Vázquez, y pide que le aliente y haga se le acude en lo que ha menester... El agua de nieve era superfluo regalo»[63].

Al provincial, Francisco Alemán se le recuerda respecto a Miguel Vázquez, en la misma fecha, 29 de noviembre de 1621:

«[...] no tenga llave particular su aposento; cajón con llave para que no le hurten los papeles, con otra el superior; no reciba visitas en su aposento»[64].

---

[59] ARSI, Baet. 4-II, f. 99.
[60] ARSI, Baet. 8, f. 322.
[61] ARSI, Baet. 5-I, f. 48.
[62] ARSI, Baet. 5-I, f. 54v.
[63] ARSI, Baet. 5-I, f. 68v.
[64] ARSI, Baet. 5-I, f. 70.

Un nuevo destino se pensó entonces dar al P. Miguel Vázquez ; pero resulta extraño que, teniendo en cuenta la insistencia de los superiores con Miguel Vázquez para que se dedicara a la impresión de sus libros, se piense en hacerlo superior de algún colegio mediano. Dice una carta del P. Vitelleschi al provincial, Francisco Alemán, 21 de febrero de 1622:

> «Trate V. R. con sus consultores si será bien que nos propusiesen al P. Miguel Vázquez para Rector de algunos de los colegios medianos, vgr. como Málaga, y avíseme de lo que sienten y juntamente de su parecer»[65].

Tres meses después, en carta del 16 de mayo de 1662 al provincial, Francisco Alemán, nuevas noticias sobre Miguel Vázquez:

> «Muy bien ha hecho V. R. en excusarse con quien le ha pedido licencia para que el P. Miguel Vázquez vaya a Arévalo a ver al Sr. Duque de Uceda; temo no haya en esto algo de lo que allá se sospecha ...; si no puede más, diga que de ninguna manera vendremos en ello sin licencia expresa de su Magestad»[66].

Año y medio después está clara la voluntad de P. General de trasladar al P. Miguel Vázquez a Sevilla. Escribe al provincial, Francisco Alemán, el 13 de enero de 1624:

> «Menester es que V. R. mude de Granada al P. Miguel Vázquez, y póngalo en la casa profesa; yo le escribo a él sobre esto y le digo que conviene honre con su persona y muchas letras otros puntos principales de la provincia, y que ahora hay necesidad de su asistencia en la dicha casa profesa, que se vaya a vivir en ella, que V. R. le avisará en lo que allí se podrá ocupar y ayudar a la Compañía, que podrá ser en responder a los casos de fuera y en cosas semejantes. V. R. con el mucho celo y valor que N. Señor le ha dado disponga esto de modo que se haga con efecto, que pienso es muy conveniente, y escríbame lo que se ejecutare»[67].

Y con la misma fecha escribe escuetamente al rector de Granada, Jorge Hemelman:

> «Me he alegrado con lo que V. R. me dice del P. Miguel Vázquez, y me alegraré de lo que lleve adelante»[68].

El traslado de Miguel Vázquez a Sevilla debió de tener lugar a principios de ese año 1624 A. Solís parece suponer que el traslado fue el año anterior, pues escribe en su elogio fúnebre:

---

[65] ARSI, Baet. 5.I, f. 77.
[66] ARSI, Baet. 5-I, f. 87v.
[67] ARSI, Baet. 5-I, f. 176.
[68] ARSI, Baet. 5-I, f. 193v.

«No dejamos pasar sin atenderla mucho la elegante imagen del P. Miguel Bázquez de Padilla, que fatigado del mal de piedra vino a esta ciudad de consejo de los Médicos de Granada, donde asistía, como remedio oportuno a su salud el aire de la Patria. Mejorose notablemente, pero volviendo con más fuerza el achaque a poco más de un año [?] de estar en la ciudad y casa falleció con gran piedad, recibidos todos los Sacramentos, a 17 de Julio»[69].

El catálogo de los jesuitas de la provincia de Andalucía indica como fecha de su muerte el 15 de julio en la casa profesa de Sevilla[70].

Escritor.

El motivo principal de la estancia de Miguel Vázquez en Granada fue su deseo de preparar para la imprenta sus escritos sobre teología.

Ya hemos encontrado en la carta del P. General de 27 de mayo de 1608 al Provincial, Francisco Quesada una alusión al deseo y propósito de escribir del P. Miguel Vázquez.

A él le escribe el P. General el 24 de junio de 1608 sobre las facilidades que le había pedido para escribir:

«Con él [el nuevo provincial] podrá tratar lo de señalarle compañero que le escriba, que verá lo que converná hacer»[71].

Dos años después le escribe el P. General, haciéndose eco de alguna indicación que había recibido del P. Asistente de Italia, Mucio Vitelleschi, futuro general a partir de 1615. La carta es del 9 de noviembre de 1610:

«El P. M. Vitelleschi me ha dicho cómo desea V. R. Darse del todo al estudio de cosas escolásticas, con ánimo de que sus trabajos se impriman, pero para ello querría que allá se le diesse la ayuda conveniente; esto postrero hemos encargado varias veces a los superiores, y al presente se avisa y encarga de nuevo al P. Provincial que le de compañero y le acuda en todo lo que fuere necesario para llevar adelante la empresa; y quiero que V. R. Sepa que holgaré grandemente con lo que me dijo el P. Mutio de cuán animado está para trabajar en orden a imprimir, porque estoy persuadido que eso sería lo que mejor podría hacer según las partes que Dios le ha dado».

Le avisa luego de algunos defectos -de ellos tratamos luego- y termina dándole ánimos:

«Ni piense V. R. que por esto desconfiamos acá, que si quisiese no saldrá con ello, más como yo profeso toda llaneza, con ella me ha

[69] Antonio de Solís. *Los dos Espejos*. Año 1624, de la casa 75.

[70] ARSI, Baet. 9, f. 30.

[71] ARSI, Baet. 3, f. 1052.

parecido avisarle del sentir de algunos de allá, lo cual espero que le ha de ayudar para animarse más a llevar adelante su buen intento, y acá rogaremos que para ello le dé el Señor entera salud[72].

Y al provincial, Francisco Quesada le escribe con la misma fecha, 9 de noviembre de 1610; de ella se deduce que se ha pensado en su posible traslado a Sevilla:

«Muy animado escribe el P. Vázquez en orden a proseguir su estudio con ánimo de imprimir, que aunque otras veces hemos encomendado que se le acuda con todo lo necesario, nos ha parecido bien repetirlo, y encargar a V. R. Lo mismo en esta; y aplicándose de veras, se cree que estará mejor en Granada que en Sevilla, y más en el colegio; con todo, si fuere a Sevilla, podrá residir en la casa profesa»[73].

El motivo de su posible traslado a Sevilla parece indicarlo la carta que con fecha de 7 de diciembre 1610 le escribe el P. General:

«En haber V. R. evitado la ida a Sevilla para confesor del Sr. Arzobispo, hizo muy bien, no porque yo no hubiera querido que sirviera a S. Ilma. como es razón, sino porque me persuado que con esa y otras ocasiones que allá tuviere, le quedara poco tiempo para lo del estudio que queda dicho, y holgaré grandemente que del todo se aplique persuadiéndose ser esto lo mejor que puede hacer, y que sus trabajos serán muy gratos a nuestro Señor»[74].

Y con la misma fecha se insiste al provincial, Francisco Quesada:

«Encomiéndase a V. R. lo que se ha encargado otras veces de dar al P. Vázquez quien le escriba lo que va estudiando en orden a imprimir, que dice lo ha menester, y no se le ha acudido como convenía»[75].

Unos meses después, el 21 de junio de 1611 otra carta del P. General al mismo Miguel Vázquez nos da una noticia nueva de los buenos propósitos que le ha comunicado:

«Con gran gusto y consuelo mío leí lo que V. R. ofrece en la suya de abril de irse a la heredad de Jesús del Valle y atender a su estudio y a poner en orden sus trabajos para la impresión; el P. Provincial le acudirá con un compañero según le hemos escrito, y estimaremos que V. R. cumpla su palabra, asegurándose que no solo nos dará mucho contento en hacerlo, sino que servirá a Dios y a la Compañía»[76].

---

[72] ARSI, Baet. 4, f.36.
[73] ARSI, Baet. 4, f. 40v.
[74] ARSI, Baet. 4, f. 42.
[75] ARSI, Baet. 4, f. 44v.
[76] ARSI, Baet. 4, f. 66.

Pero, a pesar de tan buena voluntad y encargos del P. General, el P. Miguel Vázquez seguía teniendo poca ayuda en su trabajo. Escribe el P. Aquaviva al provincial, Marcos del Castillo el 11 de octubre 1611:

> «Sentido hemos que no se haya dado hasta ahora compañero al P. Miguel Vázquez, como de acá se ha ordenado tantas veces; por amor del Señor que V. R. se le dé con brevedad, para que pueda ir poniendo en orden sus papeles, limándolos para la impresión, que se entiende será cosa buena lo que saliere y de mucho servicio divino»[77].

Por fin, parece que se le dio compañero al P. Miguel Vázquez, que le ayudase en su trabajo. Una carta del P. General al vicerrector del colegio de Granada, Melchor Gadea, de 11 de setiembre de 1612, dice:

> «En lo que toca al P. Miguel Vázquez hemos escrito lo que acá se juzga al P. Provincial; veremos cómo se irá animando en su estudio, ahora que tiene compañero firme, y según lo que resultare se podrá tomar la resolución que pareciere más conforme al servicio de nuestro Señor»[78].

El 13 de agosto escribe el P. General al P. Juan Pérez, rector del colegio de Granada:

> «Lo del estudio del P. Vázquez nos holgamos que se promueva y que se le dé la ayuda necesaria; pero como ha días que nos avisó que aún no había hecho cosa de momento en limar sus trabajos, será bien que V. R., como de suyo, le anime a ello y a que se vea que hace algo»[79].

Al visitador Hernando Ponce, el 3 de diciembre del mismo año 1613 se le escribe:

> «En la instrucción secreta [...] mire mucho por el consuelo del P. Miguel Vázquez, pues sus partes lo merecen, y conviene animarle para que vaya adelante en su estudio, y si V. R. lo alentare, esperamos lo hará»[80].

Al morir el P. General Claudio Aquaviva en la congregación provincial celebrada en Sevilla fue elegido el P. Miguel Vázquez como elector de la provincia en la congregación general VII, 5 noviembre 1615 a 26 enero 1616, que eligió como Superior General al P. Mucio Vitelleschi. A su vuelta desde Cartagena escribió al nuevo P. General; éste le responde el 6 de setiembre de 1616:

> «La de V. R. escrita en Cartagena, por ser después de pasado el golfo y las pesadillas que lleva consigo la congregación, y aunque la de V. R. se puede tener por acabada, con todo espero con deseo que me lo avise

[77] ARSI, Baet. 4, f. 81v.
[78] ARSI, Baet. 4-I, f. 125.
[79] ARSI, Baet. 4-II, f. 31v.
[80] ARSI, Baet. 4-II, 48v.

para estar del todo libre de cuidado. El P. Provincial le proveerá de los libros que hubiere menester para su estudio y juntamente de la ayuda de un compañero que le escriva para llevar adelante y sacar sus buenos trabajos»[81].

Con esa mima fecha se urge al provincial Hernando Ponce que provea de libros y compañero al P. Miguel Vázquez, y se le insiste, dos meses más tarde, el 8 de noviembre del mismo año 1616 en esa orden «en conformidad con lo que acerca del dicho Padre tratamos estando V.R. acá en Roma»[82].

El 11 de diciembre 1616 escribe al P. Miguel Vázquez de su propia mano el P. Mucio Vitelleschi:

«L'ultima de 27 settembre, e come la passata mi contristo assai vedendo V. R. con qualche amaritudine per conto di restare in Málaga, cossì questa mi ha molto consolato [...]; l'intento del P. Provinciale no era di excluderla per quella via da Granada [...]. Come V. R. in tanti anni che è stata in Granada non ha manifestato di perfectionare niente per la stampa, quale io desidero quanto V. R. sà, è vero che io disse al P. Provinciale che avrei gustato che si fosse ritirata in qualche luogo dove avere potuto completamente e libere delle ocupationi attendere a questo»[83].

Cinco años después encontramos nuevas indicaciones del P. General sobre la impresión de los libros de Miguel Vázquez. Es la larga temporada en que Miguel Vázquez estuvo en la Madrid, en la Corte, dedicado a otras actividades. Escribe el 12 de julio de 1621 al provincial Francisco Alemán:

«El P. Miguel Vázquez habrá llegado a Granada, y va con intento de imprimir sus buenos e ingeniosos trabajos, que yo se lo he pedido; y encargo a V. R. le desocupe de cualquier otro ministerio y oficio y le dé compañero a propósito que le ayude solamente en orden a su impresión»[84].

Cuatro meses después escribe de nuevo el P. Vitelleschi al provincial Francisco Alemán, 29 noviembre 1621:

«Huélgome que haya acomodado bien de aposento y libros al P. Miguel Vázquez, que sus buenas partes y estudios lo merecen muy bien; déle también compañero a propósito que le ayude a su impresión»[85].

Y a él mismo con la misma fecha, 29 noviembre 1621, escribe el P. General:

---

[81] ARSI, Baet. 4-I, 198.
[82] ARSI, Baet. 4-I, ff. 200, 207.
[83] ARSI, Baet. 4-I, f. 212.
[84] ARSI, Baet 5-I, f, 54.
[85] ARSI, Baet. 5-I, f. 70.

«Varias veces he encargado al P. Provincial que acomode a V. R. de los libros necesarios y le dé compañero a propósito [...]; y me ha escrito que le ha hecho dar buen número de libros y que se acudirá con todo cuidado a lo que hubiese menester»[86].

El 18 de abril de 1622 escribe el P. General al provincial, Francisco Alemán:

«Agradezco a V. R. haya dado compañero a propósito al P. Miguel Vázquez, que deseo se atienda a su consuelo en cuanto se pudiese sin inconveniente»[87].

Los libros que tenía Miguel Vázquez.

Al morir Miguel Vázquez surgió el problema de los libros de que disponía y que se llevó a su nuevo destino de la casa profesa de Sevilla. Escribe el P. General el 4 de noviembre de ese año 1624 al P. Miguel Espinosa que le había escrito quejándose de la pérdida para el colegio de Granada de esos libros:

«En la de 11 de setiembre me propone V. R. las razones que hay por parte de ese colegio para que se le vuelvan los libros que de él llevó el P. Miguel Vázquez, cuando fue a vivir a la casa profesa. Yo las he considerado y encargo ahora al P. Provincial lo que en esto se ha de hacer de modo que se le guarde a ese colegio la justicia que tiene»[88].

Al rector de Granada, Francisco Alemán, escribe el P. General también el 4 de noviembre de 1624:

«Hasta ahora no había sabido que el P. Miguel Vázquez hubiese sacado de ese colegio tantos libros para llevarlos a la casa profesa, adonde le habíamos mudado; yo he visto y considerado las razones que V. R. me escribe en orden a que se deben volver a ese colegio, y aviso al P. Provincial lo que en esto siento, encargándole que lo ejecute puntualmente para que se guarde justicia a quien la tiene»[89].

Al provincial, Jorge Hemelman, escribe en la misma fecha:

«Hasta ahora no había llegado a mi noticia que el P. Miguel Vázquez hubiese llevado consigo, cuando le mudamos del colegio de Granada a la Casa Profesa, catorce o quince cajones grandes de libros. Pretenden la mitad, o todos, porque el P. Miguel Vázquez los asignó a la Casa Profesa al morir, pues tenía potestad de las personas que le dieron los dichos libros para aplicarlos [...] sirve de ejemplo, no aplicaciones a la hora de

[86] ARSI, Baet. 5-I, f. 73.
[87] ARSI, Baet. 5-I, f. 79.
[88] ARSI, Baet. 5-II, 32v.
[89] ARSI, Baet. 5-II, f. 33.

la muerte [...] Los que se trasladen lleven, cuando mucho, una Biblia u otro semejante, pero no más»[90].

Unos meses después, el 14 de abril de 1624, el P. Provincial comunica la decisión del P. General, que confirma su propia decisión:

«El P. Prepósito me ha escrito en orden a que se le quiten a la Casa Profesa los libros que había traído de Granada el P. Miguel Vázquez. Yo le respondo, que ejecute luego lo que en esto se había ordenado. V. R. lo haga cumplir conforme a lo que escribí en carta de 4 de noviembre»[91].

Publicación de los escritos de Miguel Vázquez.

Había quedado en suspenso la publicación de los escritos de Miguel Vázquez. Tres años después de la muerte de Miguel Vázquez escribe el P. Vitelleschi el 12 de abril de 1627 al provincial, Jorge Hemelman, sobre la censura del libro que dejó preparado para su impresión:

«He visto los pareceres y censuras de los que revieron el libro del P. Miguel Vázquez sobre la cuestión 1ª de la 1ª parte, y doy de muy buena gana licencia para que se imprima, y deseo que V. R. dé priesa a que se haga presto, y sepa que si hay otra cosa del mismo Padre, digna de que salga a luz, que dé traza de que se ponga en orden, y avíseme de ello»[92].

Cinco años más tarde, el 12 de julio de 1632, escribe el P. General al provincial, Francisco Alemán:

«Algunos desean que se imprime presto y no se detenga más el libro del P. Miguel Vázquez. Ruego a V. R. que ayude a ello cuanto pudiere»[93].

Y dos años después nueva insistencia del P. General al provincial, Francisco Alemán:

«Los papeles que dejó dispuestos para imprimir el P. Miguel Vázquez me informan que es justo que se estampen; V. R. me avise lo que le parece, después de haberlo tratado con las personas que en esa Provincia tienen en la materia buen voto»[94].

Y al año siguiente escribe el P. General al visitador González de Mendoza, el 16 de febrero de 1635:

«El P. Juan Méndez me escribe que será de mucho fruto y lustre de la Compañía y de esa Provincia el estampar las obras del P. Miguel Vázquez, y en orden a su ejecución me representa un medio que no parece

[90] ARSI, Baet. 5-II, f. 37v.
[91] ARSI, Baet. 5-II, f. 57v.
[92] ARSI, Baet. 5-II, f. 240.
[93] ARSI, Baet, 6-I, 41v.
[94] ARSI, Baet. 6-II, f. 25v.

dificultoso. [...] Mientras revean 3 o 4 de los más doctos de la Provincia para que vean si es cosa digna de que imprima en estos tiempos»[95].

A pesar de tantas recomendaciones y diligencias no se imprimieron esas obras de Miguel Vázquez. ¿Cuáles eran esas obras?

En la *Historia del Colegio de Granada*, al tratar de su biblioteca, además del número de libros que posee se pondera la importancia de «lo manuscrito que en ella se ha puesto en este año de 40 por ser de letra y mano de personas tan eminentes»; entre esos manuscritos de personas eminentes se indican los de Miguel Vázquez:

«Están los papeles del P. Miguel Vázquez y del P. Miguel de Espinosa, toda la teología que leyó, con un tomo sobre la primera parte de S. Tomás dispuesto ya y trasladado para la imprenta, que éste y otros hubiera sacado si la muerte no lo atajara. Y porque estos papeles con los demás se conserven el P. Gonzalo Peralta, Provincial en esta provincia, tiene confirmado el precepto de santa obediencia que sus predecesores habían puesto de que de ella no se saquen sin licencia, extendiéndolo y poniéndolo de nuevo en estos manuscritos»[96].

Y más adelante se añade:

«Del Cardenal Toledo están sus papeles originales de su misma mano, con muchas decisiones de Congregaciones, en que como Cardenal se halló y le remitían; muchas resoluciones de los casos más dificultosos que en la Iglesia en su tiempo se ofrecieron y que como a persona tan docta consultaban; los sermones que a Su Santidad predicó, y otros de sus estudios particulares, los cuales por su muerte hubo en Roma el P. Miguel Vázquez, íntimo familiar suyo, y que a la sazón se hallaba leyendo teología en Roma, y volviendo después a esta Provincia como un thesoro trajo consigo. Murió en la casa profesa de Sevilla el P. Miguel Vázquez, siendo Provincial el P. Jorge Hemelman, el cual, como quien mejor que todos por ser tan docto los podía lograr, los aplicó para sí, y entre sus papeles se hallaron, y por orden de nuestro Padre con los demás se pusieron en esta librería»[97].

Actualmente, en la Biblioteca de la Universidad de Granada se conservan algunos de esos papeles de Miguel Vázquez. Son cuatro cartas dirigidas a Miguel Vázquez, residente en Roma, en las que compañeros suyos le consultan sobre la materia *De auxiliis*; son dos del P. José de Acosta, desde Valladolid, 12 julio 1595, otra del P. Melchor de Castro,

[95] ARSI, Baet. 6-II, f. 100v.

[96] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, pág. 99 .

[97] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, pág. 98.

desde Sevilla, 16 mayo 1595, y Francisco Duarte, desde Córdoba, 13 enero 1593; su Memorial al Papa *An danda sit aliqua predeterminatio Dei et motio physica adeo efficaciter determinans voluntatem nostram, ut illi existenti voluntas nec dissentire possit, nec illam abiicere*, que publicamos al fin de este artículo; tres escritos del mismo Vázquez (dos de ellos borradores) sobre la obligación de dilatar la absolución sacramental a quienes reinciden en los mismos pecados, *An absolutio differenda sit his qui semel aut iterum admoniti ut a peccatis abstineantur, a consuetudine peccandi non recedunt*; y una carta de Gabriel Vázquez, 22 de abril de 1600, desde Alcalá[98].

En C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tomo 8, columna 488, se mencionan: *Disputationes theologicae de Incarnatione*, 1593- A la bibl. Vittorio Emmanuele, à Rome (*Mss. Gesuitici*;, n. 1189) (3318); *Commentarii in primam partem S. Thomae*, tomi 2. Eruditione pleni, qui fere Theologiae Prolegomena dumtaxat complectuntur; *Disputatio in tertiam partem S. Thomae*, Romae 1592-93. 4º, 2 vol.- A Bemberg. Cita también *Lettre autographe adresée au P. Arana sur les vertus du Cardinal Tolet*. Conservée dans nos archives de Madrid.- Il y a une copie, 4º, pp. 5, dans les *Mélanges biographiques S.J.* du P. Prat, à Lyon, t. II, fol.[99]

En el Archivo Romano Societatis Iesu, *Opera NN 158*, el ms. 46, es de Miguel Vázquez, *De materia sacramenti extremae unctionis*[100]; son solamente dos folios.

En la *Historia del Colegio de Granada* leemos estas palabras, que expresan un merecido juicio sobre la valía de esos escritos y de su autor:

> «fue lástima no se imprimiesen los Comentarios sobre S. Thomás y toda la Sagrada Theología que con grande acepción leió no solo en esta Provincia sino en Roma, a vista del Sumo Pontífice y Cardenales que tuvieron grande estima de su persona y letras»[101].

Defectos.

En la carta del P. General, de 27 de mayo de 1608 advertía también sobre algunas quejas que había recibido de las actividades de Miguel Vázquez en ese colegio de Granada y que le impedían la dedicación a los libros:

---

[98] EDUARDO MOORE, S.I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Universidad de Granada*: Archivo Teológico Granadino 46 (1983) 264, 267; 48 (1985) 98s; 51 (1988) 164s.

[99] C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8, col. 488.

[100] EDUARDO MOORE, S.I., *Manuscritos teológicos postridentinos (Archivo Romano de la Compañía de Jesús)*: Archivo Teológico Granadino 56 (1993) 159.

[101] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, pág. 124.

«no sé si este fin se consigue, ni si el dicho Pe pone los medios necesarios, porque se entiende que gasta mucho tiempo las mañanas hablando con 2 o 3 mujeres, y las tardes en visitarlas casi cada día»[102].

Miguel Vázquez escribió al P. General defendiéndose de las acusaciones de malgastar el tiempo en conversaciones con mujeres. A esa defensa alude el P. General en carta del 16 de setiembre del mismo año 1608 al provincial Francisco Quesada:

«El P. Miguel Vázquez nos ha enviado un testimonio en su abono firmado por el P. Ministro del Colegio de Granada de cómo guarda las reglas y órdenes de los superiores. El Rector y otros escriben lo contrario. V.R. se informe de la verdad»[103].

Por esta carta sabemos que los informes desfavorables procedían también del rector del colegio; entonces desempeñaba ese cargo, 1606-1609, Agustín de Quirós, que fue profesor, rector de colegios, provincial, y luego visitador de la provincia de México[104].

Meses después, del 19 de noviembre de 1608 es la carta en la que el P. General le alude de nuevo los defectos que le han notado y le da amables consejos:

«No dexaré de decir con toda la confianza [...] retirarse un poco más de negocios, no dar lugar a amistadillas, etc.; campearían más las partes que Dios le ha dado»[105].

Siguieron las denuncias a Roma contra el proceder de Miguel Vázquez; pocos meses después, el 31 de marzo de 1609, escribe el P. General al provincial Francisco Quesada:

«De Granada escriven personas muy fidedignas y desapasionadas que es mucho el exceso y nota con que el P. Miguel Vázquez acude a visitas de mujeres fuera de casa y asiste en los confesonarios por muy largos ratos, lo uno y lo otro contra la regla de los sacerdotes y tantas ordenaciones nuestras; danos cuidado así por caer en persona de sus prendas, como por el tropiezo que se da a los demás, ultra de que con este estorbo es imposible que él pueda acudir a la ocupación de sus estudios»[106].

Y en otra carta al mismo Provincial le escribe el P. General con la misma fecha, 31 de marzo 1609:

---

[102] ARSI, Baet. 3, f. 1048.

[103] ARSI, Baet. 3, f. 1067.

[104] *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, página 212ss.- Sus datos biográficos y una presentación de sus obras se han publicado en esta misma revista, *Archivo Teológico Granadino* 70 (2007) 85-101.

[105] ARSI, Baet. 3, 1084.

[106] ARSI, Baet, 3, f. 1123.

«Hanos respondido V. R. que ha averiguado y halla que son exageraciones y algún testimonio y falsedad. A esto no tengo que decir, sino que amando y estimando al P. Miguel Vázquez y teniendo la satisfacción que tengo de la verdad de lo que [...] de V. R., me he consolado mucho que no tenga culpa en algunas cosas, pero porque algunos escriven y son personas fidedignas y desapasionadas, que es mucho el exceso con que acude a visitas de mujeres [siguen palabras tachadas]»[107].

Alude de nuevo a los defectos de Miguel Vázquez otra carta posterior del General al provincial, 21 de julio de 1609:

«La copia de la carta que escribió al P. Miguel Vázquez hemos visto y nos ha parecido bien para enmienda de lo que al dicho P^e^ se le nota»[108].

En la carta de 9 de noviembre de 1610 a Miguel Vázquez en que el P. General lo alienta una vez más a que se dedique a escribir y le promete urgirá que den facilidades, le vuelve a recordar con mucha delicadeza los defectos que se le notaban:

«Pero allá dudan que tenga efecto [su trabajo de escritor], pareciéndoles que quien por las mañanas se ocupa en el confesonario y por las tardes en visitas, con dificultad podrá hacer mucho progreso en estudios que han menester todo el tiempo. Ni piensa V.R. que por esto desconfiamos acá, que si quisiera no saldrá con ello, mas como yo professo toda llaneza, con ella me ha parecido avisarle del sentir de algunos de allá, lo qual espero que le ha de ayudar para animarse más a llevar adelante su buen intento, que acá rogaremos que para ello le dé el Señor entera salud»[109].

Al nuevo provincial, Marcos del Castillo, con fecha 26 de abril de 1611, le escribe el P. General discretamente:

«Informado habrán a V. R. de no sé qué cosas que se notaron en el P. Miguel Vázquez; será menester que se averigüe la verdad de todo y se nos avise para que constándonos dello con claridad, y que el dicho Padre tuviera alguna culpa, veamos lo que será más expediente al servicio divino»[110].

Al año siguiente siguen las denuncias contra el proceder de Miguel Vázquez. En carta del 24 de abril de 1612 al provincial Marcos del Castillo escribe el P. General:

«Varias personas nos avisan que del proceder del P. Miguel Vázquez se puede temer que con el tiempo cause alguna nota en su persona, y aun en

[107] ARSI, Baet. 3, f. 1124.
[108] ARSI, Baet. 3, f. 1165.
[109] ARSI, Baet. 3, f. 36.
[110] ARSI, Baet. 4-I, f. 60.

la Compañía, y aunque para haberse de proceder a otras demostraciones conviene tener mayor luz, para lo que es mandarle a otra parte y prevenir lo que podría suceder no es menester mucho, y así encargamos a V. R. que lo vaya disponiendo en ejecutar la mudanza con algún buen color»[111].

Elogios en su necrología.

Su elogio después de su muerte lo escribió el P. Martín de Roa; lo reproduce Antonio de Solís en sus *Dos Espejos*. Dice así en sus párrafos finales:

«En estas ocupaciones y otras tan lucidas no le faltó su lastre de trabajos y ocasiones de mortificación que llevó siempre con igualdad de ánimo, mirando siempre a la mayor Gloria de Dios y bien de la Religión.

El cuidado interior y menudo que tenía de su aprovechamiento se ve por su papel escrito de su mano en que se distribuya las horas del día así: Levantábase con puntualidad para asegurar la oración, decir la Misa en tiempo que no impida el examen; rezar el rosario después de siesta. Leer Lección Espiritual el cuarto antes del Examen. Hacer disciplina cada día o cada tercer día a lo más tarde. Ayunar los Viernes. Los Sábados abstinencia. Ajustarse a la Comunidad en cuanto pudiere. Examen particular de quedar aquellas reglas en que más he fallado. Hacer desde luego satisfacción de mis pecados, lo que debía hacer si estuviera a pique de morirme de Misas, de penitencias o Indulgencias hechas delante cuanto pudiere. Estudiar solo por Dios y por ocupar el tiempo a gloria suya. Salir de mi aposento lo menos que pudiese, Huir de cualquier visita que me impida. Desengaño de que Dios no me quiere más que para ser buen religioso para aquello en que la Obediencia me ocupare, acordándome de que Dios me alarga el tiempo de la vida para que me prepare mejor para la muerte y no he hecho bastante penitencia por mis pecados.

Tuvo especialísima devoción a la Virgen Santísima rezando en particular afecto y tiernos coloquios su Rosario dos o tres veces al día delante de una Imagen con quien tenía particular devoción; y no fue menos la que tuvo el Angélico Doctor Santo Tomas, como se ve en el tomo que dejó para imprimir, que buena parte de él es sólo sus alabanzas, ajustándose siempre en sus opiniones a su doctrina. Conservole un cordial afecto a nuestro Padre San Ignacio de quien recibió muy particulares beneficios, y uno milagroso, de que hace mención el P. Pedro de Rivadeneyra. Señalose en la obediencia y respeto a sus Superiores y mostró varias veces en ocasiones de consideración recibir con humildad

[111] ARSI, Baet. 4-I, f, 106.

lo que se le avisaba. Fue muy caritativo con todos y de todos muy estimado, no solo por su sabiduría, sino por su llaneza y afabilidad y buen Trato.

Honraron su entierro Prelados, Títulos Religiosos y Nobleza»[112].

* * * * *

Como hemos indicado antes, publicamos a continuación el Memorial al Papa *An danda sit aliqua predeterminatio Dei et motio physica adeo efficaciter determinans voluntatem nostram, ut illi existenti voluntas nec dissentire possit, nec illam abiicere.*

[112] ANTONIO DE SOLÍS. *Los dos Espejos.* Año 1624, de la casa 75.

Vázquez de Padilla Miguel (S. J.)
Memorial a Su Santidad [15..?
h. 407-419. (*)

P. Michael Vazquez **[408/513]**

Beatissime Pater

Sententiam Patrum Societatis Jesu de gratia et libero arbitrio quam plerique Dominicanae familiae Patres in controversiam vocant, ab ea plurimum abesse, quae inter ipsos et Doctorem Ludovicum Molinam agitata in Hispania est, vel illud indicio sit, quod in censura propositionum Molinae ab iisdem exhibita Sanctitati Vestrae mentionem de hac controversia nullam fecerunt eamque sententiae partem quam Patres Societatis defendunt, nec attingunt quidem. Huius porro inter Dominicanos et Patres Societatis controversiae ratio huiusmodi est: An danda sit aliqua praedeterminatio Dei, et motio physica adeo efficaciter determinans voluntatem nostram, ut illi existenti voluntas nec dissentire possit, nec illam abiicere.

Patres Dominicani auctores sunt: quandam hac in re praevenientem determinationem, seu physicam praemotionem ita necessariam esse, ut absque ea voluntas nec operari, nec ad actum ullo modo determinare se possit, nec illi positae resistere, aut dissentire, aut eam abiicere; quam praemotionem et physicam determinationem auxilium ipsi efficax vocant. Hinc autem illud effici volunt fieri non posse, ut e duobus hominibus aequale auxilium physicum et aequalem premotionam habentibus unus ad Deum convertatur, alter non item.

Patres Societatis facile concedunt illi quidem humanam voluntatem a Deo moveri ac trahi gratia praeveniente et auxilio efficaci, sed physicam hanc praemotionem, seu praedeterminationem adeo ex se efficacem, ut illi voluntas dissentire non possit, nec eam abiicere si velit, non admittunt. Immo eam sacris litteris, Conciliorum decretis, Sanctorum Patrum dictis, communi scholasticorum Doctorum sententiae minime consentaneam, ac multarum opinionum fontem esse contendant a vera Theologia vehementer abhorrentium.

(*) Biblioteca Universidad de Granada, Hospital Real, sign. BHR/Caja C-068 (84). Borradores de este escrito se encuentran en la misma BHR/Caja B-09.

Ex sacris literis

Primo igitur eam sententiam sacris litteris non congruere sic ostenditur. Matth. 11 dicitur: Si in Tyro ac Sydone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cinere ac cilicio poenitentiam egissent[1]; quo loco ita urgent: Si Christi verbis fides adhibenda est, quod nemo Catholicus abnuet, iam Tyriis et Sydoniis, si quae Christi miracula patraverat apud Capharnaitas ea apud se facta vidissent, non modo a suis sceleribus per poenitentiam resipiscere potuissent, sed etiam re ipsa resipicissent; ergo ad resipiscendum physica haec praedeterminatio necessaria non est. Nam si haec necessaria esset, Christi verba vera non essent; non enim illi (quamvis apud eos illae virtutes ac signa facta fuissent) aut poenitentiam agere, aut ad Deum se convertere potuissent, nedum re ipsa convertissent, nisi physica haec praedeterminatio accessisset. Quare non idcirco poenitentiam egissent Tyrii et Sydones, quia virtutes et signa apud eos facta fuissent, quod Christus dixit, sed quia physica hanc praede**[408v/ 513v]**terminationem a Deo accepissent, quod Christus non dixit. Et sane eleganter S. Augustinus libro De bono perseverantiae, c. 14, hunc locum explicans: Ubi, inquit Augustinus, Tyrii relicti sunt et Sydonii, qui etiam credere potuerunt si mira illa Christi signa vidissent; et infra, cum multa de Judeorum excaecatione dixisset, haec adiungit: Non erant sic excaecati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum et Sydoniorum, quoniam credidissent si, qualia viderunt isti signa, vidissent, sed nec illis profuit quod poterant credere[2]. Jam vero si Tyrii et Sydonii, visis illis Christi virtutibus, a suis sceleribus non resipiscissent, nisi physica hac praedeterminatione a Deo praemoti, qua tamen promoti non sunt, et qua promoti a Deo viri illi Chorozain et Bethsaidae proculdubio poenitentiam egissent, quid causae erat ut Christus tam acriter in eos inveheretur? Tam severe, exemplo Tyriorum ac Sydoniorum adducto, qui iisdem quibus illi physicae praedeterminationis auxiliis indiguissent, suam Capharnaitis, et hinc aliis, pertinaciam exprobaret? Nihil omnino causae fuisse fatendum est; in hac physica praedeterminatione opus erat, quam neque eos in sua potestate habuisse Theologica veritas, neque hac a Deo promotos fuisse, ipsa eorum in sceleribus obduratio declaravit. Et tamen, Mattheo auctore, didicimus eos graviter Christum, abducto Tyriorum et Sydoniorum exemplo, obiurgasse. Tunc coepit (inquit Mattaeus) exprobare civitatibus, in quibus factae sunt plurimae virtutes eius, quia non egissent poenitentiam[3]. Immo eodem pacto iniustae essent omnes Dei quaerelae atque obiurgationes, quae in

[1] Mt, 11, 21

[2] AUGUSTINUS, *De bono perseverantiae*, c. 14. PL 45, col. 1014.

[3] Mt. 11, 20.

sacris litteris tam crebrae sunt. Prov. 1: Vocavi et renuistis[4]; Isai 5: quid ultra debui facere, vineae meae, et non feci[5]; Ezech. 3; Matth. 23: Quoties volui congregare filios tuos, etc[6]; Ad Rom. 2, et aliis sexcentis in locis. Nam si physica haec praedeterminatio ad resipiscendum necessaria erat, eamque Deus illis denegaverat, quis esse poterat divinis quaerelis locus?, quam Deus iustam illos accusandi causam accipiebat? Nullam certe iustam Patres Dominicani huius accusationis causam affer*en*t, si in sua physicae praedeterminationis opinione persistant. Cum illi satis apte Deo respondere possent se hac physica praedeterminatione destitutos, quamtumvis aliis signis excitarentur, a suis sceleribus resipiscere non posse; eam vero praedeterminationem si acciperent, quae in ipsorum voluntate non esset, illico poenitentiam acturos; atque hac horum excusatione omnis illa divinarum quaerelarum causa corrueret. Ad hoc Ioan 20, Thomae incredulo se ipse Christus ostendens ait: Quia vidisti me Thoma credidisti[7], etc. Cur Thomas vi miraculi congrue propositi credere dicitur? Quod si physicae illius praemotionis vi suam voluntatem ad credendum flexisset Thomas, certe non ad inspectionem tanti miraculi, sed ad physicam praedeterminationem fidem Thomae retulisset Christus, ac dixisset: Non quia **[409/514]** vidisti me Thoma credidisti. Denique, ut sileantur caetera, Ecc[lesiasti]ci. 15. scriptum est: Deus ab initio constituit hominem, et relinquit eum in manu consilii sui[8]; et infra: Apposuit sibi ignem et aquam, ad quod volueris porrige manum tuam[9]; quae verba sic expendenda sunt: Si Deus omnes actiones ita praedeterminavit, ut huic praedeterminationi voluntas resistere nequeat, certe non reliquit hominem in manu consilii sui, nec dici poterit ad quodcumque volueris homo, sed ad quodcumque voluerit ac praedeterminaverit te Deus porrige manum tuam; ad hoc enim dumtaxat manum porrigere potes. Nos vero, his atque aliis sacrarum litterarum testimoniis, quae alibi fusius attulimus, praetermissis, ad Concilia gradum faciamus.

Ex Conciliis

2º. Ea sententia pugnat cum sacrosanctis Conciliorum decretis, ac potissimum Tridentini. Etenim Tridentinum, sess. 6, cap. 5, cum ipso capitis initio necessitatem gratia praevenientis ut peccator convertatur proposuisset, deinde voluntatem libere consentire vocationi divinae docuisset illis verbis:

[4] Prov. 1, 24.
[5] Is. 5, 4.
[6] Mt. 23, 27
[7] Io. 20, 29.
[8] Eccli. 15, 14.
[9] Eccli. 15, 17.

eidem gratiae libere assentiendo[10], demum explicat modum quo libera voluntas gratiae praehabitae per illuminationem Spritus Sancti et inspirationem quam recipit assentitur. Nimirum, ut Divinae vocationi cooperetur, non solum recipiendo, sed etiam agendo, non actione solum spontanea, quod Calvinus et Haeretici admittunt, sed etiam libera, atque eo modo libera, quo possit ob intrinsecam libertatem, non tantum suspendere concursum et non consentire, sed dissentire quoque et inspirationem abiicere. Haec enim habet: Ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest[11]. Ergo, si physica illa praemotione et praedeterminatione ita voluntas ad consensum determinatur, ut non possit non consentire, falsum erit posse voluntatem non consentire, et inspirationem abiicere dum consentit; id vero si verum sit, ruet omnis definitio Concilii, quae est de fide, atque ita Concilio placuit, ut ad finem capitis ultimi eiusdem sessionis haec addiderit: Post hanc Catholicam de iustificatione doctrina, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit iustificari non poterit, placuit sanctae Synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant[12]. Quae cum ita sint, omnes etiam Dominicani Patres eam ut Catholicam doctrinam tenentur fideliter firmiterque recipere, ac, nisi velint iustificari non posse, concedere omnino debent eam, inquam, quae docet liberum arbitrium inspirationem Dei, quam habet, abiicere posse, iidemque eam sententiam vitare ac fugere debent, quae affirmat liberam voluntatem, Deo actu excitanti atque vocanti, non posse dissentire, si velit. **[409v/514v]**Hoc enim Concilium eadem sess. c. 4 definit his verbis: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit[13]. Animadvertant igitur isti Concilium definire liberum arbitrium active cooperari Deo excitanti atque vocanti, ipsumque a Deo motum et excitatum posse dissentire, si velit, et praeterea ex hac definitione habeant liberum arbitrium ita actu vocationi consentire, ut eo ipso tempore, quo actu consentit, dissentire possit, et vocationem abiicere, si velit. Ut multis doctissimis viris iure optimo mirum iudicatur viros catholicam religionem profitentes post hanc Tridentini definitionem adhuc physicam istam praedeterminationem, cui voluntas dissentire nequeat, publice propugnare ausos esse, et eam de iustificatione doctrinam impugnare, quam

[10] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1525 (797), pág. 370.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, nº 1550 (810), pág. 378.

[13] *Ibid.*, nº 1554 (814), pág. 378.

idem Concilium, capite ultimo, generatim sub anathema definivit catholicam esse, atque ea fidei nostrae veritatem Dei ac Jesu Christi gloriam illustrari[14].

At respondebunt aliqui, Concilium his locis loqui in sensu diviso, non in sensu composito; contrariae vero sententiae assertores loqui in sensu composito. Sed mirandum profecto est doctis viris hanc solutionem in mentem venisse. Nam Concilium loqui in sensu composito tam apertum et clarum est, quam quod clarissimum, tum quia Concilium statuit liberum arbitrium motum et excitatum a Deo et inspirationem recipiens, hoc est, et receptam Dei excitationem ac motionem et inspirationem, quam recipit, posse vel admittere vel abiicere, quod sensum compositum efficit; tum quia hae[c] voces (dissentire et abiicere) quas Concilium usurpat ex propria sua notione sensum compositum involvunt. Nemo enim non vocanti dissentit, sed vocanti; nemo abiicit, quod non habet aut sibi ab alio non offertur, sed quod habet aut offertur. Immo pugnantia loquuntur qui propositionem Concilii in sensu diviso veram esse contendunt; contendunt enim Patres Dominicani. Nam si voluntas ponatur absque hoc auxilio et motione, qui dici poterit dissentire atque auxilium abiicere? Certe, quamvis vere dicatur homo non converti, quando actu non convertitur, tamen nullo pacto dici poterit dissentire atque auxilium abiicere. Denique, si propositio Concilii in sensu diviso vera est, haec etiam erit vera: Possum resistere voluntati Dei, quam omnes Catholici tanquam haereticam, atque illis verbis Apostoli, Voluntati eius quis resistit[15], adversariam merito aversantur; et nihilominus in sensu diviso fieri potest, ut non sit id, quod vult Deus, si ponamus Deum id non velle, et voluntatem eius a se volita seiungamus, quod est efficere sensum divisum; quare si propositio haec: Possum resistere voluntati Dei **[410/515]**, nude posita haeretica censenda est, pugnat enim cum verbis Apostoli, quae vi huius vocis "resistere" sensum compositum includunt, haec quoque propositio, Non possum dissentire motioni Dei, vel non possum eam abiicere, qualis habenda sit, aliorum esto iudicium; nobis certe definitioni Concilii manifesto refragari videtur, quae vi vocum (dissentire et abiicere) aeque ac voce (resistere) sensum compositum includit, divisum excludit. Atque id ipsum ex actis Concilii parte 2ª liquido constat, ubi Patres plurimi dissertissimis verbis nostrae sententiae suffragantur, ut videre est in peculiari scripto, quod hac de re, cum hoc memoriali exhibemus.

Ad hoc Joannes a Bononia, canonicus lovaniensis, libro de Praedestinatione, parte 2ª, de libero arbitrio, fol. 103 in editione lovaniense, anno 1555, cum quorundam catholicorum interpretationem illius loci Tridentinae Synodi retulisset, haec scribit: Ceterum, quia non desunt modo homines, quamvis omni pietate praediti, aliter de libero hominis assensu dum iustificamur, quam nos sentientes, ac ideo huius Oecumenici Concilii clarissimam doctrinam obscurare

[14] Cf. *Ibid.*, can. 33, nº 1583 (843), pág. 381.
[15] *Rom.*, 9, 19.

quodammodo conari videntur, dum dicunt, hominem habere libertatem arbitrii ut excitationi admonitionique divinae resistere possit, sed iis inspirationibus atque monitionibus suppositis nullum resistere asserunt. Obscurare autem dixi, quoniam ex dictis Rmi. Dni. Heronymi a Bononia, Sedis Apostolicae Nuntii dignissimi, necnon Archiepiscopi Comsani, professoris Theologiae peritissimi atque sacri Palatii Magistri eximii, apud Carolum Imperatorem V cognomento Maximum residentis, eandem opinionem in sancta Tridentina Synodo fuisse summa diligentia a Patribus discussam et tamquam minus probabilem optimo iure percepi reiecta[16]. Haec ille.

Postremo Concilium Senonense in decreto 15º fidei contra luteranos haec habet: Neque enim liberum arbitrium asserentes divinam excludimus propterea gratiam, quod illi (Haeretici etc) falso toties imponere non verentur, atque hoc fumo credulorum oculos praestringere; sed iuxta scripturam eo extendimus ut voluntas humana misericordiae praevenientis auxilio suffulta, et interiore quodam et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta, sese convertat in Deum, Deo appropinquet, et ad veram illam gratiam se praeparet, quae tandem accepta sit ad vitam aeternam. Neque tamen tanta gratiae necessitas libero praeiudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu; nec denique tale sit huiusmodi Dei trahentis auxilium cui resisti non possit[17]. Haec Concilium Senonense, quibus ad nostram sententiam nihil aptius. Addit praeterea Concilium: quoties, quoties enim Dominus voluit congregare filios Hierusalem, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluerunt. Frustra enim Stephanus **[410v/515v]**Judeos durae cervicis et incircuncisi cordis argueret, qui semper Spiritui Sancto restiterunt[18]. Frustra Paulus Thesalonicenses admoneret spiritum ne extinguerent[19], si divinis inspirationibus inevitabiliter raperentur; trahit quidem Deus, sed in eius odorem currimus non vi, non unco raptamur[20]. Hactenus Concilium Senonense cui merito maximam apud omnes auctoritatem conciliat cum episcoporum et Cleri totius Provinciae, qui Synodo interfuerunt, multitudo, tum etiam Parisiensis Academiae, quae ea tempestate florebat, ut cum maxime insignis eruditio et doctrina. Celebratum est enim Parisiis celeberrimo Doctorum virorum totius fere Galliae conventu. Coeptum anno Domini 1527, perfectum anno 1529, Clemente VII Pontifice Maximo Pontificatus eius anno quinto, praeside Illmo. Cardinali Antonio de Prado Archiepiscopo Senonense, Galliae et Germaniae Primatae

[16] JOANNES A BONONIA, *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione...*, parte 2ª, *De libero arbitrio*, fol. 103, Lovanii 1555..- Cita no comprobada.

[17] Concilium Senonense in decreto 15º fidei contra luteranos.- LABBEI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, T. 32, Parissis 1902, col. 1176.

[18] Ac. 7, 51.

[19] 1 Tes. 5,19.

[20] Concilium Senonense in decreto 15º fidei contra luteranos.- LABBEI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, T. 32, Parissis 1902, col. 1176.

Franciae Cancellario. Ut a veritate non aberret, quisquis non unius Provinciae sed totius fere Galliae regni fidem hac Synodo declaratam testatamque huic nostrae sententiae suffragari pronunciet. Nos ad Nostrorum Patrum testimonia veniamus.

Ex Patribus

Haec Patrum Dominicarum opinio discrepat a communi Patrum sententia. In primis D. Augustini, -cuius hac in re, ex Celestino Papa, epistola ad episcopos Galliae habetur tom. 7, operum Augustini gravissima esse debet auctoritas-[21], is plurimis in locis sententiam nostram amplexatus est; quae omnia refert hoc loco supersedemus, cum in fusiore alia disputatione attulerimus, in libro de spiritu et littera, cap. 34; cuius loci verba ipsa expressisse videtur Concilium Tridentinum, ubi Augustinus explicans donum vocationis, quod non est in nostra potestate: Nemo, inquit, habet in potestate, quod ei veniat in mentem (per vocationem scilicet), sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. Et post pauca: Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos, consentire autem vocationi Dei, vel ab eo dissentire propriae voluntatis est[22]; et libro de Praedestinatione Sanctorum, cap. 1: Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae[23], et Libro 83, qq[m]. q. 69, haec: Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per alia signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis (per vocationem scilicet, ut primis verbis dixerat); et addit; ad illam enim coenam, quam dicit Dominus in Evangelio praeparatam, nec omnes, qui vocati sunt, venire voluerunt, neque illi qui venerunt venire possent, nisi vocarentur[24]. Ecce sentit Augustinus vocationi, cui aliqui consenserunt, alii non consensisse; ac cum huius quaestionis 69 meminerit Augustinus lib. 1 retract, c. 26, nihilque horum retractaverit[25], indicium evidens est, hanc quam nos sequimur veram fuisse ac germanam Augustini sententiam. Sed suppetunt alia non minus clara eiusdem testimonia. Idem lib. 1 ad Simplicium, q. 2: Nemo itaque credit non vocatus, sed non **[411/516]** omnis credit vocatus. Quod autem de vocatione sermo sit, qua se ipsa credere potuerunt, aperte constat ex iis, quae subiicit, ut exemplo Esau, de quo ait: Noluit ergo Esau et non cucurrit, sed si voluisset et cucurrisset Dei adiutorio, pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret; et infra: Si vocatio ista est effectrix bonae voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum sit, multi vocati, pauci vero

[21] Celestinus Papa, *Ad episcopos Galliae*, cap. 5, 6.- PL 50, col. 532..
[22] Augustinus, *De spiritu et littera*, cap. 34.- PL 40, col. 240.
[23] Augustinus, *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 1.- PL 44, col. 961
[24] Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 69.- PL 40, col.
[25] Augustinus, *Retractationum*, lib. 1, c. 26.- PL 32, col. 624-630.

electi?[26] Eadem fere lib. de dono perseverantiae, cap. 14[27], omnibus illis locis, in quibus e duobus aequali vocatione vocatis, alterum ait converti, alterum non item; nam eo ipso quod alter resistit, censet Augustinus eum, qui convertitur divinae vocationi et auxilio praevenienti, resistere potuisse. Ut lib. 89 qq.[m], q. 60[28], et lib 12 de Civitate, cap. 6[29], lib. de praedestinatione et gratia, cap. 11[30], et plurimis aliis in locis, quorum plerosque infra referemus, alia uberiorem desiderant tractationem; tantum hic dicimus universos Complutensis Academiae professores opinioni nostrae, tanquam verae ac germanae Augustini sententiae suffragium subscripsisse, quod cum ipsi suffragium litteris rite consignatum apud Pontificium Hispaniae Nuncium extare voluerunt, quarum nos litterarum publicum exemplum habemus.

Ad Augustini testimonia accedunt alia plurimorum Patrum, ut Clementis Papae epistola 3 Decretali, de officio sacerdotis, cuius haec sunt: Si quis sane audiens sermonem veri prophetae, velit aut nolit recipere et amplecti onus eius, id est mandata vitae, in sua habet potestate; liberi enim sumus arbitrii, nam si hoc esset, ut videntes ea, iam non haberet in sua potestate aliud facere, quam audierant, vis erat quaedam naturae per quam liberum non esset ad aliam migrare sententiam; et paulo inferius: Nunc, quia liberum est animo, in quam velit partem declinare iudicium suum, et quam probaverit viam eligere, etc.[31]; quae verba manifeste phisicam hanc praedeterminationem ad unum eliminant, quacum voluntas resistere non possit praedicationi veri prophetae eiusque vocationi; atque eadem ratio est de qualibet gratia praeveniente, etc.

Irenei, qui etiam agens de actibus et bonis supernaturalibus, lib. 4 adversus haereses, cap. 21: Gloria, inquit, et honor omni operanti bonum; dedit ergo Deus bonum, quemadmodum et Apostolus testificatur, et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possent non operari, hi autem qui illud non operantur, iudicium iustum recipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, cum posset operari illud[32].

Chrysostomus, homil. 19 in Genesim, sub initium, cum de Deo loqueretur, ait: Ipse, quae sua sunt omnia, pro sua misericordia semper exhibet, et sciens abscondita in profundo mentis et arcana hortatur, laudat, consulit conatusque nostros malos reprimit, et necessitatem utique non imponit, sed congruis remediis appositis totum iacere in aegrotantis sententia dimittit[33]. Eiusdem

---

[26] AUGUSTINUS, *Ad Simplicianum,* lib. 1, q. 2.- PL 40, col. 115, 117.

[27] AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, cap. 14.- PL 45, col.1013ss.

[28] AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 60.- PL 40, col. 43.

[29] AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib 12 , cap. 6.- PL 41, col. 353s.

[30] AUGUSTINUS, *De praedestinatione et gratia*, cap. 11.- PL 45, col 1672s.

[31] CLEMENS ROMANUS, *Epistolae Decretales*, 3, *De officio sacerdotis*.- PG 1, col. 494.

[32] IRENEUS, *Adversus haereses*, lib. 4, cap.21.- PG 7, cap. 37, col. 1100.

[33] IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia. 19 in Genesim*, sub initium.- PG 53, col. 158s.

sunt illa hom. 22 in Genesim: Verum quia in nostra voluntate totum post Dei gratiam relictum est, ideo et peccantibus supplicia proposita sunt, et bene **[411v/516v]** operantibus retributiones[34]; similia homilia 22 ad populum et aliis.

Cyrill. lib. xi, in Ioan., c. 21, cum multa de Juda proditore dixisset, haec addit: Si proditor aequaliter aliis discipulis salvatoris auxilium non habuisset, frustra haec a nobis dicerentur; sin autem non minus quam coeteri divina gratia regebatur, sed suo ipsius iudicio in profundum perditionis delapsus sit, quomodo etiam non servavit eum Christus, qui suum patrocinium ei praestitit, qui quantum ad ferendam opem illi attinuerit servasset hominem, nisi ultro in perditionem insiluisset. Gratia igitur in aliis efulsit, servarvitque omnes qui cooperantem ei voluntatem tradiderunt; sic enim salutis nostrae modus dispositus est[35]. Ponit ergo Cyrillus et aequales gratias, quibus quantum erat ex se Christus omnes servabat, et hisce gratiis non determinasse efficaciter voluntates aliorum Apostolorum, ut voluntatem Judae non determinavit, ac denique eidem gratiae absque hac physica Dei praemotione Judam restitisse, coeteros consenssisse.

Ambrosii, sive Prosperi, lib. 2 de vocatione gentium cap. 4: Quod non potest, inquit, nisi cooperante spiritu Dei fieri, eorum meritis deputetur, quorum idem potuit voluntate non fieri[36].

Damasceni lib. 1 de fide c. 13, si antiquiorum versionem sequamur: Nam ipse, inquit, Deus videlicet omnia quae non in nostra potestate sunt praescientia praedeterminavit[37], ubi greca vox προοριζω proprie praedeterminare signat, et lib 2, c. 30: Illud quidem scire interest Deum omnia quidem praescire, sed non omnia praefinire; praescit enim ea etiam, quae in nostra potestate atque arbitrio sita sunt, at non item ea praefinit; nec enim vitium admitti vult, nec rursus virtuti cum affert[38]. D. vero Thomas, 1 p., q. 23, ar. 1, argto 1, antiquam versionem sequutus, ita refert: Omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat; praecognovit enim ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat[39]; atque eadem graeca vox προοριζω huic favet versioni.

Alsel.[sic] in illa Matth c. 6, fiat voluntas tua, asserit hominem, ideo non cogi a Deo, quia licet voluntati iustitiae Dei resistere non potest, potest resistere voluntati, qua ei Deus misericordiam confert. Deinde obiicit sibi Paulum saltem videri coactum a voluntate Dei; respondet non ita esse, quia licet sit percussus,

---

[34] Ioannes Chrysostomus, *Homilia. 22 in Genesim*.- PG 53, col. 187.

[35] Cyrillus Alexandrinus, *in Ioannem*., lib. xi, c. 21?.- No existe este c. 21 en PL 74.

[36] Prosperus Aquitaniae, *De vocatione omnium gentium*, lib. 2, cap. 12. - PL 51, col. 697.

[37] Ioannes Damascenus, *De fide*, lib. 1, c. 13.- PG 94, col. 854.

[38] Ioannes Damascenus, *De fide,* lib 2, col. 30.- PG 94, col. 971.

[39] Sanctus Thomas, *Summa theologiae*, 1ª, q. 23, art. 1, arg. 1.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 271.

voluntas tamen erat libera, et resisteret si vellet[40]. Idem ipse, lib. de concordia gratiae et liberi arbitrii, c. 2, his verbis: quaedam praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate quae praecedit rem et facit, sed ea quae rem sequitur, supra diximus. Non enim ea Deus, quamvis praedestinat, facit voluntatem cogendo, aut voluntati resistendo, sed in sua illam potestate dimittendo[41]. Similia ille multis locis, atque alii praeterea multi Sancti Patres, quos brevitati studentes subticemus.

Ex D. Thoma

Dissentit etiam supra proposita opinio a communi scholasticorum sententia, et in primis S. Thomae. 1. 2ª, q. 10. ar. 4, qui haec habet: Quia igitur **[412/517]** voluntas est activum principium, non determinatum ad unum sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur[42]; et q. 9, ar. 6, ad 3m, sine universali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum[43]. Nec nobis officit quod adiungit: Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam[44]. Id enim explicandum est de speciali motione per inspirationes supernaturales habitas, atque alias animi affectiones ad gratiam praevenientem pertinentes, de quibus inferius late ex Patribus, 2ª-2ae, q. 174, ar. 1[45], ubi propter prophetiam comminationis duplicem D. Thomas constituit prophetiam praedestinationis: unam qua revelatur prophetae quid Deus praedestinaverit, praescientiae alteram, quae a priori praedestinationis prophetica idcirco distinguitur, quia per eam non revelatur prophetae aliquid praedestinatum seu praedefinitum a Deo, sed praescitum tantum, ac propterea ait D. Thomas esse de actibus, qui non sunt in nobis; 2am vero de iis quae fiunt per liberum hominis arbitrium; ergo censet D. Thomas Deum non praedeterminare actus nostri liberi arbitrii, cum ex hisce non sint, quae non sunt in nobis. Ipsum loquentem audiamus: Alio modo praecognoscit Deus aliqua in se ipsis: vel ut fienda ab ipso, et horum est prophetia praedeterminationis, quia secundum Damascenum Deus praedestinat ea quae non sunt in nobis; vel ut fienda per liberum arbitrium hominis, et sic

[40] ANSELMUS, *in Matthaeum* c. 6.- Cita no identificada.

[41] ANSELMUS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 2, n. 3.- S. ANSELMI,.*Opera omnia,* ed. Thomas Nelson 1946, vol. 2, pág. 262.

[42] SANCTUS THOMAS, *Summa theologiae*, 1ª 2ae, q.10, art. 4, Respondeo.- ed. Leonis XIII, Roma 1891, t. 6, p. 89.

[43] *Ibid*., q. 9, art. 6, ad tertium.- ed. Leonis XIII, Roma 1891, t. 6, p. 82.

[44] *Ibid*.

[45] *Ibid.,* 2ª-2ae, q. 174, ar. 1.- ed.Leonis XIII, Roma 1899, t. 10, p. 392.

est prophetia praescientiae, quae potest esse bonorum vel malorum[46]; et q. 3, de potentia, ar. 7, ad 13 argumentum: voluntas liberum habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis[47]; ergo D. Thomas determinationem adscribit soli voluntati, et eam denegat primae causae, quia si Deus voluntatem determinasset, utique necessitatem inferret; his simillima docuit 1ª p., q. 41, ar. 2, cum voluntas, inquit, et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; et infra: Eorum voluntas principium est, quae possent sic vel aliter esse; eorum autem, quae non possunt nisi sic esse, principium natura est[48]. 3º Contra Gentiles, c. 90, sub finem[49], Damascenum exponens, ea quae sunt in nobis divinae determinationi dicit non esse subiecta, quasi necessitatem accipientia, ut 1ª p., q. 23, ar. 1, ad 1m[50], quo loco Damascenum dixerat praedeterminationem impositionem necessitatis nominare, sicut est in rebus naturalibus quae sunt praedeterminatae ad unum. Eadem lib. de providentia et de praedestinatione, et 1 p., q. 19, a. 2[51], et sexcentis aliis in locis.

Idem colligitur ex multis D. Thomae principiis, quae nullo pacto cum praedicta physica determinatione coherent. Nam si huiusmodi praemotionem antecedentem, qua debent uti creaturas omnes liberae et contingentes, praemoveri vere a Deo ad suos effectus D. Thomas agnovisset, nihil laborasset in explicando qua ratione infallibilis in Deo **[412v/517v]**sit scientia futurorum contigentium, si haec efficaci voluntate praedefiniret. Nec ad coexistentiam rerum omnium in aeternitate 1ª p., q. 14, ar. 13[52], et saepe alias confugisset, quae difficilis est explicatu.

Praeterea, si easdem praedeterminationes efficaces adnotasset, non distinxisset divinam voluntatem, ex Damasceno 2 de fide, cap. 29[53], in antecedentem et consequentem, ut fecit 1ª p., q. 19, a.6, ad 1m[54], et primo

---

[46] *Ibid.*, *Summa theologiae,* 2ª 2ae, q. 174, art. 1, Respondeo..- ed. Leonis XIII, Roma 1899, t. 10, p. 392.

[47] *Ibid. De potentia*, q 3, ar. 7, ad 13 argumentum - ed. Vivés, *Opera omnia,* vol. 13. Parisiis 1875, p. 62.

[48] *Ibid.*, *Summa theologiae,* 1ª, q. 41, art. 2, Respondeo.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 422.

[49] Sanctus Thomas, *Summa contra gentiles*, lib. 3, c. 90.- ed. Leonis XIII, Roma 1926, t. 14, p. 276.

[50] *Ibid.*, *Summa theologiae*, 1ª, q. 23, art. 1, Ad primum.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 272.

[51] *Ibid.*, *De praescientia et praedestinatione,*, c. 4- ed. Vivès, vol. 32, p. 91ss; *Summa Theologiae,* 1ª p., q. 19, art. 2.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 233.

[52] *Ibid.,* 1ª p., q. 14, art. 13.- Ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 186.

[53] Ioannes Damascenus, *De fide*, lib. 2, cap. 29.- PG 94, col. 970.

[54] Sanctus Thomas, *Summa Theologiae,* 1ª, q. 19, art. 6, Ad primum.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 241.

dist. 7, q. 1, ar. 1[55], et passim alias. Nam voluntas antecedens, quam docet posse non impleri, quia non fertur in effectum cum omnibus circumstantiis, cohaerere non potest cum huiusmodi praedeterminatione efficaci, cui semper et infallibiliter determinatus effectus adhaeret. Nec erat cur, praemissa distinctione actuum voluntatis in primum et sequentes, doceret voluntatem nostram in primo actu moveri a Deo, in reliquis vero movere se ipsam: ita 1ª 2ae, q. 9, ar. 3 et 4[56], et q. 111, ar. 2 [57], et q. 109, a. 2, ad 1m [58], et alibi saepe. Nam posita adversariorum praemotione voluntas non tantum ad primum, sed ad omnes actus reliquos movetur a Deo; neque unquam se ipsa determinat, sed semper praedeterminatur a Deo.

Ad haec, 3º contra Gentiles c. 20[59], minime dixisset eundem effectum produci tum a Deo, tum ab inferiori agente, verum ab utroque immediate. Nam media esset illa praedeterminatio, ratione cuius Deus immediate ageret in causam inferiorem, potius quam in effectum, neque praeterea in 2º, d. 1ª, q. 1, ar. 4, consequens et ad 3m[60], docuisset eandemet actionem promanare a causa prima, et 2ª, et 2am determinare primam, potius quam determinari a prima, et 1º contra Gentiles, c. 66, ratione 1ª, ubi haec habet: 2ª agentia sunt quasi par-ticulares et determinantia accionem primi agentis[61].

Denique, q. 6. de veritate art. 3, non erat cur pro explicanda certitudine praedestinantis confugeret ad auxilia et adminicula a Deo posita praedestinatis, quibus ii infallibiliter vi alicuius illorum consentiant, exclusa praedefinitione cuiuslibet actus in particulari; sic enim ait: Invenimus ordinem respectu alicuius dupliciter, uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae, alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae deficit, vel ne altera deficiat[62]. Rem explicat exemplo, tum subdit: Et hoc modo est in praedeterminatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute, tamen in eo quem Deus praedestinat tot adminicula praeparat, quod vel non

---

[55] SANCTUS THOMAS, *In 1º librum sententiarum*, dist. 46, q. 1, ar. 1.- Ed. Vivés, Paris 1873, vol. 7, p. 543.

[56] SANCTUS THOMAS, *Summa Theologiae,* 1ª 2ae, q. 9, ar. 3 et 4.- ed. Leonis XIII, Roma 1891, t. 6, p.77s.

[57] *Ibid.,* q. 111, art. 2.- ed. Leonis XIII, Roma 1892, t. 7. p. 318.

[58] *Ibid.*, q. 109, art 2, ad 1m.- ed. Leonis XIII, Roma 1892, t. 7, p. 291.

[59] SANCTUS THOMAS, *Summa contra gentiles,* 3º, c. 70.- ed. Leonis XIII, Roma 1926, t. 14, p. 206.

[60] *Ibid.,* 2º, d. 1, q. 1, ar. 4, consequens et ad 3m.- Cita no identificada.

[61] SANCTUS THOMAS, *Summa contra gentiles*, 3º, c. 66, ratione 1ª.- Ed. Leonis XIII, Roma 1918, tom. 14, p. 189.

[62] SANCTUS THOMAS, *De veritate*, q. 6, art. 3.- Ed. Leonis XIII, Roma 1970, tom. 22, p. 186.

cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae, et alia huiusmodi, quibus adminiculatur homo ad salutem[63]. En S. Thomas, omisso priori modo ordinationis efficacis, ad posteriorem recurrit, ut arbitrii libertatem cum praedestinationis certitudine conciliet. Quod si praedeterminationem efficacem cuiuslibet actus agnovisset, praetermisso posteriore qui est omnino supervacaneus, posita illa praedeterminatione, priorem modum amplexatus esset.

Ex quibus et aliis D. Thomae principiis aperte colligitur huiusmodi physicam praedeterminationem, quae ita efficaciter **[413/518]** praemoveat voluntatem eiusque determinationem praeveniat, ut ei voluntas resistere non possit, omnino ignota fuisse D. Thomae; quid autem ipse intelligit cum causas 2as moveri et applicari docet a prima causa declaratum est, et a nobis alibi copiosius, et a Suario latissime tomo primo suae Metaphys., disput. 22, sect.2 et 3[64].

Ex D. Thomae praeceptoribus, discipulis, et sectatoribus.

Quod autem ea, quam nos sequimur, fuerit D. Tomae sententia, et nos supra, atque ex hoc etiam aperte colligitur, quod hanc eandem a suis praeceptoribus hausit, suis discipulis tradidit, nec aliam praecipui eius interpretes et sectatores illi tribuant.

Ex praeceptoribus quidem Albertus Magnus, prima parte Summae, tract. 16, q. 63, num. 3, ar. 2, ad argumenta proposita, parte prima, praesertim ad tertium. Licet praedestinatio, inquit, praeparet isti gratiam et gloriam, tamen quia iste liberi arbitrii erit, potest ponere obstaculum Spiritui Sancto et operationi divinae, et potest impedire ne conferatur ei[65]. Et in solutione ad argumenta proposita, parte 2ª: Haec necessitas (scilicet, ex suppositione antecedente) quia pendet a futuro, quod futurum dependet a contingenti secundum eandem meritoriam, et potentem operari in contrarium, et ponere obicem Spiritui Sancto, et a quo prima causa non tollit modum suae causalitatis, eo quod, sicut ait Damascenus, Deus non compellit virtutem in bonis, et ita ex illo impediri potest[66]. Et par. 2ª Sum. tract. 16, q. 97, memb. 1º, optime ostendit non esse liberum arbitrium nisi respectu earum operationum, quas potest facere vel non facere, sic vel aliter facere[67].

Alexander vero Alensis, prima parte Summae, q. 28, num. 4, ar. 3, ex Damasceno sic ait: Sicut Damascenus ait, duplex est providentia, una secundum

---

[63] *Ibid.*

[64] Franciscus Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, tom. 1, disput. 22, sect.2 et 3.- ed. Vivès, Paris 1861, p. 809-829.

[65] Albertus Magnus, *Summa Theologica*, Pars prima, tract. 16, q. 63, num. 3, ar. 2.- Ed. Vivès. Paris 1895, *Opera omnia*, vol. 31, p. 652.

[66] *Ibid.*, p. 653.

[67] *Ibid.*, Pars 2ª, tract. 16, q. 97, memb. 1º.-Ed. Vivès. Paris 1895, *Opera omnia*, vol. 33, p. 220s.

acceptionem, alia secundum conceptionem, et dicit quod providentia secundum acceptionem est ubi non contingit esse resistentiam nec contradictionem, et hoc modo est de ipsis naturalibus, quae sunt ordinata ne aliter possunt esse, providentia autem secundum conceptionem est de his ubi contingit esse resistentiam et contradictionem, et sic est in libero arbitrio. Deus enim dedit liberum arbitrium ut consentiat vel non consentiat bono[68] etc. Caetera, quae sequuntur satis ad rem nostram repetit, et in solutionibus ad argumenta, et q. 40, nº 4, in solutione ad 3um: Dicendum, inquit, quod quemadmodum dicit Damascenus, quod Deus omnia praecognoscit, non autem omnia praedeterminat; praecognoscit autem ea quae sunt in nobis, hoc est in potestate nostri arbitrii, non autem praedeterminat, praedeterminat autem quaequae non sunt in nobis. Dicendum ergo quod voluntas beneplaciti est respectu bonorum dupliciter, aut cum praedeterminatione, ut eorum quae non sunt in potestate arbitrii, et haec sunt alligata necessitati, aut sine praedeterminatione, et hoc modo est bonorum, quae sunt in potestate arbitrii[69]; sic nº 40, vult illa bona ut relinquat nostrae facultati et voluntati, et ideo si fiat contrarium, non fit contra eius voluntatem. **[413v/518v]**

Ex discipulis D. Thomae egregius sane fuit Aegidius Columna Cardinalis. Is in 2º, prima parte, dist. 5, q. 2, a. 1, versiculo, tenebimus ergo eorum doctrina: Nisi ergo ipse Deus videlicet non converteret, et nisi nobis tales motus spirituales faceret, non converteremur[70]. Hoc est ergo quod Damascenus dicit lib. 2, c. 30, ubi ait, quod ipse Deus est omnis boni principium et causa, et sine eius cooperatione et auxilio impossibile est bonum velle vel facere. In nobis autem est, ut ait, permanere in virtute et sequi Deum ad hanc vocantem, vel recedere a virtute, quod est in malitiam ferri et sequi diabolum ad hanc vocantem[71]; et dist. 7, q.1, ar. 2 versic. sunt autem, sic: Sunt autem, inquit, alii impetus secundum quos Deus movet ad gratiam, qui si non essent, nulla esset receptio gratiae. Hoc ergo modo, ut tetigimus, homo adipiscitur gratiam, quia Deus semper, vel quasi semper, quamdiu sumus viatores, facit huiusmodi impetus in animabus nostris, quos possumus sequi et non sequi; sequendo autem eos adipiscimur gratiam, non sequendo remanemus in culpa[72].

Ex his, qui D. Thomae doctrinam profitentur, hanc nostram ut germanam D. Thomae sententiam sectantur Herveus, quodl, primo, q.1, a.1[73]; Capreolus

---

[68] ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica,* prima pars, q. 28, num. 4, ar. 3.- Ed. Quaracchi 1924, t. 1, p. 294.

[69] *Ibid*., q. 40, nº 4, in solutione ad 3um.- Ed. Quaracchi, t. 1, p. 406.

[70] AEGYDIUS COLUMNA, *In secundum librum sententiarum*, pars prima, dist. 5, q. 2, a. 1, versiculo, tenebimus ergo viam mediam.. Venetiis 1581, p. 290.

[71] IOANNES DAMASCENUS, *De fide*, lib. 2, cap. 30. PG 94, col. 971s.

[72] AEGYDIUS COLUMNA,*In secundum librum sententiarum*, pars prima, , dist. 7, q.1, ar. 2 versic. sunt autem. Venetiis 1581, p. 323.

[73] HERVEUS NATALIS, *Quodlibeta quaestiones*.- Cita no comprobada.

in 1º, d. 38, q.1, ad 2um principale, et 3m contra 4am conclusionem, et 2º, d. 2ª, q.1, ad 12um, contra 2am conclusionem[74]; Caietanus 1 p., q. 14, ar. 13, et q. 19, a. 8, et q.23, a. 2[75]; Ferrariensis 1º contra Gentiles, c. 62, circa secundam rationem D. Thomae, dicto 2º, praesertim ad argumenta Scoti[76], et 3º contra Gentiles, c. 159 verso: Ad huius evidentiam, praesertim ibi: homo autem est liberi arbitrii, potestque divinam motionem sequi et non sequi[77]; Sotus, lib. 1º, de natura et gratia, c. 16, sub initium, praesertim ubi docet, quicquid Deus vult voluntate absoluta et quae dicitur beneplaciti fit iuxta illud: Voluntati eius quis resistet! Cum autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, nisi salva libera voluntate, quae idcirco resistere Deo potest[78]; et lib. 4. sententiarum in explicationibus suarum opinionum, quas addidit ad finem huius libri 4i, versiculo, quidam vero, ait voluisse quosdam suam hanc taxare opinionem, dicentes, inquit, quod nimium tribuerim libero arbitrio in iustificationis causa, et tamen, salva semper Catholicae Ecclesiae censura, arbitror necessario sic dicendum[79]. Et infra, idem Joannis testimonio confirmans cap. 8, Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui me misit traxerit eum, subiungit, inquit Sotus: qui audit et discit, venit ad me, quasi in nostra potestate sit trahenti assentire aut dissentire[80]; atque ita in hac sententia perstitit Sotus, ut cum multa ex iis, quae antea scripserat revocasset eo loco, hanc iterum confirmet et quasi testamento consignatam posteris tradat. Hieronymus Perez, in prima parte D. Thomae, q. 23, ar. 7, p. tertio Notandum secundum, praesertim ibi, Non praefinitivae[81].

Atque ut alios Thomistas brevitati studentes reticeamos, Magister Mantius, vir doctissimus et primariae Cathedrae in Salmanticensi Academia professor; et Magister Joannes Venientius, publicus item in eadem Academia Theologiae professor, ambo ex Dominicana familia fortissime contra hanc

---

[74] Johannes Capreolus, *In 1 librum Sententiarum*, d. 38, q.1, ad 2um principale, et 3m contra 4am conclusionem; et 2º, d. 2ª, q.1, ad 12um, contra 2am conclusionem.-Ed. Turonibus, 1900, t. 2, 447ss, 465ss;. y t. 4º, 1903, d. 29, a. 1, p. 316 ss.

[75] Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, cum commentariis Thomae a Vio Caietani, tomus quartus, p. 187ss, 245s, 273.

[76] Ferrariensis, *Contra Gentiles*, l. 1, c. 62, circa secundam rationem D. Thomae, dicto 2º, praesertim ad argumenta Scoti:- En: Sanctus Thomas, *Summa contra gentiles*, 3º, c. 66, ed. Leonis XIII, Roma 1918, p.189.

[77] Ferrariensis, *Contra Gentiles*, l. 3, c. 159.- En: Sanctus Thomas, *Summa contra gentiles*, 3º, c. 66, ratione 1ª; ed. Leonis XIII, Roma 1918, p. 466

[78] Dominicus Soto, *De natura et gratia*, l. 1º, c. 16, sub initium.- Ed. Salmanticae 1554, p. 56.

[79] Dominicus Soto, *In quartum Sententiarum*, l. 4, d. 50 q. unica, a. 6.- Ed. Salmanticae 1560, t. II, p. 688.

[80] *Ibid.*.

[81] Hieronymus Pérez, O. M. *Commentaria in 1 et 1. 2 Summae*. Matriti 1548.- Cita no comprobada.

physicam praedeterminationem in suis praelectionibus disputarunt. Et quonim accepimus adversarios Cardinalis Toleti accusare **[414/519]**, quasi is ab eorum sententia steterit, suam hanc physicam praedeterminationem astruere, operae praetium duximus huc partem aliquam eorum disputationum inserere, quas ille in suis commentariis in primam partem et 2am 2ae docuit, cum hac de re accurate disseruit; eius enim praelectiones sua ipsius manu conscriptae apud nos sunt[82].

Toletus igitur in primam partem, q. 14, ar. 13, q. sua, prima conclusione haec dicit: Deus concurrens cum causis 2is non ita concurrit ut ipsas moveat et applicet ad opus, sed una cum ipsis immediate perducens effectus[83]; idque multis rationibus probat, et late, infra, conclusione 3, quae sacrorum litterarum et sanctorum Patrum testimoniis, et multarum praeterea rationum momentis egregie confirmat[84]. Et in q. 19, d. Thomae, ar. 8, dub. 2º[85], ubi Caietani sententiam locis superius allatis optime defendit, haec habet: Si alteram sententiam defendamus, quae mihi visa est superius, quod 2ª causa non agit mota a Deo, sed simul cum Deo; et ipsius 2ae sit prius a quo determinare ad exercitium, tunc non valet doctrina Scoti, videlicet, in 2ª 2ae in materia de gratia, q. 109, ar. 2, q. unica, post dubium 4um, conclusione 3: Aliud est, inquit, auxilium efficax ex parte hominis, potest enim sufficiens auxilium, si homo quod in se est faciat, non dissentiendo, fieri efficax; si vero dissentiat, manere sufficiens. Unde quod sit efficax vel sufficiens in hominis est potestate volentis vel nolentis cooperari Deo. Et hoc probo ex Concilio Tridentino, sess 6, can. 4[86], ubi dicitur, arbitrium sic a Deo moveri ut possit dissentire et non dissentire; si ergo potest dissentire, dissentiat, erit iam auxilium sufficiens, si autem potest non dissentire, non dissentiat, erit gratia efficax. Igitur hominis est facere in se aliquando auxilium efficax vel inefficax. Probatur 2º, quia alias nullum esset auxilium sufficiens; nam vel homo potest cum hoc operari, vel non; si non, igitur non est sufficiens, si potest, operetur, erit gratia efficax. Et in peculiari quadam tractatione de gratia circa eandem quaestionem 109, D. Thomas, ar. 7, dubº 5, dicit, auxilium sufficiens est, quo posset homo, si vellet, operari; efficax est quo de facto operatur, non sic est intelligenda ista distinctio, quasi sit semper ex parte Dei; nam ex parte hominis etiam est quod auxilium sit sufficiens vel efficax. Si enim homo acceptat Dei auxilium, sufficiens fit efficax, et si resistit, manet sufficiens. Igitur, cum in hominis sit

[82] Consta que Miguel Vázquez de Padilla se trajo a Granada muchos papeles del cardenal Toledo; véase: *Historia del colegio de San Pablo. Granada 1584-1675*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología de Granada 1991, p. 98

[83] FRANCISCI TOLETI, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*. Tomus I, Romae 1869, q. 14, *De scientia Dei*, art. 13, q. I, secunda conclusio, p. 225.

[84] *Ibid.*, p. 225-227.

[85] *Ibid.*, q. 19, *De voluntate Dei*, art. 8, tertia conclusio, dubium II, p. 264.

[86] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1554 (814), p. 378.

potestate resistere vel acceptare Dei auxilium, ipsius est efficax constituere. Cum hoc tamen est quoddam auxilium Dei magnum, quo licet resistere possit homo, tamen de facto convertitur, cognoscit enim Deus quo converteretur homo, ex hoc potest dici efficax[87]. Haec Toletus.

Ex aliis Doctoribus Scholasticis.

Eandem nostram sententiam contra physicam praemotionem tuentur Scotus in 2, d. 37, q. 1, § Ad solutionem[88], et in 4, d. 49, q. 6, § Dico ergo[89]; Ockam, in prima, d. 30, q. unica, § Circa istam opinionem[90]; Gabriel, in 2, d. 32, q. prima, ar. 1[91], et in prima, dist. 45, q. unica, conclusione ultima[92], et in 2ª, dist. 1, q. 2, ar. 1, notab. 2, ar. 2, conclusione 4, art. 3, dubio 5[93]; Grego. in primo, dist. 38, q. 2, ar. 2[94], et in 2, d. 28, q. 1, ar. 3, ad 12 argumentum[95]; Bacho, i, d. 40, **[414v/519v]** q. 1, ar. 2, versiculo: Ulterius sciendum [96]; Almaynus, tractatu 1, Moral, cap. 1 et 4[97]; Angelus, lib. 1, suorum Moralium, c. 1[98]; Payva, lib. 4, Ortodoxarum explicationum, versiculo: At inquis[99]; late Osorius, lib. 9, de iustitia[100]; Cordubensis, libro primo quaestionarii, q. 55, dubio 8, et dubio 10, § notandum 2º[101]; Joannis a Bononia, libro de praedestinatione, parte 2, de libero arbitrio, pag. 103[102]; Bellarminus, tomo 3º, libro primo liberii arbitrii, c. 12, libro 4, c. 14, ex multis

[87] No parece que se haya editado este *Tractatus de gratia*.

[88] Ioannes Duns Scotus, *In secundum Librum Sententiarum*, d. 37, q. 2.- Ed. Vivès, Paris 1893,*Opera omnia,* t. 13, p.381s.

[89] *Ibid*, *In quartum Librum Sententiarum*, d. 49, q. 6.-Ed. Vivès, Paris 1894,*Opera omnia,* t. 21, p. 230.

[90] Guillelmi de Ockham, *Opera theologica* vol. IV, *In primum sententiarum*, L. 1, d. 41, q, unica,- Ed. St. Bonaventurae University. New York 1979, p. 599ss.

[91] Gabrielis Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum,* Liber secundus, d. 25, q.1, art. 1.- Ed.. Mohr. Tübingen 1984, p. 485.

[92] Gabrielis Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, Liber primus.- Ed. Mohr. Tübingen 1973, p. 757.

[93] Gabrielis Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, Liber secundus.- Ed. Mohr. Tübingen 1984, p. 19, 23, 29.

[94] Gregorius Ariminensis OESA, *Lectura super primum et secundum sententiarum*. Tomus III. Walter de Gruyter. Berlin-New York. 1984, p. 278ss.

[95] *Idem*, Tomus VI, 1980, p. 67.

[96] Ioannes de Bacon, *Commentaria super quattuor libros Sententiarum* Lugduni 1484,.- Cita no comprobada.

[97] Iacobi Almain, *Moralia optime recognita* ...Nicolaus de Pratis. Parisijs. 1518. fols. 1, 5v.

[98] Angelus Carletus de Clavasio, *Moralia*, l. 1, c. 1.- Cita no comprobada.

[99] Didacus Andrada de Paiva, *Ortodoxarum explicationum* ... l. 4, *De libero arbitrio*, Venetiis 1564.- Cita no comprobada.

[100] Hieronimus Osorius, *De iustitia caelesti*, l. 9, Coloniae 1574.- Cita no comprobada.

[101] Antonius Cordubensis, *Opera*, I. *Quaestionarium theologicum*, Toleti 1570, q. 55, dubium 8,.p. 460s, dubium 10, § *notandum secundo*, p. 469s.

[102] Joannes a Bononia, *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione...*, parte 2ª, *De libero arbitrio*, fol. 103, Lovanii 1555.

Patribus c. 15 et 16[103]; et optime Valdensis, libro primo doctrinalis fidei, cap. 25, ex Augustino et Anselmo necessitatem Wiclephisticam contrariam sententiam appellat, et cap. 28, falso, ait, imponit D. Thomae, novam esse nec ex antiquis Patribus deduci dicantur eorum ii qui gratiam cum libertate consentire docent, quia potest homo Deo moventi resistere, ut multi tum Patres, tunc Doctores scholastici superius allati docuerunt[104]; et Doctores Colonienses in censura contra Cathechismum Monhemii, dialogo 2º, pagina 36, quorum sententiam refert, et confirmat Didacus Payva, vir doctissimus, qui Tridentinae Synodo interfuit, lib. 4, orthodoxae explicationis, fol. 139 et 141, et sequentibus[105]. Et Castro, contra Haereses, verbo Gratia, Haereses prima, c. 4, et verbo, liberum arbitrium, ad 2 obiectionem, Haeresis prima[106]; Turrianus, lib. 7, in D. Clementem, c. 35, et lib. 4 contra Magdeburgenses, c. 2.[107]; Stapletonius, fuse, lib. 4, de iustificatione, c. 8[108]; et non minus aperte quam nos ipsi multis in locis hoc docet, vir sane doctissimus Cluneus Petri episcopus leovardiensis, libro de libero arbitrio, c. 2, c. 8, et late atque aperte c. 9 et 10[109]. Omnes denique illi nostram sententiam astruunt, qui e duobus, aequalem motionem gratiae consentionem praecedentis habentibus, alterum dumtaxat consentire volunt, alterum aut dissentire, aut minus permoveri, licet maiore auxilio excitetur, ut Ugo de Santo Victore, annotationibus in c. 9 epistolae ad Romanos[110], Bonaventura in 4, d. 16, art. 1, q. 1[111]; Altisidorensis, libro 2 summae, tractatu 2, c. 3.[112]; Ioannes Driedo,tractatu 4, de captivitate et redemptione generis humani, c. 2, parte 5, versiculo superioribus[113]; Ruardus, articulo 7, contra Lutherum, propositione 7 et 10[114]; Andreas a Vega, libro

[103] ROBERTUS BELLARMINUS, *Opera omnia*, t. 5, c. 12.-Ed. Vivès, Paris 1873, p. 527s.; t. 6, p. 27-35.

[104] THOMAS WALDEN, *Tomus primus Doctrinalis fidei Ecclesiae catholicae contra Vvitcleuistas & Hussitas eorumque sectatores*, c. 25, c. 28.- Ed. Netter Thomas. Parisiis, 1532, fols. 40ss, 45ss.

[105] DIDACUS ANDRADA DE PAIVA, *Ortodoxarum explicationum* ... l. 4, fol 139, 141 ss.

[106] ALFONSUS A CASTRO, *Adversus omnes haereses*, verbo *Gratia*, Haeresis prima, et verbo *Liberum arbitrium*, ad 2 obiectionem.- Ed. Antverpiae 1565, fol. 219ss; 265v.

[107] FRANCISCUS TURRIANUS S.I., *Pro canonibus Apostolorum ... adversus Magdeburgenses Centuriatores Defensio*. Lutetiae 1573. p. 294ss.

[108] THOMAS STAPLETON, *Universa iustificationis doctrin*a, l. 4, *De iustificatione*, c. 8.- Cita no comprobada.

[109] PETRUS CUNERUS, obispo de Leuwarden (Holanda), *De libero arbitrio,* cc. 2, 8-10.

[110] HUGONIS DE S. VICTORE, *Operum pars prima. Exegetica dubia*. Liber sextus. *Allegoriae in espistolam Pauli ad romanos. Rom. IX*.- PL 175, col. 893.

[111] S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, tomus IV.- Ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi). 1889, p. 383s. La cita no es correcta.

[112] GUILELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea,* l. 2, tract, X, c. 4.- Spicilegium Bonaventuranum XVII, Ad Claras Aquas, Grotttaferrata, 1982, p. 39s.- Cita errónea.

[113] IOANNIS DRIEDONIS, *De captivitate & et redemptione humani generis*. Lovanii 1534, p. 487ss.

[114] HIERONYMI DE LA RUA, *Controversiarum theologicarum*. . Ludovicus Sänchez. Matriti 1620, p.

6 in Tridentinum, c. 9, q. 3, puncto 4[115]; et Robertus Bellarminus, libro 6, de libero arbitrio, c. 11, instantia 9[116]; el alii quamplures. Ex quibus omnibus patet tum Academicorum, tum Religiosorum omnium viros doctos, tum caeteros catholicos scriptores in hac nostra sententia fuisse. Ex Academiis quidam, ut nonnullas recenseamus, Parisiensis non modo Alberti, Alensis, D. Thomae, Scoti aliorumque, sed Patrum sententias in Consilio Senonensi; Lovaniensis, ut patet ex Driedo, Ruardo, Joanne de Bononia, Eunerio, Hapleto et aliis; Coloniensis ex actibus fidei contra Catechismum Monhenii; Complutensis ex subscriptione nostrae sententiae tradita Apostolico Nuntio; Salmaticensis magna ex parte, ut videre est ex Soto, Magistro Mantio, Magistro Joanne Vincentio, Fratre Ludovico Legionensi, etc. Eandem quoque sententiam amplexati sunt praecipua Religionum lumina ex Dominicana familia, S. Thomas, Albertus, Hervaeus, Capreolus, Caietanus, Ferrariensis, Sotus, Magister Mantius, etc; ex Franciscana, Alensis, Bonaventura, Scotus, Ocham, Corduba, Vega, etc; ex Augustiniana, Aegidius, Gregorius Ariminensis, Ludovicus Legionensis, et alii; ex Carmelitana, Valdensis, Bacho, etc; ex ordine redemptionis captivorum Magister Hieronimus, eorumdem generalis Vicarius. Et ne a Molina primum in nostra Societate inventa dicant aliqui, eandem sententiam secuti sunt Pater Laines, **[415/520]** Pater Salmeron, Cardinalis Toletus, Turrianum, ut Suarium, Valentia, Bellarminum et aliis praeter ea. Denique omnes fere viri docti, qui libertatem arbitrii suis disputationibus vindicant ab haereticorum insidiis et contra eos iustis voluminibus agunt. Omnes, inquam, quos brevitatis studio reticemus, hanc nostram sententiam ut necessariam ad eorum prava dogmata confutanda pro virili defendunt. Illud autem hoc loco reticendum non est, omnia illa Patrum et aliorum testimonia, quae in suam sententiam congerunt Patres Dominicani eorum sententiae nihil prodesse, cum de hac physica eorum praemotione apud Patres et alios ne verbum quidam, ut in responsione quadam ad eorum censuram late ostendimus.

Ex absurdis quae inde sequuntur.

Ex ea sententia multa absurda, et Haereticorum huius tempestatis erroribus maxime consentanea liquido manant, contra vero sententiam Patrum Societatis, ad eorum prava dogmata labefactanda apprime aptam et necessariam esse, multi viri doctissimi tradiderunt.

Primum absurdum. Novum in Theologorum scholas introducit gratiae praevenientis modum, et Ecclesiae hactenus inauditun et cum sacris litteris, Conciliis, Patribus pugnantem; semper enim omnia auxilia praevenientia, quibus

[115] Andreas Vega, *Tridentini Decreti de iustificationes expositio et defensio*, Compluti, 1564. p. 73s

[116] Robertus Bellarminus, *Opera omnia*, t. 6, c. 11, ed. Vivès, Paris 1873, p. 127s.

Deus homines movere atque excitare solet, ad illustrationes pias affectiones, et alios actus eiusmodi revocant Patres, quae omnia a physica praedeterminatione distant longissime. Ad rem, in primis iisdem fere sacrarum litterarum testimoniis modus iste reiicitur, quibus sententiam nostram supra confirmavimus; quae omnia ad hunc modum evertendum optime faciunt. Praetera Concilium Tridentinum, sessione 6, capite 5, cum exordium iustificationis in adultis a gratia Dei praeveniente sumendum definivisse, explicans quaenam ea sit, haec adiungit: Hoc est ab eius vocatione, qua nullis existentibus eorum meritis vocantur[117]. Ergo, Concilio idem est gratia praeveniens et vocatio, neque huius physicae praedeterminationis ulla mentio. Ad hoc conspirant illa capite 6 et canone 3 et 4, quae alibi pluribus. Concilium Arausicanum 2^{um}, canone 5, ibi: Per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti[118], et canone 7, ibi: Absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti[119]. Idem Concilium Senonense, capite 24[120]; quid plura, Coelestinus Papa, epistola ad episcopos Galliae (habetur tomo 7 inter epistolas Augustini) tradens iis episcopis quosdam quasi canones fidei a Patribus acceptos, inter caeteros affert Canonem episcoporum Aphricae, in epistola quadam ad Sosimum, in quo illa verba scripturae, Praeparatur voluntas a Domino, explicant hoc pacto: Ut boni aliquid agant paternis inspirationibus suorum ipse tangat corda fidelium[121]. Non ergo hi Patres aliquod vel exigunt vel agnoscunt, quae praedeterminandam voluntatem praeveniat ac praeparet corda fidelium, sed has tantum illuminationes, inspirationes, vocationes, ac similes animorum motus, qui ad vocationem referuntur.

Ex Patribus, quamvis ea quae attulimus, ad hunc locum plurimum faciant, alia tamen addere visum est.

Augustinus, quem in disputationibus de gratia, et libero arbitrio omnes magnum doctorem ac magistrum divinitus datum Ecclesiae agnoscere et sequi debent, libro de spiritu et littera, c. 34, post multa: Verum etiam quod virorum, inquit, suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc hominem admonent infirmitatis suae ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, [**415v/520v**] sive intrinsecus ubi nemo habet in potestate quod ei veniat in mentem, sed dissentire

---

[117] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1525 (797), pág. 370.

[118] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 375 (178), pág. 132.

[119] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 377 (180), pág. 133.

[120] Conc. Senonense.- LABBEI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, T. 32, Parissis 1902, col. 1176.

[121] COELESTINI I PAPAE. *Epistolae et Decreta. Epistola XXI ad Episcopos Galliae*. PL 50, col. 533.

vel consentire propriae voluntatis est[122]; et libro 2, de ecclesiasticis dogmatibus, c. 21: admonente prius Deo ut invitante absolute, ut vel eligat vel sequatur, et initium nostrae salutis Deo miserante habemus, ut acquiescamus salutiferae inspirationi nostrae voluntatis[123]; libro 6 quaestiones ad Simplicianum, q. 2, ut velimus enim, et suum esse voluit et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo[124]. Et ibidem inferius, quia vocatio praecedit bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus[125]; lib. de praedestinatione sanctorum, cap. 19, sub finem: Deus ipse operatur in cordibus hominum vocatione illa secundum propositum suum, de qua multum loquuti sumus[126]; tractatus 26 in Joannem explicans illa verba: Nisi Pater meus traxerit eum: Caro, inquit, et sanguis non revelavit tibi, ista revelatio ipsa est attractio, ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam; nuces puero demonstrantur et trahitur. Si ergo ista quae inter delitias et voluptates terrenas revelantur amantibus trahunt, quoniam verum est: Trahit suam quemque voluptas, non trahit revelatus Xristus a Patre?; quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem?[127] Haec ille, quae repetit sermone de verbis Apostoli, et alibi, libro de dono perseverantiae, cap. 14: Apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveatur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiat verba, vel signa conspiciant, et tamen si Dei altiore iudicio a perditionis massa nondum sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur, vel dicta divina, vel facta per quae possent credere, si audirent utique talia, vel viderent[128]. His alia plurima in hanc sententiam adiungit hic Augustinus, ubi advertendum primo exigere Augustinum congrue dicta vel facta, ut mentes possent credere; non enim quaelibet sufficiunt ut assensus intellectus et voluntatis ad credendum eliciantur. Advertendum 2º Augustinum asserere haec a Deo non tribui illis qui praedestinati non sunt ut iis praemoti credant, vel credere possint; igitur illis datis credere poterant, ac si re ipsa data essent, re ipsa sine dubio credidissent. At si voluntas idcirco determinari non potest, ut velit credere, quia a Deo physice non determinatur, cur Deus ea hisce denegavit ne crederent quaelibet data fuissent, numquam ut ii crederent effecissent? Ergo Augustinus physicam hanc praedeterminationem, ut diximus, non agnovit; immo nec alii Patres agnoverant. Similia Augustinus, 2 de peccatorum meritis, c. 17, et c. 19[129], et lib. 12 de Civitate, c. 6[130].

---

122 Augustinus, *De spiritu et littera*, c. 34.- PL. 40, col. 240.

123 Augustinus, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. 21.- PL 42, col. 1217.

124 Augustinus,.*Quaestiones ad Simplicianum sex*, lib. 1, q. 2.- PL 40, col. 117.

125 Augustinus, *Ibid.*, col. 118.

126 Augustinus, *Lib. de praedestinatione sanctorum*, cap. 19.- PL 40, col. 989.

127 Augustinus, *Tractatus 26 in Joannem*, n. 5.- PL 35, col. 1609.

128 Augustinus, *Libro de dono perseverantiae*, cap. 14.- PL 45, col. 1014.

129 Augustinus, *De peccatorum meritis*, l. 2, c. 17, et c. 19.- PL 44, col. 167, 170s.

130 Augustinus, *De Civitate* Dei, lib. 12, c. 6.- PL 41, col. 355ss.

Ut Cyrillus, lib. 4, in Joannem[131], in illa verba: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me[132], ad disciplinam, doctrinam ac persuasionem, non ad vim, revocat vocationem, ac vim excludit expresse cum dicit non vi Christum fidelis agnoscunt.

Methodius, libro de libero arbitrio, cuius verba affert Turrianus, lib. 4, contra Magdeburgenses, cap. 2º[133], et hic gratiam praevenientem non in physica aliqua praedeterminatione, sed in adhortatione voluntatis, declaratione, admonitione existimat.

Prosper Aquitanicus, libro 2, de vocatione gentium, cap. 26[134], aliosque qui liber Ambrosii et nomine circunferuntur: gratia Dei, inquit, in omnibus iustificationibus, principaliter praeminet suadendo, exhortationibus monendo, exemplis terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, eorumque ingenium illuminando **[416/521]** et fidei affectionibus imbuendo, et plura inferius.

Bernardus, opusculo de gratia et libero arbitrio[135]: Ipsa nempe gratia liberum excitat arbitrium cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, roborat ut perducat ad actum. Et alia praeterea sane aurea adiungit, quibus gratiam praevenientem in cogitatione suam docet ac describit. Quibus omnibus efficitur quod initio proposuimus hanc Patrum Dominicanorum sententiam, et Ecclesiae hactenus inauditam et sacrae scripturae, Patribus, Conciliis parum consentaneam esse.

2m Absurdum. Deinde physica haec praedeterminatio liberum nostrae libertatis usum funditus evertit, sublata per eam indifferentia, quae cuiuslibet actus liberi origo et caput est. Siquidem, posita huiusmodi tam efficaci praemotione ac praedeterminatione, voluntas non potest non operari, ergo libera ad operandum non est, etc.; et certe adversarii ipsi ultro dant illi motioni efficaci ac praedeterminationi actus positae, et in sensu composito, voluntatem dissentire non posse, neque non consentire. Ad libertatem voluntatis in ea indifferentia ad utrumque actum sitam esse, cum prae.... argumentis inficiuntur, ut Bannez, 1 parte, q. 19, a. 10[136], sed libertatem in hac indifferentia constitui haud operosum

---

131 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *In Joannem*, lib. 4.- PL 73, col. 554.

132 Io. 6, 45.

133 FRANCISCUS TURRIANUS S.I., *Pro canonibus Apostolorum ... adversus Magdeburgenses Centuriatores Defensio*. Lutetiae 1573. p. 294ss.

134 PROSPERUS AQUITANUS, *De vocatione omnium gentium*, lib. 2, cap. 26.- PL 51, col. 711.

135 BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, c. 14.- PL 182, col. 1026.

136 DOMINICUS. BAÑES, *Commentaria in primam partem*, q. 19, .a. 10.- Ed. Venetiis 1585, col. 376s.- *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 438.

negotium susceperimus, si ex sacris litteris, Conciliis, Patribus, Scholasticis omnibus demostrari ea conabimur, et quod mirum videbitur ex ipso Dominico Bagnes, sacris litteris Deuter. 30, Josue ultimo, 2 Regum 24, Ecclesiastici 11 saepe, cuius capitis verba supra retulimus, et c. 36, prima ad Corintios 3, et optime, ut reliqua. Concilium Senonense, decreto 15[137], Percurrenti, inquit, sacram scripturam passim obvium est, quod liberum utramvis in partem hominis arbitrium asseveret. Ad hoc Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5 et canone 4[138], supra explicatis, libertatem in eo constituit, quod homo habeat consentiendi et dissentiendi potestatem. Praetera Petrus Apostolus, apud Clementem, libro 3 et 7, Recognitionum, iuxta versionem Ruffini[139], saepe ac fuse hoc ipsum quod nos dicimus inculcat; et ipse Clemens Epistola 3, de officio sacerdotis, loco citato[140], Ireneus, libro 4 adversus haereses, c. 31[141], Justinus Martir Apologia prima pro christianis[142], praesertim ibi: Neque quidquam horum laude dignum esset, nisi utramque in partem vertere et quasi flectere se possint. Tertullianus, libro de exhortatione castitatis, ad finem, libro de Monogamia, libro 2 adversus Marcionem ad initium[143], ibi: libertas arbitrii in utramque partem concessa est. Origenes, libro 3 Periorehon, c. 1[144], Athanasius, oratione contra idola[145], Basilio, libro 3 contra Eunom.[146], et in illud Isaiae 14[147], semen reprobum; Nanzianzanus, Apologia, 1º[148]. Chrysostomus, homilia 60, in capite 18 Matthaei, homilia 2 de Lazaro, Homilia 19 in Eones[149], Cyrillus Alexandrinus, libro 4 in Joan, c. 3[150], Epiphanius, libro 1, adversus haereses, cap. 16[151], Hieronimus, primo dialogo adversus Pelagianos et ad finem libri 3, et epistola 147 ad Damasum[152].

---

[137] Concilium Senonense.- LABBEI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, T. 32, Parisiis 1902, col. 1176.

[138] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1525 (797), 1554 (814), p.370, 378.

[139] CLEMENS ROMANUS, *Recognitionum,* lib. 3 et 7. PL 1, col. 1294s, 1355ss.

[140] CLEMENS ROMANUS, *Epistolae Decretales*, 3, *De officio sacerdotis*.- PL 1, 494.

[141] IRENEUS, *Adversus haereses*, l. 4, c. 31.- PG 7, cap. 37, col. 1100.

[142] IUSTINUS, *Apologia prima pro christianis*, n. 43.- PG 6, col. 394.

[143] TERTULIANUS, *De exhortatione castitatis*, ad finem.- PL 2, col. 977s.; *De Monogamia*.- PL 2, col. 1000; *Adversus Marcionem*, libro 2, c. 6.- PL 2, col. 318.

[144] ORIGENES, Περι Αρχων l. 3, c. 1.- PG11, col. 251.

[145] ATHANASII, *Oratio contra gentes*, n. 4.- PG 25, col. 9s.

[146] BASILIUS, *Contra Eunomium*, l. 3, *De Spiritu Sancto*,- PG 29, col. 659.

[147] BASILIUS, *Commentarium in Isaiam*, c. 14.-PG 30, col. 611

[148] GREGORIUS NANZIANZENUS, *Oratio II Apologetica*, n. 17.- PG 35, col. 427.

[149] IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia 60, in capite 18 Matthaei*.- PG 58, col. 574s.; *Homilia 2 de Lazaro*.- PG 62, col. 775ss*; Homilia ad Hebraeos 12*.- PG 63, col. 99ss..

[150] CYRILLUS ALEXANDRINUS, *In Joan.*, lib. 4.- PL 73, col. 606ss.

[151] EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, lib. 1, cap. 16.- PL 41, col. 254.

[152] HIERONIMUS, *Adversus Pelagianos*, primo dialogo et ad finem libri 3.- PL 23, col. 521, 603; et *Epistola 22 (alias140) ad Damasum*, n. 40.- PL 22, col. 393.

Augustinus libro 3 de libero arbitrio, capite 2 et 3, et 18 et 25[153]. libro de spiritu et littera cap. 34[154], de praedestinatione sanctorum, capite 5[155] et aliis supra adductis; Enodius Ticinensis in his quae ante mille annos scripsit ad Constantinum irridet libertatem, in qua in una tamen parte datur eligenti licentia et subiicit quare electionem nominat ubi unam tamen partem asserit fuisse concessam, citatum a Turriano, libro 4 contra Magderburgenses, capite 2[156]; Damascenus 2 de fide, cap. 26[157], in nostra potestate dicit sunt ea quae liberum est nobis facere vel non facere, et paulo inferius: Nobis libera sunt, quae in utramque **[416v/521v]** partem aeque contingere possunt, velut moveri et non moveri, appetere vel non appetere, gaudere et non gaudere, etc. Bernardus sermone. 81 in Cantica.[158], etc.

Scholastici fere omnes idem affirmant sequuti Aristotelem, Metaphisica textum communem, ubi optime D. Thomas text 4; idem Aristoteles, 3 Ethicorum, cap. 5[159]; Magister 2, distinctione 24, capite de libero arbitrio, et distinctione 25 in initio[160]; D. Thomas 1ª parte, quaestione 41, articulo 2, et quaestione 83, art. 1, et 3ª, et fuse quaestione 22, de veritate, articulo 8, et aliis locis supra allatis, et quaestione 3, de potentia, art. 7, ad 13 argumentum[161]; Alensis, parte 2, quaestione 93, mem. 2, artículo 3, et mem. 3, art. 1, et 5, et quaestione 25, mem. 4[162]; Henricus, quodlibet 1, quaestione 16, et quodlibeto 14, quaestione 5[163]; Maior in 2, distinctione 25, quaestione 1ª[164]; Ockam in primo, distinctione 1ª, quaestione 6[165]; Capreolus l. x, 30, quaestione 1, articulo 2, ad secundum, 4 c.em,

---

153 AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, libro 3 capite 2 et 3, et 18 et 25.- PL 32, col. 1272-1275, 1295s, 1307-1310.

154 AUGUSTINUS, *De spiritu et littera,* cap. 34.- PL 44, col. 265s.

155 AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, capite 5.- PL 44, col. 967s.

156 FRANCISCUS TURRIANUS, *Contra Magderburgenses*, libro 4, c, 2...

157 IOANNES DAMASCENUS, *De fide*, lib. 2, cap. 26.- PG 94, col. 959.

158 BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Cantica*, sermone. 81.- PL 183, col. 1174ss.

159 ARISTOTELIS, *Opera omnia*, ed. Didot, Parisiis 1850, *Ethica Nicomachea*, lib. 3, cap. 5, p. 29.

160 PETRI LOMBARDI. *Libri IV Sententiarum*, Ad Claras Aquas 1916, tom. 1, dist. 24, cap. 13, p. 421; dist. 25, cap. 1, p. 428.

161 SANCTUS THOMAS, *Summa Theologiae,* 1ª p., q. 41, art. 2.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 4, p. 422-; et q. 83, art. 1, et 3ª.- ed. Leonis XIII, Roma 1890, t. 5, p.307- *De veritate*, q. 22, a. 8, et aliis locis supra allatis.- ed. Vivès, Paris 1875, t. 15, p. 157.- *De potentia*, q. 3, art. 7, ad 13 argumentum.- ed. Vivès, Paris 1875, t. 13, p. 62.

162 ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica,* parte 2, q. 93, mem. 2, artículo 3, et mem. 3, art. 1, et 5, et quaestione 25, mem. 4.- Ed. Quaracchi 1924, t. 2, p. 470, 479,483. .

163 HENRICI DE GANDAVO, *Opera omnia*, V, *Quodlibet* 1, q. 16.- ed. Iodoco Badío [1518], fol. [12s.]; Leuven University Prees - E. J. Brill. Leiden, p. 94ss; *Opera omnia*, XIX, *Quodlibet* 14, q. 5.- ed. Iodoco Badío [1518], fol. [563].

164 IOANNES MAJOR, *In secundum sententiarum*, d. 25, q.1ª.- Parisiis 1510.- Cita no comprobada.

165 GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera theologica* vol. I, *In primum sententiarum*, d. 1, q, 6, St. Bonaventurae University. New York 1967, p. 486ss

in 2, distinctione 29, quaestione 1, articulo 3[166]; Ruardus, articulo 2, ad initium[167]; Herveus, quodlibeto 11, quaestione 1, articulo 1[168]; Castro, verbo libertas[169]; Torres 1 parte, quaestione 41, articulo 2, paragraphis 1,2 et 3[170]; Commentarii Victoria, relectione de veniente ad usum rationis, propositione 4, n.º 6[171]; Sotus, 1 de natura et gratia, capite 16[172]; Ferrariensis 3, contra Gentiles 1. 159, sl. ad huius evidentiae[173], et fere omnes recentionres. Qui omnes actum liberum nequaquam illum censent, qui non oritur a voluntate, quae habeat potestatem atque indifferentiam ad non operandum cum operatur, vel ad eliciendum actum oppositum. Quin etiam hoc ipsum fateri adversarios plerumque coegit veritas, licet aperte diffiteri non dubite[n]t, cum argumentis urgentur. Fatetur hoc ipse P. Bagnes, qui se acerrimum huius sententiae oppugnatorem profitetur. Atque ita fatetur, ut hoc commune esse omnium sapientium axioma pronuntiet. Sic ille in suis Commentariis in primam partem, quaestione 41, articulo 2, dubio 2, distinctione 3 in probatione contra Scotum. Apponamus verba ipsa: Sancti Patres, Philosophi et caeteri sapientes illud dumtaxat appellant liberum, quod possibilitatem habet ad esse et non esse. Ita Aristoteles 3 Ethicorum, capite 4; et Divus Augustinus, libro 3, de libero arbitrio, capite 3, inquit: Illud solum in nobis liberum est, quod in nobis est facere et non facere. Hieronymus in Epistola ad Damasum de filio prodigo circa finem; Damascenus, libro 2 de fide, capite 28[174]. Haec Bagnes. Iam rationibus agamus, de testimoniis tamen abundare videamur.

Confirmatur primo ratione. Voluntas, posita illa praedeterminatione non potest non operari, nec potest facere ne ponatur illa praemotio, ut adversarii fatentur; ergo omnino non potest non operari, sed quoties operatur, necessario operatur. Consequentia haec ex ipsorum fontibus manat. Simili enim

---

166 JOHANNES CAPREOLUS, *In 1 librum Sententiarum*, l. 1º., 30, quaestione 1, articulo 2, ad secundum, 4 c.em, - *In 2,* distinctione 29, quaestione 1, articulo 3. -Ed. Turonibus, 1904, t. 4, 321ss.; y p. 333ss.

167 HIERONYMI DE LA RUA, *Controversiarum theologicarum*. Tomus secundus. Septima controversia. *De merito et eius generibus* . Ludovicus Sänchez. Matriti 1620, p. 447ss.

168 HERVEUS NATALIS, *Quodlibeta quaestiones*. The Gregge Press. New Jersey. 1966. p.

169 ALFONSUS A CASTRO, *Adversus omnes haereses*, verbo *Libertas*.- Ed. Antverpiae 1565, fol. 261ss.

170 TORRES, 1 parte, quaestione 41, articulo 2, paragraphis 1,2 et 3.-Cita no identificada.

171 FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de eo ad quod tenetur homo cum primo venit ad usum rationis*, propositione 4, nº 6.- Ed. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* Edición TEÓFILO URDANOZ O. P., BAC 198, p. 1314s.

172 DOMINICUS SOTUS, *De natura et gratia*, l. 1, capite 16.- Ed. Salmanticae 1554, p. 56.

173 FERRARIENSIS, *Contra Gentiles,* 1. 3, c. 159.- Apud: SANCTUS THOMAS, *Summa contra gentiles*, 3º, c. 66, ratione 1ª.- ed. Leonis XIII, Roma 1918, p. 465s.

174 DOMINICUS. BAÑES, *Commentaria in primam partem*, quaestione 41, articulo 2, dubio 2, distinctione 3 in probatione contra Scotum.- Ed. Venetiis 1585, col. 625s.

ratiocinatione Bannes 1ª parte, quaestione 18, articulo 1, dicto primo[175], dixerat contra Scotum, videlicet, si Deus operaretur ex necessitate naturae nullam fore in rebus libertatem. Ex illa enim suppositione antecedenti, quod Deus operatur ex necessitate naturae, infert necessario in voluntate non fore facultatem, qua aliter operetur, atque ita necessario operaturam. Eadem ratione nos ex illa suppositione antecedenti de praedeterminatione physica, qua voluntas determinatur ad unum, colligimus non esse in voluntate facultatem aliter operandi. Et licet liberum sit Deo ponere talem determinationem in voluntate creata, creatae tamen voluntati actum liberum non esse, cum nec in sua potestate sit efficere ut praedeterminatio efficax detur vel non detur, quemadmodum concedunt adversarii, nec in nostra potestate sit posse disiungere consequens, scilicet non operari ab antecedenti, quod est illa praedeterminatio posita; ergo si antecedens, ni **[417/522]**mirum illa praedeterminatio nullo modo est in nostra potestate, nec erit consequens, scilicet non operari, et proinde non erit libera, quod probandum erat.

Confirmatur 2º ex Anselmo, libro de concordia liberi arbitrii et praedestinationis, c. 1, et aliis, et libro 2, cur Deus homo, capite 17, et 18[176]; ex D. Thoma, prima parte, quaestione 85, articulo 1, ad 5, et clarius 2 Physicorum lectione 11[177]; ex Alberto prima parte summae, tractatu 15, quaestione 61, membro 5, et in primo, distinctione 39, articulo 4, et distinctione 40, articulo 13[178]; Alexander, 1ª parte, quaestione 24, membro 5[179]; Massilius, in primo, quaestione 4, articulo 2[180], ex communi denique Scholasticorum sententia, et colligitur ex Augustino, 5 de civitate, capite 10[181], et optime explicat atque ex aliquibus patribus probat Waldensis, libro primo doctrinalis fidei, capite 25[182]. Hi omnes asserunt necessitatem ortam ex suppositione antecedenti, quoniam oritur ex causa ipsius actus, repugnare libertati potentiae, quae operatur ex huiusmodi necessitate antecedenti, quod secus se habere aiunt in necessitate consequenti; quae et ipsam

---

[175] DOMINICUS. BAÑES, *Commentaria in primam partem,* quaestione 19, articulo 8.- Ed. Venetiis 1585, col. 371.- *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 431.

[176] ANSELMUS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q.1ss; et *Cur Deus homo*, l. 2, cap. 17, et 18. - S. ANSELMI,.*Opera omnia,* ed. Thomas Nelson 1946, vol. 2, pág. 245; y 75-84. .

[177] SANCTUS THOMAS, *Summa Theologiae,* 1 p., q. 85, art.1, ad 5.- ed. Leonis XIII, Roma 1888, t. 5, p.332-, *Physicorum,* 2, lectione 11.- ed-Vivés, *Opera omnia*, vol. 22, p. 368.

[178] ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica,* 1 p., tractatu 15, quaestione 61, membro 5.- Ed. Vivès. Paris 1895, *Opera omnia*, vol. 31, p. 626ss.- *In primum librum sententiarum*, dist. 39, art., et dist.40, art.13.- ed. Vivés, *Opera omnia,*, vol. 26, Paris 1893, p. 310s, 322.

[179] ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica,* prima pars, q. 24, membro 5.- Ed. Quaracchi 1928, t. 2, p. 486.

[180] MASSILIUS, in primo, quaestione 4, articulo 2.- Cita no identificada.

[181] AUGUSTINUS, *De civitate Dei* , l. 5, c. 10..- PL 41, col. 152s.

[182] THOMAS WALDEN (NETTER), *Doctrinale antiquitatis fidei*, c. 25.- Parisiis, 1532.

potentiam cum indifferentia operationem supponit; et actum consequitur cum indifferentia productum. Iam vero necessitas antecedens praevenit indifferentiam potentiae liberae nec sinit ut vi suae indifferentiae se determinet, videlicet, illam ita determinat atque efficit quodammodo ad peculiarem actum, ut dum illum efficit, ei liberum non sit hanc vel illam actionem efficere atque amplecti, sed solum hanc determinatam actionem. Et huiusmodi est suppositio praedeterminationis, et praemotionis physicae, quae liberum usum voluntatis antecedit, eamque ita ad unam aliquam partem determinat, ut neque possit tum contrariam actionem efficere, nec ab operatione desistere, quod ipsi concedent. Ergo omnino haec praeterminatio tollit atque evertit humanam libertatem.

Respondent Adversarii voluntatem indifferentem esse in sensu diviso, licet non sit in sensu composito. Sed contra est, quia si in sensu composito, hoc est posita illa praedeterminatione, non est indifferens, ergo posita praedeterminatione non libere operatur, sicut amens in sensu composito, id est, dum amentia tenetur, nihil libere operatur, quamvis in sensu diviso, id est, non posita amentia, libere operari queat; quare indifferentia voluntatis in sensu diviso est quasi passiva, quatenus videlicet potest illa a Deo per physicam praemotionem, quae ad libertatis usum non perturbet, determinari. Activa vero voluntatis indifferentia ad operandum vel ad non operandum, quam necessariam esse ex Concilio Tridentino, sessione 6, capite 5 et canone 4[183] ostendimus, et quam haeretici labefactare conantur, quamvis passivam hanc admittant, nulla omnino erit in voluntate.

3[m] Absurdum. Hinc sequeretur voluntatem non solum cum operatur non libere operari, verum etiam cum non operatur necessario non operari, ac propterea homini attribuendum non esse, si affirmativis Dei praeceptis non obediat; cuiuslibet enim actus omissio tum censetur libera, cum ponuntur omnia ad eliciendum actum, quem omittit, requisita. Si enim quicquam deesset, quod non esset in potestate voluntatis, certe tum per eam non staret quominus operaretur, sed per eum potius, qui voluntati denegaret requisita ad operandum. Et ex consequenti nullo modo haec actus omissio voluntati esset ascribenda. Iam vero voluntas cum non operatur et affirmativum praeceptum non exequitur, desiderat aliquid ad operandum requisitum, physicam scilicet hanc praedeterminationem, sine qua, ut adversarii concedunt, operari non potest. Ergo nulla omissio est libera, nec homini vitio dabitur, si quidem vitio alicui verti non potest, quod aliquid non faciat, quod impossibile est ut ab eo fiat. Est omnino impossibile sine illa physica praemotione non solum servare praecepta, sed et quovis modo operari, ut docet Bagnez **[417v/522v]** 1 parte, quaestione 14, dubio ultimo, ad finem solutionis argumenti primi, ubi sic ait: nulla causa 2ª potest operari, nisi sit

[183] Denzinger, H., Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1525 (797), 1554 (814), p.370, 378.

efficaciter a 1ª determinata[184]; et paulo superius, in eadem solutione ad 1, artic. Hactenus explicavimus: ista necessitas sumitur ex efficasissima primae causae virtute, quae ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione[185]; ergo sequitur evidenter quod nulli causae secundae computetur omissio eorumdem.

4m Absurdum. Ex ea opinione sequitur eos qui hac physica praedeterminatione ac praemotione Dei, ac proinde auxilio ita efficaci destituti sunt, carere et sufficiente auxilio, ut convertantur, reclamante Paulo, qui prima ad Thimotheum, 2, ait Deum velle omnes homines salvos fieri[186], reclamantibus omnibus Patribus et universis Theologorum Gymnasiis, qui omnes nunquam sufficienti auxilio privari homines autumant. Nostra vero consequentia probatur: Si, ut fatentur, ipsis auxilium hoc efficaciter praedeterminans necessarium est ad operandum, et in hominis potestate non est usque dum gratuita Deus voluntate illud homini praebeat, ergo, cum non datur, deest aliquid ad operandum omnino necessarium, quod nec habet, nec in eius potestate sit illud ipsum habere. Qui autem nec actu, nec in sua potestate habet necessaria ad operandum, is auxilio sufficienti ad operandum privatur, cum desit aliquid sine quo operari non potest; etenim operatio esse nequit absque iis quae ad operandum necessaria sunt; alioquin necessaria non essent, si absque illis esse posset operatio. Respondent Adversarii sine hac efficaci praedeterminatione homines habere auxilium sufficiens, quo possit operari, licet non habeat quo re ipse operatur. Verum haec responsio nihil habet nisi verba; atque ut Joannes a Bononia dicebat, loco allato, ad obscurandam clarissimam Tridentini Concilii doctrinam inventa est[187]. Quid enim? Num praecipit Deus homini ut possit operari? an ut operetur?; si ut operetur, quod nemini obscurum arbitror, ergo sufficiens auxilium praebere debet non tantum ut operari possit, sed et ut operetur. Praeterea, Paulo teste, novimus Deum velle, ut homines salvi fiant, non tantum ut salvi fieri possint; ergo auxilium largetur ut salvus fiat, non tantum ut salvus fieri possit. Ad haec: qui nec habet, nec in eius potestate est ut habeat quae ad operandum necessaria sunt, non solum caret auxilio ut faciat, sed etiam ut possit moraliter ac proxime loquendo, sed remote solum, ut oculus, dum caret lumine, non habet potestatem videndi, ac proinde illi attribui non poterit quod non operetur et convertatur, quemadmodum alicui tribui

---

184 DOMINICUS. BAÑES, *Commentaria in primam partem*, quaestione 14, dubio ultimo, ad finem solutionis argumenti primi- Ed. Venetiis 1585, col. 326.- *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 363

185 *Idem*, -Ed. Venetiis 1585, col. 325.- *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 362.

186 1 Tim., 2, 4.

187 JOANNES A BONONIA, *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione...*, parte 2ª, *De libero arbitrio*, fol. 103, Lovanii 1555.- Cita no identificada.

non potest si non videat, cum nec lumen habet, nec in eius est potestate efficere ut illud habeat. Quapropter optime definivit Concilium Tridentinum, sessione 6, capite 11, Deum non praecipere imposibilia, sed iubendo, inquit, monet facere quod possis, et petere quod non possis[188]. Denique pugnantia dicuntur cum animarum auxilium sufficiens esse ad hoc ut possis operari, non tamen ut opereris; nam ratio potentiae necessario ex ordine ad aliquem actum sumenda est; ergo si per auxilium sufficiens voluntas in ratione sufficientis potentiae constituitur ad aliquem actum, non modo auxilium Dei erit sufficiens ut possit elicere, sed et ut aliciat ipsum actum.

5um Absurdum. Hinc etiam fit ut homo, qui a Deo physica ista praedeterminatione non praemovetur, prius a **[418/523]** Deo deseratur quam ipse deserat Deum, ac proinde per Deum dari ne convertatur, contra sacras litteras Ecclesiastici, 15: Ne dixeris, per Deum abest[189]. Oseae 13: Perditio tua ex te Israel[190]. Contra Concilium Tridentinum, sessione 6, capite 11, cuius illa sunt, Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur[191]. Quo loco, non solum de gratia habituali, sed de quolibet auxilio gratiae Concilium agere constat ex fine, quem Concilium in eo capite propositum habuit, quippe adhortari voluit homines, ut divinae legi pareant, quam possibilem esse dicit; constat etiam ex ipsa capitis inscriptione[192] ac contextu; ergo hanc gratiam, seu auxilium necessarium ad bene operandum nemini Deus denegare, nisi ei qui ipsum antea deseruerit, perspicuum est. Hoc ipsum confirmant illa capitis 13 eiusdem sessionis: Deus, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere[193]. Praeterea contra Sanctos Patres, ut Hilarium in psalmo 118 in illa verba, inclina cor meum Deus in testimonia tua, ubi impiae voluntatis esse dicit existimare, propterea se, ea quae sunt credentium propria, non consequi, quod sibi a Deo indulta non fuerint, et hanc impiam excusationem nominat[194]. Augustinum, 2º de peccatorum meritis et remissione, c. 17: Scio ad correptionem meam pertinere quod minus abest adiuvari; et post aliqua: Nullius proinde culpae humanae in Deum referas causam[195]; et libro 4

[188] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1536 (804), pág. 373.

[189] Eccli., 15, 11.

[190] Os. 13, 9.

[191] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1537 (797), pág. 374.

[192] *Cap. 11. "De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate"*. .DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1536 (804), pág. 373.

[193] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1541 (806), pág. 375.

[194] HILARII PICTAVENSIS, *Tractatus super psalmos. Tractatus psalmi CXVIII*.- PL 9, col. 538.

[195] AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, l. 2, c. 17.- PL 14, col. 167.

Confessionum, capite 11, maxime in illis verbis: Non deseritur amor, si ipse non deserat[196]. Fulgentium, libro 1, ad Maximum, capite 28, ex Augustino, potissimum eo loco: qui ut non adiuventur a Deo, in ipsis causa est, non in Deo[197]. Prosperum, 2 de vocatione gentium, capite 19, praecipue in illis: secundum eas mensuras, quibus Deus dona generalia specialibus novit cumulare muneribus, ut qui exortes gratiae fuerint de sua nequitia redarguantur, et qui eius lumine enituerit, non in suo merito sed in Deo glorientur[198]; et capite 22, de voluntate hominis haec dicit: De sua habens mutabilitate si deficit, de gratiae opitulatione si proficit, quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos sive manifestos omnibus adhibetur, et quod a multis refutatur ipsorum est nequitiae, quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae[199]. Quod autem per Deum stet, ex eorum opinione, ne homo convertatur ad Deum, ac certum sit Deum prius deserere hominem, quam ipse deseratur ab homine, sic ostendimus: vel homini, qui non operatur dat Deus auxilium hoc ita efficax ex sese et praeveniens hominis voluntatem, ut ponunt ipsi, vel non dat: si dat, cum ponamus hunc hominem non operari, auxilium hoc non erit ita ex sese efficax, ut homo non possit illi resistere etiam in sensu composito, et hoc nos volumus; vel non dat; ergo, cum ex eorum sententia illud sit omnino necessarium ad operandum, Deus, si illud denegat, deserit hominem in necessariis antequam deseratur ab homine, et per Deum stabit ne convertatur, id quod nostrae probationis huius scopus fuit. Responderi posset hoc auxilium offertur quidem ei qui non operatur, non **[418v/523v]** tamen a Deo dari, quia ad illud homo negligat se disponere, et hac ratione Deus non deseret hominem priusquam ab homine deseratur. Verum contra hanc solutionem urgemus: Vel Deus homini ad illam dispositionem consequendam dat auxilium ex se efficax, praedeterminans voluntatem hominis ad talem dispositionem, vel non dat; si dat, et tamen homo non se disponit, ergo non est efficax, cum non sit secuta dispositio; si non dat, ergo Deus deserit hominem priusquam ab homine deseratur, quod initio proposuimus. Denique vel illa dispositio est naturalis vel supernaturalis; si naturalis asseratur, at quo pacto naturalis actus erit dispositio necessaria ad auxilium supernaturale et efficax? Secus enim homo solo usu liberi arbitrii consequeretur auxilium supernaturale, quod Pelagianum est. Si vero supernaturalis ponatur, quaeritur an ad hanc supernaturalem dispositionem sit necessarium efficax auxilium supernaturale praedeterminans, necne; si necessarium est, et illud homo non accipit a Deo, ergo prius deseritur a Deo quam deserat Deum; si dixerint hoc auxilium non habet, quia non est ad illud dispositus, eadem utimur ratiocinatione in hac 2ª dispositione, quae et contra

[196] AUGUSTINUS, *Confessionum*, l. 4, c. 11.- PL 32, col. 700

[197] FULGENTIUS, *Ad Maximum*, l. 1, capite 28.- PL 65, col. 176.

[198] PROSPERI AQUITANI, *De vocatione gentium*, l. 2, c. 19.- PL 51, col. 706

[199] PROSPERI AQUITANI, *De vocatione gentium*, l. 2, c. 26.- PL 51, col. 711.

hanc et contra quamcumque similem vim habet, et sic in infinitum processus fiat; at si dixerit ad illam priorem dispositionem necessarium non esse tale auxilium efficax physice praedeterminans, habemus iam quod quaerebamus. Nam cum eadem omnino ratio sit de illa dispositione supernaturali, et de quovis alio actu, sicut ad priorem illam ea praedeterminatio physica necessaria non est, ita neque ad alios actus erit necessaria.

6m Absurdum. Inde etiam deducitur Deum vel nihil creatae voluntati praecipere, quod est omnem naturae et gratiae ordinem evertere, vel certe praecipere imposibilia, si a voluntate non praemota exigit operationem. Etenim si praecipit, peto quid illud sit, an ut creata voluntas praemoveatur ad operandum, atqui hoc praeceptum imponi creatae voluntati materia esse non potest. At, ut non praemota operetur; at id, eorumdem sententia impossibile esse docet, ergo dum Deus non praemovet voluntatem nihil illi praecipere potest. Dicent fortasse secundum se possibile esse, ut voluntas habeat talem actum. Sed contra hoc illud est, quia dum voluntas non praemovetur a Deo tunc talis actus non est possibilis voluntati; quare vel nullum est praeceptum, vel si est, tunc temporis non urget, nisi Deum impossibilia praecipere fateamur, quod et a divina bonitate omnino abhorret, et sub anathemate prohibetur a Concilio Tridentino, tum canone 18, tum capite 11, sessione 6, ubi haec habet: Nemo autem debet temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti Dei praecepta homini ad observandum esse impossibilia, nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat ut possis, cuius mandata gravia non sunt[200]. Quae verba ex Augustino, libro de gratia et libero arbitrio, capite 43 deprompta sunt; qui: Non igitur, inquit, Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis[201]. Hic observandum in primis est, contextum Augustini et potissimum Concilii, non solum loqui de impossibilitate illa secundum se, sed de impossibilitate hic et nunc. Neque enim hic et nunc obligat Deus praecepto ad impossibilia, sed vel **[419/524]** cessat praeceptum, vel admittitur excusatio.

Quapropter Concilium et Augustinus, cum dicunt Deum iubendo monet et facere quod possis, scilicet, quia sine divino auxilio hic et nunc quicquam fieri non potest, addunt praeterea quod non possis, quia si petens non impetraretur quod ex se non potest, non videretur iuste obligari divino praecepto, et ideo addit Concilium de verbo Augustini, et adiuvat ut possis, ac si non recte Deus nos obligare decerneret, nisi idem sua gratia nos adiuvaret. Ac si praemotio illa praerequiritur, cum non praemoveret Deus, non iuste nos obligaret, praesertim cum praeter auxilium sufficiens, quod supponit Concilium dari a Deo dum

[200] Denzinger, H., Schönmetzer, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 1536 (804), pág. 373.

[201] Augustinus, *De natura et Gratia,* c. 43 § 50.- PL 44, 271. CSEL 60, 270

admonet, nempe per vocationem, non agnoscant plerique adversarii aliud auxilium adiuvans, nisi praemotionem illam. Quare, si ex Concilio, ut Dei praecepta sint iusta, necesse est ut, ubi admonuit, et adiuvet, multo magis erit necessarium, ut praemoveat, cum praemotio haec praerequiratur ad opus ex parte principii, quod a creata voluntate non pendet. Quod si non praemoveat, iuste obligare non potest, et iusta esset hominis excusatio vel querela, cum diceret Deo: Domine nec potui facere, ut me praemoveres, nec, non praemotus, poteram exequi quod praeceperas; cur ergo me oneras praecepto, quod ferre parendo non possum? Cur tollis quod non posuisti, et metes ubi non seminasti? etc.

7m Absurdum. Hinc quoque efficitur inanes esse conciones, cohortationes, obiurgationes omnes; neminem proinde pro male factis corripiendum, sed tantum, ut resipiscat, uni Deo vota facienda, ut plerique perperam sentiebant, quorum insaniam refert et refellit Augustinus, libro de correptione et gratia, capite 3, 4, et sequentibus[202], et libro de bono perseverantiae, capite 14 et 15[203]. Et quidem Augustinus admonitionum necessitatem semper inde petit, quod iis adhibitis integrum homini est et in eius potestate operari et non operari; atqui haec ratio nulla est si huius efficacis praemotionis necessitas danda est; nam ea existente non per hominis voluntatem, sed per Deum praemoventem vel non praemoventem operari vel non operari stare dicitur, ergo.

Ultimum Absurdum. Postremo loco, ex hac physica Dei praemotione illud aperta consecutione deducitur, quod catholicorum virorum aures ferre non possunt: Deum scilicet auctorem esse peccati, idque non permittendo solum, sed praemovendo et praedeterminando. Nam profecto is negare non poterit actiones etiam malas et peccata fieri non posse, nisi peccatum Deus praemoveat et praedeterminet, qui dixerit nullam creaturam efficere aliquid posse quae non sit a prima gratia efficaciter determinata, ut Bannes ipse dicit prima parte, quaestione 14, articulo 13, dicto ultimo circa solutionem primi argumenti, versiculo, Hactenus explicavimus, ubi de prima causa sic ait: Quae ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione[204]; et infra, versiculo, Ad hoc respondetur, sub finem: Si concursus, inquit, primae causae non esset efficax ad determinandum omnes causas secundas, nulla causa secunda operaretur suum effectum. Quare nulla causa secunda

[202] AUGUSTINUS, *Liber de correptione et gratia*, cap. 3, et seq.- PL. 44,cols. 918ss.

[203] AUGUSTINUS, *Liber de dono perseverantiae*, cap. 14s.- PL 45, col. 1014ss.

[204] DOMINICUS. BAÑES, *Commentaria in primam partem*,. q. 14, a.13, versiculo, Hactenus explicuimus.- Ed. Venetiis 1585, col. 325. *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 362.

potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata[205]; et quaestione 19, articulo 10, versiculo primum est. Antecedit quidem operationem nostram liberam divinae voluntatis aeternum et immutabile Consilium, sive divinae providentiae infallibilis praedefinitio, quae omnem bonam operationem praedefinivit, imo et omnem operationem eorum[206]; quibus ita possitis plane sequitur voluntatem ex se ad actus bonos malosque indifferentem, cum male agit, ad actus ipsos malos a Deo promoveri et praedeterminari, quod qui dixerit effugere non poterit, quin Deum auctorem peccati constituat. Etenim, si qui solo consilio **[119v/524v]** ad actionem hortatur, quae sine peccato fieri nequit, causa peccati dicendus est; qua in re ab hac appellatione Deum vindicabit ille, qui Deum scientem volentemque, vero et physico influxu voluntatem movere et determinare ad actiones, quae peccata sint, dicere non perhorrescat? Quod si Jacobi, capite 1, Unusquisque vel eo solum nomine tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus[207], quia concupiscentia voluntatem allicit ad eliciendam volitionem boni delectabilis ad quod ipsa propendet, quanto magis idem facere dicetur Deus, si ut ii volunt, ad eandem ipsam volitionem praemovet et determinat, eaque motione determinat, quae numquam adhibetur quin consensum voluntatis exprimat. At vero ibi Jacobus ait, ipse (scilicet Deus) neminem tentat[208]. Quid quod hac praedeterminatione multo magis ad peccatum voluntatem impelleret Deus quam Diabolus quo pacto humanam voluntatem adoritur Diabolus! Eam allicit et ad consensum instigat praeponendo dumtaxat rationes obiecti desiderabilis, qua ratione in istorum sententia concurrit Deus, physice movendo et determinando ad eiusdem subiecti volitionem, idque ea vi, ea efficacitate, ut ei voluntas resistere non possit. At hoc maius est quam velle allicere vel rationes proponere. Concedant igitur necesse est magis tentare Deum, quam vel concupiscentiam vel diabolum. Haec autem nec sacris litteris cohaerent, in quibus Deus non intentator malorum, nec cum Concilio secundo Arausicano, canone ultimo, quod in eos, qui horum similia, nedum haec dicere auderent omni cum detestatione anathema dicit[209]; nec cum Tridentino, sessione 6, canone 6, ubi si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive

---

[205] *Ibidem*.- Ed. Venetiis 1585, col. 326. *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 363.

[206] *Ibidem*, q. 19, a. 10.- Ed. Venetiis 1585, col. 382. *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore F. Domenico Bañez,* Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. VIII, Valencia 1934, p. 444.

[207] Iac. 1, 14.

[208] Iac. 1, 13.

[209] Denzinger, H., Schönmetzer, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, nº 397 (200), pág. 137.

solum, sed etiam proprie et per se, anathema sit[210]. Quis autem inficiabitur ea proprie et per se Deum efficere ad quae, illa qua diximus ratione, praemovet et praedeterminat. Denique ut alias omittam haec eorum opinio nec cohaeret cum Augustino, de scriptura et littera, capite 31: Nunquam legimus, inquit, in sanctis scripturis, non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est; alioquin et peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo[211]. Idem habet in responsione ad articulos sibi falso impositos, et sexcentis aliis in locis.

Tandem, ut concludamus, magnum veritatis nostrae sententiae argumentum est, ab hac mirum in modum Calvinistas et alia haereticorum huius saeculi monstra discrepare, qui hac potissimum ratione Patres Societatis insectantur, quod, huius sententiae defensione suscepta, fundamentum, quod ipsi ad convellendam nostri arbitrii libertatem firmissimum putant, penitus evertant. At Didacus quidem Pavya, singulari doctrina et pietate vir, loco a nobis supra allato, ad eorum petulantiam egregie stetit a Patribus Societatis. Caeterum illi contraria sententia, quae huic Patrum Dominicanorum finitima videtur, de humanae voluntatis libertate triunphum se retulisse gloriantur. Audiamus Calvini apud Ruarda, pagina 274[212], et Bellarminum, libro 1, de libero arbitrio, capite 11, Impia verba, ex libro 2 Institutionum, capite 3, § 10: Voluntatem, inquit, Calvinus movet gratia, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari, sed illam efficaciter efficiendo[213]. Ubi et nostram sententiam, et multis saeculis traditam et creditam fatetur, sed respuit impudenter, et hanc ipsam quam nos improbamus, ut bellum Ecclesiae moveat, libenter amplectitur. Quare Bellarminus, in pervestigandis haereticorum mendaciis et erroribus solertissimus, antequam haec sententia inter nos ac Patres Dominicanos tam acriter disceptaretur, loco praedicto, capite 12, de hac Patrum Domenicanorum sententia haec pronunciavit: Haec opinio videtur mihi aut esse omnino eadem cum errore Calvini et lutheranorum, aut parum ab illo distare[214].

---

[210] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.,*Enchiridion symbolorum*, ed. 34ª, Herder 1967, 1556 (816), pág. 378.

[211] AUGUSTINUS, *De scriptura et littera*, capite 31.

[212] HIERONYMI DE LA RUA, *Controversiarum theologicarum*. Ludovicus Sänchez. Matriti 1620.

[213] ROBERTUS BELLARMINUS, *Opera omnia,* l.1, *De libero arbitrio*, c. 11, ed. Vivès, Paris 1873, t. 5, p. 524.

[214] ROBERTUS BELLARMINUS, *Opera omnia,* l.1, *De libero arbitrio*, c. 12, ed. Vivès, Paris 1873, t. 5, p. 528.

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 179-208

Luis del Alcázar, S.J.

In Evangelium Joannis

[f.116]

De Resurrectione Domini circa Evangeliorum concordiam

Circa personas. Dubitatur 1º, an eundem primum adventum Magdalenae ad sepulchrum narrent omnes Evangelistae, an primus adventus quem singuli narrant sit unus et idem.

Negat Hieronymus, Mt 28, sed affirmant Augustinus, Cyrillus, D. Thomas[1] et reliqui omnes, et plane ex textu res convincitur, ut bene multi ostendunt. Itaque solum superest difficultatibus respondere.

1ª difficultas est quod Joannes c.20 solum meminit Mariae Magdalenae; Mt c.28 adiungit alteram Mariam, nempe Mariam Jacobi; Mc c.16 addit Salome; Lc c.24 meminit etiam Joannae et coeterarum quae cum eis erant; ergo non est idem adventus. (Illam alteram Mariam intelligit Deiparam Nissenus, De resurrectione Christi oratione 2, sed non videtur recipienda eius sententia).

Respondet Augustinus 3 De consensu c.24, in singulis Evangelistis intelligendum esse id quod Lc Expressit, ut cum Joannes ait *Maria Magdalena venit mane* intellige et coeteris quae cum ea erant. Sed non immerito eam solam a Joanne commemorari quia illa erat dilectione ferventior. Euthymius c.48 in Mc ait solent Evangelistae per personam quae insignior est eam etiam intelligere quae minus nota est, ut Mc 10[46] *Bartimaeus caecus sedebat iuxta viam mendicans*, et tamen ex Mt [9,27] constat esse duos caecos sed Bartimaeus nominatus est quia erat insignior et in illo intelligitur alter caecus qui minus notus erat. Et Mc 5[2] Dominus sanavit hominem habentem legionem daemoniorum, et tamen constat ex Mt 8[28] non fuisse unum daemoniacum sed duos. Gn 8 recordatus est Dominus *Noe et cunctorum animantium qui erant cum eo*: sub Noe intelligitur uxor eius et filii et uxores filiorum. Sic legimus eversam fuisse Sodomam et Gomorram, cum constet ex Gn 19[24] et Deut 29[23] fuisse etiam eversas alias civitates. Sic Rut 4[11] Rachel et Lia dicuntur aedificasse domum Israel cum multae ex tribubus Israel sint ex filiis ancillarum Balae et Telphae.

[1] Thomas Aq., *In Jn Ev c.20.* Ed Vivès t.17,p.679.

2. 2ª difficultas est circa tempus. Nam Mt ait *vespere sabbati quae lucescit in prima sabbati;* Mc ait *valde mane una sabbatorum orto iam sole.* Lc *una sabbati valde diluculo.* Jn *mane cum adhuc tenebrae essent.* Ex hac ergo diversitate narrationis videntur tres adventus colligi: —primus, dies sabbati post solis occasum, ex Mt; —et alter feria 1ª, cum adhuc tenebrae essent, ex Jn; —et tertius orto iam sole, ex Mc.

(Et saltem Hieronymus, ad Hedibiam[2] epist.150, q.4, *duos* intelligit adventus, alterum media nocte quem Jn et Mt describant, et alterum oriente sole, de quo Mc et Lc, et eadem videtur esse Theophylacti[3] sententia in Jn.

Euthymius[4] in Mt *unicum* ponit adventum statim post mediam noctem, in primo gallicinio post sextam noctis horam et conatur defendere iam tunc esse ortum solis atque diluculum, sed durissime.)

Sed contra est quod ex Mt et Jn constat mulieres vidisse lapidem sublatum ab ostio monumenti et angelum desuper sedentem; quomodo ergo dicendum est idem tempus signari a Jn et Mc non mediae noctis sed diluculi, non quo sol iam esset supra terram sed quo caelum ab orientis parte iam albesceret, quod non fit utique nisi solis orientis vicinitate, eius enim est ille fulgor qui nomine aurorae appellari solet atque eo tempore adhuc sunt tenebrae quae tanto magis extenuantur quanto magis oritur lux. Ita Augustinus, 3 De consensu c.24. Neque obstat quod ipse legit oriente iam sole, utroque enim modo verti potest verbum graecum ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, sed sive legamus *oriente sole* sive *orto sole,* non de ipso sole sed de eius radiis explicandum est ut nota Beda[5] in Mc, Thephylactus et Euthymius[6] in Mt, S. Thomas[7] hic et 3p, q.53, a.2 ad 3[8], Lyranus[9] et Cajetanus[10] in Mc et Jansenius[11] c.145. Sunt qui intelligant profectas fuisse mulieres cum adhuc tenebrae essent, sed advenisse in monumentum orto iam sole. Sed contra est quod sicut Mc ait veniunt ad monumentum orto iam sole, ita Jn ait Maria Magdalena venisse mane cum adhuc tenebrae essent ad monumentum; adde quod ipse Mc maioris explicationis gratia adiecit *valde mane* et non ait valde mane proficiscente sed valde mane veniunt ad monumentum orto iam sole. **[f.116v]** ergo opus est ut de eodem tempore intelligatur orto sole et valde mane, et quod ait Jn *cum adhuc tenebrae essent*.

---

[2] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam epist 150 [120], c.4.* PL 22,988.
[3] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn, 20,1-4.* PG 124,290.
[4] EUTHYMIUS, *Comment in Mt 28, 1.* PG 129,747.
[5] VENRABILIS BEDA, *In S.Mc Ev expositio 16,2.* PL 92,295.
[6] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Mt 28,1.* PG 129,747.
[7] THOMAS AQ., *In Mc Ev c.16.* Ed Vivès t.16, p.653.
[8] THOMAS AQ., Summa Theol., 3p, q.53, a.2 ad 3. Ed. Vivès, t.5, p.273.
[9] GLOSSA ORDINARIA, *Mc 16,2.* PL 114,241.
[10] CAJETANUS, *In quatuor Ev, Mc 16.* Lugduni 1573, fol.195.
[11] JANSENS, *In Concordiam c.145.* Lugduni 1580, p.1056.

3. Superest verba Mathaei expendere et conciliare. Jansenius[12] non videtur legere *vespere sabbati* sed *vespera sabbati,* et intelligit ipso die sabbati statim post solis occasum, quando iam operari licebat, tunc dici mulieres in sepulchrum venisse, non quod tunc exierint extra moenia civitatis sed quod tunc iunge convenerint et aromata paraverint ut nocte transacta venirent et ungerent corpus Domini. Quod si obiicias illa verba, *quae lucescit in prima sabbati,* quae ad diluculum pertinere videntur, respondet esse hebraismum: hebraei enim statim post solis occasum aiunt diem illucescere quoniam tunc incipit eorum dies. Et probat ex Lc 23,54 *et dies erat parasceve et sabbatum illuscescebat.* Certe quod attinet ad illam phrasim *in prima sabbati* nullam habet difficultatem in Jansenio. Sed nihilominus magnam vim affert ille verbis Evangelistae quod enim manifestius contra Mt loqui non de conventione mulierum inter se ut venirent ad monumentum sed de adventu ipso, cum dicat *venit Maria Magdalena et altera Maria videre sepulchrum et ecce terremotus factus est magnus*, quis non videat Evangelistam coniungere adventum cum terremotu? Quasi diceret eadem hora id est vespera sabbati factum esse terremotum.

4. Multo probabilius Montanus ait totum tempus a vespera usque ad auroram hebraeis dici *hereb* id est vespere, ut Gn 1 *factum est vespere et mane dies unus.* Ut sensus sit nocte illa post sabbatum (cuius noctis extremum attingit lucem primae diei hebdomadis) venerunt mulieres videre sepulchrum.

(El ejemplo claro es de uno que saliese de camino a medio día y contase de esta manera: la tarde llegué a Carmona y la mañana a la Monclova -ya tenemos un día-; luego a la tarde llegué a Écija y la mañana a Guadalcazar -ya tenemos dos días-; luego a la tarde a Córdoba y a la mañana a Adamuz -ya tenemos tres- ecce vespere et mane dies unus, dies secundus, dies tertius. Y las noches sin contarlas quedan contadas.)

Verum contra hanc expositionem obiiciunt quidam non probari ex Sacra Scriptura totam noctem appellari *hereb* seu vesperum quia semper alias tribuitur hoc nomen extremae diei parti, et in loco Genesis non videtur ibi fieri mentio de noctibus quae numeratis diebus intelliguntur numeratae sed de diebus quorum prima pars dicitur mane, et secunda vespere. Parte el día en mañana y tarde. Et cum in eodem capite expresse dicitur nomen lucis esse diem et tenebras appellari noctem, nimis coactum esset cum subditur factum esse vespere et mane diem unum, per mane intelligere diem et per vesperam noctem, quia si dicas ordinem narrationis impedire ne per vesperam intelligamus ultimam diei partem quia non ait mane et vespere sed vespere

[12] Jansens, *In Concordiam c.145.* Lugduni 1580, p.1055.

et mane atque adeo aptius esse ut per *vespere* intelligatur nox, inde enim colligunt hebraei noctem esse priorem die. Respondeo per noctem necessario debere intelligi tempus absentiae solis aut lucis, et quia lux videtur facta statim cum coelo et terra, non potest fingi noctem esse priorem, et si primis illis diebus creationis mundi intelligamus succesive fuisse illuminatam terram sicut postea a sole, necessario consequetur diem et noctem simul incepisse sicut modo quo tempore nobis est dies, antipodis est nox et e converso, et ridiculus esset velle ut Sacra Scriptura incipiat ab adversa parte terrae illuminatae et propterea hoc ordine dicat vespere et mane. Certe si respectu alicuius partis terrae determinatur loquutio multo aptius est ut determinetur respectu illius quae primum est omnino illuminata vel respectu illius in qua erat historiographus. Si ergo esa era modo día quando creatus est mundus, id est in cuius meridiano creata est lux et tunc apte intelligetur cur non dicatur mane et vespere sed vespere et mane, quia si incipiamus a meridie prius est vespertinum tempus quam matutinum et inter vesperam et mane compraehenditur nox atque ita non oportuit meminisse noctis quia cum Sacra Scriptura vellet integros dies 24 horarum numerare a meridie usque ad meridiem satis fuit dicere eiusmodi dies concludi et terminare **[f.117]** vespera praecedente et mane subsequente, in qua loquendi forma vespere designat totum vespertinum tempus a meridie, et mane totum matutinum tempus usque ad meridiem, sicut nos diem sive lucem partimur in mane et vespere, en mañana y tarde. Quare locus Genesis meo iudicio nihil adiuvat in praesenti Montanum quia non probat noctem appellari vesperam, et ibi potius est sermo de luce postmeridiana. Praeterea ratio quam affert Montanus propter quam mulieres venerunt ea nocte antequam finiretur sabbatum, supponit falsum, nempe eas non timuisse ne corpus Domini mutaretur ex sepulchro illa nocte in alium locum quoniam per sabbatum non licebat corpus mutari aut sepulchrum aperiri sed oportebat ad minimum expectare primam sabbati, id est diem dominicam. Falsum inquam supponit quia in sabbato ad vesperam iam licebat operari atque adeo si id timebant deberent statim post solis occasum ad sepulchrum venire.

5 Hieronymus[13], q.4 ad Hedibiam ait sibi videri Matheum qui Evangelium hebraico sermone conscripsit non tam *vespere* dixisse quam *sero*, et eum qui interpraetatus est verbi ambiguitate deceptum non *sero* interpraetatum esse sed *vespere.* Sed si repraehendit eum qui ex hebraeo transtulit in graecum, graeca dictio ὀψέ potius significat *sero* quam *vespere,* et si repraehendit interpraetem latinum, saepe commutantur istae voces sero et vespere et parvum est inter eas discrimen, et saepe ad significandam *vesperam* invenitur

[13] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.4.* PL 22,987.

eadem dictio graeca, ut Mt 11,19, Mc 13,35. Vide etiam Mt 8,16 et 16,2, 28,8, 26,20, 27,57. Mc 1,32, 4,35, 6,47, 14,17, 15,42 (antes de ponerse el sol), Jn 6,16, 20,19. Nihilominus tamen Hieronymus in praesenti exponit οψε, id est *sero,* non incipiente nocte sed iam profunda et magna ex parte transacta. Et Ambrosius[14] paulo ante finem commentariorum in Lc, docet hic haberi in graeco οψε, id est *sero, sero* autem aliquando significare tempus noctis profundum ut si dicas sero ad lucubrandum surrexi, id est profunda nocte, et ita accipi apud Mt in quo prorsus cum Hieronymo[15] convenit.

Sed contra hanc explicationem est communis usus particulae οψε ut patet ex supradictis locis. Praeterquam quod mulieres non venerunt profunda nocte sed *diluculo* ut supra patet.

6. Quidam notant dictionem graecan non solum significare extremam diei partem sed etiam metaphoricam extremam partem cuiusvis rei, ut οψε aetatis, id est ad finem aetatis. Ita igitur hic apud Mt οψε των σαββατων significat idem quod in fine sabbatorum id est in fine hebdomadis nam hebdomadam more hebraico appellat sabbatum sive ut est in graeco sabbata, et noster interpraes eadem usus metaphora dixit vespere sabbati id est in extrema parte sabbati, sumendo vespere pro extremitate cuiusvis rei, ut cum in hymno dicitur *venit ad vitae vesperam.* Quod si dicas extremam partem sabbati sive hebdomadis esse id quod proprie appellatur vesper, praesertim more hebraico, et saltem diluculum diei dominicae nulla ratione esse extremitatem praecedentis hebdomadae, respondent aliter numerari dies quantum ad festivitates, nempe *a vespera ad vesperam* ex Levit 23[32], et aliter quantum ad communem usum, in quo nox adiungitur praecedenti diei et maxime quando dies sequutus non est dies festus, atque ita cum dies sabbati esset dies festus merito D. Lucas in vespera diei veneris dixit iam sabbatum illuscescere, quia vero dies **[117v]** dominicus non erat iudaeis festus, ideo Mt ante solis ortum diei dominicae adhuc dicit esse extremitatem diei sabbati, atque ut doceret se loqui non de fine diei sed de fine noctis propterea addidit *quae lucescit in prima sabbati.* Unde sensus est cum iam sabbatum finiretur et inciperet dies dominica tunc venerunt mulieres, nempe in crepusculo matutino.

7. Verum haec explicatio non reddit rationem graecae loquutionis, cum particula οψε videatur semper in Evangeliis pertinere ad vespertinum tempus. Ad hoc ergo dico duplicem esse usum huius particulae in graeco:

[14] Ambrosius, *Expos in Lc c.24.* PL 15,1935.
[15] Hieronymus, *Commentar in Ev Mt 28,1.* PL 26,224.

alterum cum ponitur absolute, et tunc plerumque significat vesperam ut in caeteris Evangeliorum locis; alterum, cum ponitur cum genitivo et tunc non est petenda significatio ex usu absoluto dictionis sed ex aliis locis in quibus cum eodem regimine invenitur. Favet Nissenus[16], de Resurrectione Christi oratione 2, explicat οψε sabbaticum. (No niego que algunas veces οψε con genitivo dicit extremitatem, sed usus qui facit ad rem probatur ex Plutarco. Porque diciendo que fueron después de tal día entiéndese luego otro día, atque ita ait después del sábado cuando esclarecía para el domingo. Eiusmodi ergo usum quaerens in Thesauro graeco invenio ex Plutarco ὀψὲ τῶν βασιλέως χρόνων, post regis tempora; ergo similiter οψε των σββάτων erit post sabbata sive quod idem est finita illa hebdomada, sive statim post sabbatum id est die dominico. Qua loquendi ratione nondum explicavit horam sed diem, ad explicandam vero horam subiecit τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, id est illuscente die in prima sabbati. Ubi nota quod in nostra lectione habetur femenino genere, *quae lucescit in primam sabbati,* desumptum esse ex graeco ubi οψε est adverbium et *epifoscusi* foemeninum, unde non erat cur Erasmus neque Jansenius[17] vellent corrigere et legere vespera autem quae lucescit, quia foemeninum participium non cohaeret cum adverbio sed cum nomine diei subintellecto, unde optime habent nostra *vespere autem sabbati quae lucescit* sive *vesperi quae lucescit,* in quo evidenter ostenditur non esse coniungendum relativum cum adverbio sed cum nomine subintellecto nempe cum eodem quod subintelligitur in illo adiectivo *primam* quod est *dies,* graece *emera*.

8. Hic sensus meo iudicio est simplicissimus et aptissimus in graeco. Sed dices quomodo in lectione latina erit idem vespere sabbati quod post sabbatum. —Respondeo 1º, interpraetem qui magis noverat graece quam latine, pro illa dictione οψε posuisse vesperi ut fideliter redderet, et ambiguitatem dictionis grecae transferret etiam ad dictionem latinam, non tam quod puritas sermonis latini id ferat quam quod pro translationis fidelitate accommodandae sint latinae voces ad greaca idiomata et vespere sabbatorum accipiendum sit in eo sensu in quo graeci dicunt οψε σαββατων, id est post sabbatum, nam multi similes graecismi et hebraeismi sunt in Sacra Scriptura tolerandi. (En español la víspera de tal día es un día antes; en latín vespera sabbati es el mismo día; en griego οψε σαββατων es un día después: son idiotismos.) —Respondeo 2º, facile explicari nostram lectionem si dicamus interpraetem non tam vertisse verba quam sensum, sensus enim facile intelligetur si per vesperam compraehendamus totam noctem sequentem

[16] GREGORIUS NYSSENUS, *In Christi Resurrectionem, oratio 2.* PG 46,631.

[17] JANSENS, *In Concordiam c.145.* Lugduni 1580, p.1055s.

sinecdochice, sicut multi intelligunt in id Gn 1 *factum est vespere et mane dies unus* et sicut intelligunt in Mt Augustinus, 3 de Consensu c.24, et Martinez[18] 9 Hypotyposeon, regula 7, sed adhuc non est legendum vespera sed adverbialiter vesperi, sic enim habent omnes libri antiqui et sensus erit quasi diceret nocte illa post sabbatum, die iam illuscente in dominicam venisse Mariam Magdalenam etc. **[f.118]**

9. Sed dices: cur non venerint mulieres ad ungendum Dominum ipso sabbato post solis occasum quando iam licebat per legem? Respondeo quia nondum paraverant aromata et unguenta ut constat ex Mc 16, nam cum transisset sabbatum emerunt aromata, id est ad vesperam sabbati, statim ac per legem licuit, unde quod Lc ait c.23 fine [v.54] *dies erat parasceve et sabbatum illuscebat revertentes autem mulieres paraverunt aromata et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum, una autem sabbati venerunt ad monumentum,* non sic est accipiendum quasi in ipso die veneris ad vesperam paraverint aromata, nam potius propterea dicit quod sabbatum incipiebat ut significet eo die solum ausas fuisse videre monumentum et quemadmodum positum erat corpus Jesu, atque ita reversas fuisse in domum et postea parasse aromata id est ad vesperam sabbati quia sabbato quiescendum erat secundum legem atque ita non potuerunt secum deferre aromata ante diem dominicam, neque enim media nocte eis erat domo egrediendum, satis fuit egredi valde mane cum adhuc tenebrae essent.

10. Solet etiam hic dubitari qua hora Dominus resurrexerit. Hieronymus q.3 et 4 ad Hedibiam[19] existimat statim post mediam noctem Dominum surrexisse et idem tenet Euthymius[20] in Mt c.28, et ait esse unanimen Sanctorum Patrum atque Doctorum consensum. Favet Cyrillus[21], 12 in Jn c.44. Nam concilians Mt cum Jn dicit idem tempus mediae noctis ab utroque significari, et fere eadem est sententia Theophylacti in Jn, et facit Ambrosius prope finem Lucae. Verum huius opinionis fundamentum, nimirum quod mulieres media nocte, id est paulo post viderint terraemotum iam supra est impugnata. Quod vero contendit Euthymius nempe statim post sextam horam noctis, id est post medium noctis iam vere dici diluculum et ortum solem non videtur ullam habere probabilitatem. Minus improbabile esset si quis diceret mulieres quidem non advenisse nisi illuscente iam die sed Dominum, v.gr. quatuor ante horas surrexisse et aparuisse Matri. Verum multo probabilius

[18] Martinus Martini Cantapetrensis, *Libri decem Hypotyposeon theologicarum, l.9, regula 7.* Matriti 1571, p.275.

[19] Hieronymus, *Ad Hedibiam c.6.* PL 22,991.

[20] Euthymius, *Comment in Ev Mt, 28,3.* PG 129,750.

[21] Cyrillus Alex., *In Jn Ev l.12.* PG 74,683s.

est Dominum paulo ante illum terraemotum surrexisse, nempe in aurora diei dominicae.

Et probatur —1º ex Mc 16,9 *surgens autem Jesus mane prima sabbati apparuit primo Mariae Magdalenae* etc. Quamvis enim Hieronymus, Euthymius[22] et Theophylactus[23] coniungant dictionem *mane* cum apparitione et non cum resurrectione, sed simplicius est ut ad resurrectionem referatur ut intellexit Beda[24]. Probatur —2º, ex titulo Ps 21[1] pro assumptione *matutina* (graeca dictio auroram designat, et similiter hebraea), et ex Ps 56[9] *exsurgam diluculo* ut exponunt Hieronymus, Augustinus et caeteri latini.

Probatur —3º, quia nisi summatur parum diei dominici non potest intelligi quomodo Dominus fuerit in sepluchro tribus diebus et tribus noctibus. Vide Augustinum 4 de Trinitate c.6, et 3 de Doctrina Christiana[25] c.31 et 35, et 3 de consensu[26] c.24, et libro qq. Evangeliorum[27] q.7.

Probatur —4º, ex hymno Ecclesiae ad Laudes *aurora lucis rutilat cum rex ille fortissimus* etc. Et denique probatur ex terremotu cuius mulieres iam albicante die advenientes potuerunt esse testes; quamvis enim non prius factus sit terremotus neque sublatus lapis quam Dominus resurrexerit, non tamen erat differendum eiusmodi signum factae resurrectionis sed statim post illam exhibendum. (De figura Sansonis bene Jansenius[28]. Vide Gregorium homil 21 in Evangelia).

11. In angelica visione mulieribus ostensa videtur esse dissonantia inter Evangelistas, nam Mt ait quod viderunt angelum super lapidem sedentem. Mc ait quod introeuntes in monumentum viderunt iuvenem sedentem in dextris. Lc ait quod postquam ingressae sunt et mente consternatae eo quod non invenirent corpus Domini ecce duo viri steterunt secus illas in veste fulgenti. Jn vero non solum omittit angelorum apparitiones sed etiam refert mulierum verba ex quibus apparet nihil eiusmodi eas vidisse, aiunt enim *tulerunt Dominum de monumento et nescimus ubi posuerunt eum*. De hac quaestione vide Jansenium[29] c.145, ubi optime probat **[f.118v]** contra Augustinum Mariam Magdalenam in primo accessu ad monumentum visionem angelorum vidisse quam narrant Mt, Mc et Lc, et postea, cum regressa est iterum duos vidisse angelos ut narrat Joannes. (Que el ángel de

[22] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Mc 16,9*. PG 129,846.
[23] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Mc, 16,9-13*. PG 123,678.
[24] VENERABILIS BEDA, *In S.Mc Ev expositio 19,9*. PL 92,297.
[25] AUGUSTINUS, *3 de doctrina christiana c.35*. PL 34,86.
[26] AUGUSTINUS, *3 de consensu Evangelistarum c.24*. PL 34,1199.
[27] AUGUSTINUS, *Quaestiones Evangeliorum l.2, q.7*. PL 35,1325.
[28] JANSENS, *In Concordiam c.145*. Lugduni 1580, p.1057.
[29] JANSENS, *In Concordiam c.145*. Lugduni 1580,1061.

S. Mt no es el mismo de S. Mc affirmat Euthymius et dubitat Augustinus. Contrarium postea tenet Augustinus et Jansenius[30]. Facit quod aiunt de forma sepulchri). Qui vero dicunt eandem esse angelorum visionem quam narrat Lc cum ea quam narrat Jn, ex Augustino et Euthymio ita concordant ut postquam mulieres hortante angelo introierunt in sepulchrum tunc viderint duos angelos sedentes in albis unum a dextris et unum a sinistris (ut ait Jn) qui Mariae quam prae caeteris tristem et flentem viderant dixerunt *quid ploras,* et dum illae essent mente consternatae quia non reperiebant corpus Domini neque sciebant ubi positum esset, nam resurrectionem prae desiderio nondum credebant, tunc surrexerint illi duo angeli et steterint iuxta illas in veste fulgenti ut ait Lc, dicentes *quid quaeritis viventem cum mortuis?* Verum haec concordia omnino videtur repugnare textui, ut manifestum erit cuivis attente legenti, nam Lc narrat visionem angelorum in primo accessu ad sepulchrum, Jn vero in illo altero accessu Mariae Magdalenae quando vidit Dominum, ergo sunt diversae visiones.

12. Ad id vero quod obiicitur, nempe Mariam post primum accessum ad sepulchrum nihil aliud dicere discipulis iuxta Jn nisi *tulerunt Dominum et nescimus ubi posuerunt eum,* Respondeo et postea in secundo accessu flere et eadem verba repetere, ex quibus colligitur eam nihil prius credidisse de Domini resurrectione, atque adeo non vidisse prius angelos. Respondeo ex Lc constare mulieres non solum dixisse apostolis se non invenire Dominum sed etiam quod angeli ad eas dixissent; Maria vero prae caeteris videtur adeo stupefacta et mente alienata ut parum curet de angelorum apparitione neque de eorum verbis atque ita sicut amentes singuli aliquid adeo vehementer appraehendunt ut caeteris oblitis ad illud identidem recurrant, ita Magdalena videtur illo tempore extra se posita illud solum inculcare quod eius mentem prorsus occupaverat, nempe sublatum fuisse corpus Domini. Sed dices: si Magdalena ait *tulerunt Dominum,* et caeterae narrant visionem angelorum, quomodo Mc ait illas *exeuntes fugisse de monumento, invaserat enim eas pavor et tremor et nemini quicquam dixisse* prae timore. Augustinus[31] 3 de consensu c.24 prius ponit apparitionem Christi factam Magdalenae et postea pavorem hunc atque silentium; verum caeteri omnes interpraetes multo aptius interpraetantes de pavore ante visum Dominum, et quod ad discipulos fugientes mulieres nemini aliquid in itinere dixerunt prae timore.

13. In adventu Petri atque Joannis notat bene Chysostomus factam fuisse mentionem de linteaminibus et sudario, quoniam illa erant signa

[30] Jansens, *In Concordiam c.145.* Lugduni 1580, p.1060.
[31] Augustinus, *3 de consensu Evangelistarum c.24.* PL 34,1202.

resurrectionis, quoniam si quis corpus furatus fuisset nequaquam in eo nudando et sudarium seorsum reponendo immoratus esset, praesertim cum aromata quibus Domini corpus fuerat unctum valde tenaciter coniungant corpus cum linteis, nam Joseph et Nicodemus ut ait Jn c.19 fine *acceperunt corpus Iesu et ligaverunt illud linteis cum aromatibus sicut mos est judaeis sepelire.*

14. Dicit praeterea Joannes de se ipso quod introivit et vidit et credidit. Cyrillus[32] et Euthymius intelligunt credidisse resurrectionem, et facit Chrysostomus[33] iuxta quam sententiam, cum dicitur *nondum sciebant Scripturam quia oportebat eum a mortuis resurgere,* redditur ratio cur usque ad illud tempus non habuissent firmam fidem resurrectionis. Augustinus, Theophylactus[34] et Jansenius[35] aliter exponunt, nempe vidit et credidit verum esse quod Maria dixerat sublatum esse corpus Domini, nondum enim sciebant Scripturam. Vide id Jn 2[22] *crediderunt Scripturae*.

15. Sequitur deinde prima Christi apparitio facta Magdalenae, nam valde aberrat Hieronymus, q.5 ad Hedibiam[36], et Euthymius[37] qui volunt omnia quae refert Joannes de Magdalena a principio capitis, facta esse postquam mulieres viderunt Dominum apud Mt. Sed quomodo viso Domino et adorato Maria diceret *tulerunt Dominum de manumento,* et fleret. Dubitatur tamen an sola Magdalena viderit Christum in illa prima apparitione, an etiam alias mulieres? Euthymius et Jansenius[38] ab hac visitatione excludunt alias mulieres: 1º quoniam Mc ait *surgens autem Jesus mane apparuit primo Mariae Magdalenae* et 2º ex hymno Ecclesiae ad vesperas *prima meretur gaudia quae plus ardebat caeteris,* ubi videtur non conferri cum Apostolis sed cum mulieribus. Nihilominus Augustinus existimat caeteras adfuisse mulieres una cum Magdalena quia quamvis prius prae timore fugerant omnes, postea tamen proculdubio **[f.119]** post Apostolos Petrum et Joanne redierunt etiam ipsae ad monumentum quandoquidem omnes in via viderunt Dominum post secundum accessum ad monumentum. Iam ergo postquam fuerant a timore confortatae non est credibile caeteras reliquisse solam Magdalenam quae erat inter eas praecipua et valde aflicta; praeterea si caeterae abierant non apparet quomodo postea simul illis et Magdalenae

[32] CYRILLUS ALEX., *In Jn Ev l.12.* PG 74,683.
[33] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jn Ev homil 85(84).* PG 59,465.
[34] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn 20,5-13.* PG 124,291.
[35] JANSENS, *In Concordiam c.145.* Lugduni 1580, p.1062.
[36] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.5.* PL 22,989.
[37] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Mt 28,15.* PG 129,759.
[38] JANSENS, *In Concordiam, c.145.* Lugduni 1580, p.1063.

apparuerit in via Dominus, nam eam statim currisse et consequutam fuisse caeteras optatum videtur potius quam inventum. Multo ergo aptior est Augustini sententia iuxta quam Jn et Mc solius meminere Magdalenae quia erat praecipua in comitatu. Mathaeus vero nominavit etiam alias. Bis ergo Dominus apparuit mulieribus antequam videretur a Discipulis: primo ad monumentum et postea in via.

16. ***Conversa est retrorsum.*** S. Thomas[39] et Lyranus imo et Chrysostomus[40] homil.85 dicunt Mariam conversam esse retrorsum quia vidit angelos Christo apparenti assurgere honoris causa. Forte tamen conversa est quia sonum ambulantis audivit aut umbram aspexit aut quia prae cura et desiderio in omnem partem spectabat sicut solent qui aliquid quaerunt et non inveniunt.

17. ***Et non sciebat quia Jesus est.*** Lyranus hic et Cajetanus in apparitione facta discipulis euntibus in Emaus explicat quomodo sit in potestate habentis corpus gloriosum sic apparere ut cognoscatur vel non cognoscatur quoniam efficere potest ut lineamenta et colores corporis sui secundum aliquid sui immutent visum videntium et secundum aliquid non immutent et sic species in sensu videntis non repraesentabit faciem obiectam qualis est in se sed qualis est in specie, ut docet experientia in homine quantumvis noto, quia propter distantiam aut infirmitatem visus non videtur integre atque ita putatur esse alius. Et hoc quidem bene habet quantum ad faciem ut vere videatur Jesus et tamen non agnoscatur; sed quantum ad vestitus formam adhuc habet dubitationem quomodo varia indumenta vel hortulani vel peregrini oculis videntium obiiceret Christus. Respondeo non magis esse difficile quomodo appareret in vestibus varietas quam quomodo appareret vestitus; nec enim Christus habebat vestem, sed si angeli ex nube aut aere et lucis temperamento norunt sibi accommodare tegumenta quae oculis mortalium obiiciant, quanto magis Christus Dei Sapientia?

18. ***Domine, si tu sustulisti eum.*** Appellationem *domini* fere omnes tribuunt urbanitati aut gentis mori. Sed Hieronymus q.5 ad Hedibiam[41] timori et humilitati adscribit. Quod autem dicit *si tu sustulisti eum,* sine nomine, S. Thomas et Lyranus[42] ex Origene aiunt hunc esse affectum vehementer amantium ut de quo ipsi cogitent putent etiam alios cogitare. Chrysostomus[43]

---

[39] Thomas Aq., *In Jn Ev c.20*. Ed Vivès t.17, p.682.

[40] Joannes Chrysostomus, *Homil. 86(85).* PG 59,468.

[41] Hieronymus, *Ad Hedibiam c.4.* PL 22,989.

[42] glossa ordinaria, *Jn 20,15.* PL 114,423.

[43] Joannes Chrysostomus, *In Jn Ev homil 86(85).* PG 59, 468.

vero subindicat fieri potuisse ut cum hortulanum prope se videret existimaret eum intellexisse quod ipsa angelis responderat *tulerunt Dominum meum.*

19. ***Et ego eum tollam.*** Origenes, Chrysostomum[44] et multi expendunt magnitudinem amoris et confidentiae, Hieronymus vero ignorantiam, turbationem et inconsiderationem.

20. ***Conversa illa dicit ei Rabboni.*** Quomodo conversa est si cum ipso loquebatur vide Chrysostomum[45] homil.85, et aliter Hieronymum, q.5 ad Hedibiam[46]. Sed nisi fallor prius faciem solum converterat ut cum hortulano loqueretur, iam vero cum vocem sibi notam agnovit omnino vertit angelis terga et totum corporis et animi habitum convertit ad Christum.

21. ***Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem.*** Aiunt Epiphanium[47] l.3 haeresi 80, per oblivionem putare haec verba dici Mariae Matri Domini. Ego non invenio unde id colligant. At vero quia haec Maria prohibetur accedere, et Maria apud Mt tenet et osculatur pedes Domini cum caeteris mulieribus ideo Ambrosius in fine D.Lucae multis probare conatur hanc Mariam Joannis esse aliam ab illa Mathaei, a qua sententia non multum abhorruit Hieronymus q.4 et 5 ad Hedibiam, et Augustinus et alii, **[f.119v]** verum quod attinet ad concordiam res est prorsus sine difficultate, et de unitate Magdalenae iam late supra c.11 in Joannem. In huius vero loci expositione in eo fere conveniunt interpraetes quod Dominus tangi se prohibuerit quasi maiorem fidem exigens in Magdalena et maiorem reverentiam. (Fulgentium et Trasimandrum). Ambrosius[48], Lc ult., et Hieronymus q.5 ad Hedibiam[49] exponunt quasi diceret noli me tangere quia nondum in tua existimatione ascendi ad Patrem, nondum me iuducas Patri aequalem. Augustinus, tract 121, de tactu spirituali sic: noli me tangere, noli sic in me credere quemadmodum adhuc sapis, tunc me tanges cum ascendero ad Patrem, id est cum Me Patri aequalem credideris. Ita etiam exponit serm.60 de verbis Domini et de tempore serm.152 et 155. Verum simplicius est ut de sua ascensione in coelum loquatur, et hanc omnes proculdubio expositionem optarent nisi quod in connexione inveniunt plerique difficultatem, quid est enim noli me tangere quia nondum ascendi in coelum, quasi vero post ascensionem in Coelum tunc

---

[44] JOANNES CHRYSOSTOMUM, *Homil.86(85).* PG 59,469.

[45] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homil.86(85)*. PG 59,468.

[46] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.5.* PL 22,989.

[47] EPIPHANIUS, CONSTANTIAE IN CYPRO, *Adversus haereses, haer.80.* PG 42,770.

[48] AMBROSIUS, *Expositio in Lc c.24.* PL 15,1936.

[49] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.5.* PL 22,990.

se tangendum permisurus esset et non antea. Cyrillus[50] hac ratione connectit et ait ante passionem ab omnibus se tangi sinebat ut omnes sanctificaret, post resurrectionem tamen non facile id permittebat ut doceret se non esse tangendum nisi ab iis qui mundati essent per baptismum et gratiam Spiritus Sancti, quam munditiam Christus effecit per adventum Spiritus Sancti, et ideo ait nondum ascendi ad Patrem scilicet ut mittam Spiritum Sanctum et omnes mundemini. Sed contra est quod misso Spiritu Sancto non erat a fidelibus tangendum proprie nisi quis aliquid de Eucharistia meditetur, in quo sane non valde contenderim. Verum oportet ita explicare rationem quam Christus praebet ut convenienter iuxta illam nunc se tangi prohibeat et nihilominus postea tangi se permittat, nam ut scribit Mt Jesus statim occurrit mulieribus in via dicens *avet, illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius et adoraverunt eum,* et una ex illis erat Maria Magdalena. Cajetanus[51] et alii aiunt Magdalenam apud Joannem non ad pedes se abiiecisse sed familiariter Christum amplecti voluisse eiusque aut faciem aut collum tenuisse quoniam tanta erat eius amoris vis ut non consideraret quid faceret in tam magna insperata et subita laetitia, quod Jansenio[52] c.145 probabile videtur et addit quemadmodum videri potest ex caruncula illa quae in fronte capitis Magdalenae apud Massilienses conspici dicitur atque ex contactu immortalis manus Domini a suo contactu eam repellens relicta creditur, quod, si ita fuit merito eam repulit, sed postea recurrente ad osculandos pedes cum aliis accedentem non erat cur repelleret. Sed utcumque id sit adhuc non est explicata congruitas rationis quam Christus praebet *nondum enim ascendi ad Patrem meum.* Nonnulli sic exponunt. Sciebat Magdalena Dominum ad Coelum fore ascensurum nec postea se fruitura eius conspectu et colloquio, ideo occasionem datam tangendi Christum elabi nolebat, et propterea Dominus ait *noli me tangere,* id est tempus tibi restat tangendi et colloquendi adhuc enim sum in terra nec ascendi in coelum, ideo noli nunc morari, sed gaudio quo frueris fac ut fruantur Apostoli, nec enim fas est te in summo gaudio esse et illos in moerore et dolore iacere. Postea vero permisit se tangi in via quoniam iam ibant ad nuntiandum Apostolis nec morari volebant sed tantummodo eum adorare et osculari pedes. **[f.120]** Contra est quod postea non solum permisit se tangi sed etiam teneri, nunc vero non solum non permittit se teneri sed neque tangi. Sed dices cur similiter non permittit nunc Magdalenae ut osculetur pedes. Respondeo 1º, forsam ea ratione voluisse Dominum desiderium et devotionem Mariae accendere, nam dum prohibetur quod valde optatur inflammatur desiderium, atque id no iam

[50] Cyrillus Alex., *In Jn Ev l.12.* PG 74,694s.

[51] Cajetanus, *In quatuor Ev, Jn 20.* Lugduni 1573, fol.495.

[52] Jansens, *In Concordiam c.145.*Lugduni 1580, p.1063.

est prohibere inter amantes quam excitare amorem. Nosti illud *fuge dilecte mi*. Ratio vero quae praebetur dum aliquid ea ratione differtur vel prohibetur non opus est ut convincat sed satis est ut aliquomodo excusare videatur, ut norunt qui eiusmodi elegantiis delectantur, unde eadem postea nihilominus currente ratione concedi solet quod antea nagabatur. Ut si interrogatus de re quam nolim tam cito explicare quousque magis accendatur audiendi aviditas respondeam tempus manere quia nondum abeo, et tamen postea libenter dici longe ante discessum. Sic ergo Christus ait noli nunc meos osculari pedes quia nondum abeo, non tibi deerit tempus quia nondum ascendi ad Patrem, et tamen eodem die et eadem fortasse hora non solum tangi sed etiam teneri se libentissime concessit.

Respondeo 2º: quamvis Dominus in illis verbis *nondum enim ascendi ad Patrem* videatur reddere aliquam excusationis rationem, tamen forsam ea verba magis pertinere ad explicandam suam immortalitatem ad exigendam reverentiam. Pro quo nota verba Chrysostomi[53] qui ait homil.85: Ita volebat María cum Christo familiariter conversari ut solebat, et prae laetitia nihil magnum de illo cogitabat. Ab hac ergo sententia abducit eam ut se reverenter alloquatur, quasi diceret multo melioris conditionis secundum carnem effectus sum, ad Patrem ascendere paro nec iam inter mortales versabor et ideo reverentiam agere debes mecum quam solebas; sed ne hoc asperius dictum videretur id ipsum dixit aliis verbis, qui enim ait *nondum ascendi* significat se statim ascensurum. Ita etiam Theophylactus[54] et Euthymius[55].

22. Hactenus probabilissimam conciliandi Evangelistas rationem sequuti sumus. Scio tamen non deesse qui aliter historiam connectant; aiunt enim mulieres in primo accessu vidisse lapidem revolutum et tunc vidisse angelos, sed statim cucurrisse ad Simonem et Joannem atque dixisse *tulerunt Dominum de monumento et nescimus ubi posuerunt eum.* Deinde in secundo accessu quem Joannes distinguit, nempe quando cum Petro et Joanne redierunt ad sepulchrum, tunc recedentibus Apostolis mulieres non recessisse sed stetisse ad monumentum plorantes et tunc vidisse angelum sedentem super lapidem, ut aiunt Mt et Mc, quo cohortante ingressae sunt in locum Sacri Sepulchri et viderunt duos angelos sedentes qui dixerunt Magdalenae *mulier quid ploras*. Quod vero addit Joannes *et conversa est retrorsum et vidit Jesum* non ita intelligunt quasi statim post illa verba conversa fuerit et Jesum viderit, sed prius aiunt angelos surrexisse et dixisse *quid quaeritis viventem cum mortuis,* et caetera quae refert Lucas, et tunc caeterae fugisse

[53] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homil.86(85).* PG 59,469.
[54] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn 20,14-18.* PG 124,295.
[55] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Jn 20,17.* PG 129,1482.

de monumento cum timore de visione et gaudio de nuntio resurrecctionis, sed caeteris longius recedentibus Magdalena mansisse prope sepulchrum, et fortasse hoc significasse Joannem cum dixit *conversa est retrorsum,* id est caeteris fugientibus illa conversa est a fuga et iterum plorans ex instabilitate et inquietudine mentis coepit dubitare donec vidit ipsum Christum, et inde ad alias mulieres venit et ad discipulos deferebant nuntium cum in via occurrit illis Dominus et dixit *avete.* Abierunt ergo ad Apostolos et narraverunt omnia quae viderant, et visa sunt illis *deliramenta,* nam Mc bis ait Apostolos **[f.120v]** non credidise iis qui Dominum viventem viderant, et confirmatur quia ex Mt et Mc videtur colligi mulieres ex quo viderunt angelos non rediisse ad Apostolos donec viderunt Dominum, atque ita ut omnia sibi constent aiunt D. Lucam nihil narrasse de apparitione Christi facta mulieribus atque ita quod factum est post visum Dominum narrare quasi factum esset antequam videretur atque discipulos variis de causis non dixisse ei quem peregrinum esse putabant mulieres attulisse nuncium de viso Domino, sed de visione angelorum dicentium eum vivere.

23. In hac connexione difficile est quod postquam narravit Lucas Apostolos non credidisse mulieribus visionem angelorum narrantibus addit continuo *surgens autem Petrus cucurrit ad monumentum.* Sed ad hoc respondet Augustinus[56] 3 de consensu c.25, Lucam hoc dixisse per recapitulationem; quod vero ait Lc de Petro *et procumbens vidit linteamina posita,* cum id tribuat sibi Joannes. Respondeo Petrus similiter antequam introiret procubuisse ut videret quod aspiciebat Joannes. Non desunt etiam qui ponant duplicem adventum Petri, alterum cum Joanne antequam mulieres viderent angelos, et alterum postea cum Divo Luca, et tunc Petrus abiisse secum admirantem. Sed utcumque sit discipuli qui abierunt in Emaus nondum noverant Christum apparuisse Petro, et tamen noverant discipulos abiisse post visionem angelorum auditam et invenisse sepulchrum corpore vacuum.

24. De caeterarum apparitionum ordine nulla est difficultas. Sed dubitari solet quomodo Dominus apparuerit discipulis in Hierusalem cum dixerit mulieribus apud Mt *nunciate fratribus meis ut eant in Galilaeam, ibi me videbunt.* Medina, libro de Terra Sancta, Aranda tract.1, c.26 et quaedam itineraria Terrae Sanctae, et Joannes Suares in Marcum aiunt hanc Galilaeam de qua loquitur Mt esse quandam montis partem in summitate montis Oliveti. Verum hoc ridiculum est et contra Sanctorum doctrinam qui aiunt in Galilaea Dominum post resurrectionem per multos dies

[56] Augustinus, *3 de consensu Evangelistarum c.25.* PL 34,1204.

conversatum fuisse cum Apostolis ut eos instrueret, sed hoc non obstare quominus ante profectionem se obiter illis conspiciendum praebuerit. (Festinata promissionis impletio non est transgressio.) Vide Hieronymum q.7 ad Hedibiam[57], Ambrosium in Lc, Euthymium[58] in Mt, S.Thomas[59] 3p, q.55, a.3 ad 4, Chrysostomum[60] homil. 85, et Augustinum 3 de consensu c.25 contra calumniam Juliani.

25. Dubitatur quomodo Dominus ingressus sit januis clausis, nam Durandus[61] 4, d.44, q.6 putat nullam esse potentiam ad corporum penetrationem. (Dice Durando que por ventura se abrieron las puertas de repente.) Respondeo eam esse falsam sententiam contra communem Sanctorum, de quo vide Hieronymum[62] q.7, Chrysostomum[63], homil.85, Augustinum[64] tract.121, Cyrillum[65], Theophylactum[66], etc, sed nota non esse certum an ita apparuerit Dominus discipulis ut ab illis visus sit per fores clausas ingrediens, nam potius Ambrosius in Lucam ait Dominum subito adstitisse discipulis ac si angelus eis appareret et illos non potuisse percipere qua fuisset ingressus.

26. Constat Deus ostendisse suis manus, latus et pedes, ut habemus in Lc, et quidem cur cicatrices in suo corpore manere voluisse optime Cyrillus et Augustinus tract.121, sed nota certum videri Dominum suis vestitum apparuisse atque ita ad ostendenda vulnerum loca opus fuit ut humanissime latus et pedes nudaret. (Como el ama para dar el pecho al niño). **[f.126]**

27. ***Sicut misit me Pater et ego mitto vos.*** Id est meum vobis munus trado, vos mei vicarios constituo. Ita Chrysostomus, Theophylactus[67] et Euthymius[68]. (Legatus delegat.)

---

[57] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.7,* PL 22,991.

[58] EUTHYMIUM, *Comment in Ev Mt 28,16.* PG 129,762.

[59] THOMAS AQ., *Summa Theol., q.55, a.3 ad 4.* Ed. Vivés t.5, p.285.

[60] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homil.86(85).* PG 59,468.

[61] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias P. Lombardi 4, d.44, q.6, ad 3.* Antverpiae 1566, fol.400.

[62] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam c.7.* PL 22,991.

[63] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jn Ev homil 86(85).* PG 59,470.

[64] AUGUSTINUM, *In Ev Jn tract 121.* PL 34,1958.

[65] CYRILUS ALEX., *In Jn Ev l.12.* PG 74,703.

[66] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn 20,19-23.*

[67] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn 20,19-23.* ,298.

[68] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Jn 20,21.* PG 129,1486.

28. ***Insuflavit Jesus.*** Augustinus[69], tract.121 denotari credit processionem Spiritus Sancti a Filio. Cajetanus[70] explicat quam apte expresserit Spiritus incorporei donationem, Cyrillus[71] vero ad hominis formationem respicit Gn 2 *inspiravit enim Deus spiraculum vitae,* atque idem in reformatione vitae christianae atque divinae Spiritum concedit. Et nota spiritum oris quamvis non sit substantiae spirantis pars, odore tamen atque calore et aliis qualitatibus eum referre, ut non mirum sit Paulum eo Spiritu afflatu dixisse *Christi bonus odor sumus* etc.

29. ***Accipite Spiritum Sanctum.*** Quaerunt Sancti quomodo nunc tribuat Christus quod promiserat in diem Pentecostem. Chrysostomus[72], homil.85 refert quorumdam sententiam dicentium nunc non esse datum discipulis Spiritum Sanctum, sed tantum per hanc insuflationem redditos esse idoneos ad illum postea accipiendum, ita ut accipite sit idem quod idonei estote ad accipiendum. Hanc expositionem recipiunt Thephylactus et Euthymius, verum illa omnino est aliena a veritate quia non diceret accipite si non daret, ut bene argumentatur Cyrillus. Aliter ergo Chrysostomus[73], Thephylactus et Euthymius[74], nempe Christum hic loqui de potestate et gratia spirituali quam acceperunt ad remittenda peccata, postea autem, in die Pentecostes acceperunt Spiritum ad miracula et signa. Cyrillus[75] vero ait multa Dominum generaliter promisisse quae prius ipse ex parte praestitit ut crederent homines ipsum quoque generaliter facturum ut promisit; v.gr. Promisit resurrectionem generalem mortuorum et tamen ante id temporis ipse suscitavit quosdam. Dixit etiam Mt 13 [43] *fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum* et ut hoc ostenderet transfiguravit seipsum c.17. Eodem ergo modo cum se missurum ad omnes Spiritum dixerit in die Pentecostes nunc primitias huius promissionis et quasi arrabonem dedit in discipulis, daturum postea expressiorem gratiae operationem et maiorem manifestationem inhabitantis Spiritus. Ait etiam Cyrillus nunc Apostolos accepisse potestatem administrandi Sacramenta seu misteria gubernandi et remittendi peccata per baptismum et poenitentiam. Hieronymus, q.9 ad Hedibiam[76] ait varias esse Spiritus Sancti donationes iuxta id 1Cor 12[4] *divisiones gratiarum sunt* etc. Prima igitur die resurrectionis (inquit) acceperunt Apostoli gratiam

[69] Augustinus, *In Ev Jn tract 121.* PL 34,1958.
[70] Cajetanus, *In quatuor Ev, Jn 20.* Lugduni 1573, col.496v.
[71] Cyrillus Alex., *In Jn Ev l.12.* PG 74,714.
[72] Joannes Chrysostomus, *In Jn Ev homil 86(85).* PG 59,471.
[73] Joannes Chrysostomus, *In Jn Ev homil 86(85).* PG 59,471.
[74] Euthymius, *Comment in Ev Jn 20,22,* PG 129,1486.
[75] Cyrillus Alex., *In Jn Ev l.12.* PG 74,711.
[76] Hieronymus, *Ad Hedibiam c.7.* PL 22,994.

qua peccata dimitterent et Spiritum adoptionis credentibus largirentur, ipso Salvatore dicente *quorum remiseritis peccata* etc; die autem Pentecostes eis amplius concessum est ut baptizarentur Spiritu Sancto et induerentur virtute ex alto qua Christi Evangelium cunctis gentibus praedicarent iuxta id quod Ps 67[12] legimus *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa* et ut haberent operationem virtutum et gratiam sanitatum et donum linguarum, etc.

30. Conveniunt ergo in hoc quod Apostoli in die resurrectionis acceperunt potestatem remittendi peccata per poenitentiam, ex quo patet quam vere docuerit Tridentinum sess.14, c.1[77], hoc potissimum loco institutum esse sacramentum poenitentiae et per insuflationem et verba Domini *accipite* communicatam esse a Christo potestatem *remittendi et retinendi peccata* per poenitentiam *Apostolis et eorum legitimis successoribus, sicut universorum Patrum consensus semper intellexit.* Haec Tridentinum. Et nota Cajetanum[78] licet hunc locum de eodem sacramento interpraetetur non tamen recte loqui, ait enim non fuisse a Christo institutum sed relictum Ecclesiae utrum voluntaria peccati confessio publica esse deberet an privata, et his verbis non tradi praeceptum confessionis, quae duo sunt aperte contra ea quae definivit Concilium c.5 et canone 6[79]. **[f.121v]**

31. Nota praeterea ibidem, canone 3[80] scriptum esse *si quis illa verba Domini accipite Spiritum Sanctum dixerit non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in Sacramento Poenitentiae sicut Ecclesia Catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem huius Sacramenti ad auctoritatem praedicandi Evangelium, anathema sit.* Sed obiicies Cyrillum[81], l.12, c.56 aperte docere hoc loco tradi Apostolis potestatem praedicandi Evangelium. Respondeo anthema in nostri temporis haereticos torqueri qui detorquent haec verba ad auctoritatem praedicandi, Cyrillus autem nequaquam de his verbis intelligit accipite Spiritum Sanctum etc, sed de illis quae praecedunt *sicut misit me Pater et ego mitto vos*. Imo et haec verba non solum interpraetatur de officio praedicandi sed etiam de sacramentorum sive misteriorum administratione, quod haeretici negant. Illa vero verba *accipite Spiritum Sanctum* tantummodo intelligit de potestate remittendi peccata per baptismum et poenitentiam, ut patet prope finem

[77] Dz 894.
[78] CAJETANUS, *In quatuor Ev, c.20.* Lugduni 1573, fol.497.
[79] Dz 899, 902.
[80] Dz 913.
[81] CYRILLUS ALEX., *In Jn Ev L.12.* PG 74,711.

capitis 56, sicut Hieronymus[82] et Rupertus[83] et alii. Sensus ergo est accipite Spiritum Sanctum per quem trado vobis potestatem ordinis quam etiam qui est in peccato habere potest, et simul vobis trado gratiam et sanctificationem ut digne et sancte hanc potestatem exerceatis non in aliorum solum salutem sed et in vestram.

32. ***Quorum retinueritis*** vel non absolvendo eos qui ad vos veniunt vel eos quos indignos putabitis.

33. ***Thomas autem qui dicitur Dydimus non erat cum eis.*** Nota 1º idem esse hebraice Thomas et graece Dydimus et latine Gemellum. Deinde nota Cyrillum affirmare Thomam absentem accepisse potestatem remittendi peccata quando alii acceperunt. Et probat a simili quoniam Num 11[26] elegit Moises 70 senes et dedit illis Deus Spiritum Sanctum, et cum duo ex illis, Eldad et Medad, mansissent in castris, etiam datus est illis Spiritus et ita prophetabant ut reliqui qui erant cum Moise ad ostium Tabernaculi. Sed contra est quod potestas ordinis non datur absenti, atque ita alii verisimilius putant Thoman non accepisse nunc eam potestatem sed postea, octavo die, cum aderat, licet id omiserit Evangelista.

34. Absentia Thomae facit difficultatem, Lc 24,33 *invenerunt congregatos undecim et eos qui cum illis erant:* Respondet Euthymius[84] *undecim* connumerari quia aderat Mathias qui postea electus est in Apostolum. Jansenius[85], c.146 fine et 147 in principio ait D. Lucam per sinecdochem dixisse *undecim* quoniam collegium Apostolorum tunc dicebatur *undecim*, et probare conatur ex Paulo et Augustino, sed revera non satis probat neque Augustinus adeo illi favet sicut ipse putat nam Augustini[86] sententia est Thomam adfuisse cum advenerunt discipuli sed exiisse antequam eis Dominus haec loquentibus appareret, ita etiam Beda et Cyranus in Lc, et Cajetanus[87] in Jn. Quae sententia videtur verior, et facile est intelligere quomodo in medio sermone Thomas loquentes reliquerit, fortasse quia videbat caeteros credere et ipse erat incredulus, et ideo quasi offensus eorum facili ut ipse putabat credulitate discessit, sic enim facere solemus cum nobis sermo aliorum

[82] Hieronymus, *Ad Hedibiam c.9.* PL 22,994.
[83] Rupertus Tuitiensis, *Comment in Jn, c.20.* PL 169,810.
[84] Euthymius, *Comment in Lc 24,33.* PG 129,1099.
[85] Jansens, *In Concordiam c.146s.* Lugduni 1580, p.1072.
[86] Augustinus, *3 De consensu Evangelistarum c.25.* PL 34,1210.
[87] Cajetanus, *In qutuor Ev, Jn 20.* Lugduni 1573, fol.497v.

displicet. Scio Chrysostomum[88], Theophylactum[89] et Euthymium suspicari Thomam ex fuga nondum rediisse, sed id non apparet verisimile.

35. ***Fixuram clavorum.*** Vide notationes Francisci Lucae[90].

36. ***Post dies octo iterum erant discipuli eius intus.*** Ex his verbis docet Augustinus, 3 De consensu, c.25, ante transisse dies octo quam Dominus in Galilaea se ostenderet discipulis, et idem videtur sentire Euthymius[91] et Cajetanus[92] initio capitis sequentis. Et probatur quia idem videtur esse si dicas iterum erant intus, et iterum erant in eodem loco clausi; ergo adhuc erant Hierosolymis. Nihilominus Hieronymus in Mt aperte ostendit hanc apparitionem contigisse in Galilaea, nam cum explicat undecim discipuli abierunt in Galilaeam, ait tunc manifestius ostendit Thomae et latus lancea vulneratum et manus fixas clavis. Idem hic affirmat Rupertus[93] et alii quia aiunt non esse credibile postquam Dominus discipulos iussit abire in Galilaeam tandiu fuisse moratos in Hierusalem. **[f.122]** Et probant etiam ex intio capitis sequentis *postea manifestavit se iterum Jesus,* nam το *iterum* designat secundam apparitionem scilicet earum quae facta sunt in Galilaea.

37. Circa illa verba Thomae ***Dominus meus et Deus meus,*** nota 1º suspicari aliquem posse prima facie eiusmodi exclamationem non ostendere Thomam agnoscere Christi divinitatem, nam quovis perspecto miraculo exclamare aliquis posset o Deum immortalem nec apparet unde constet Thomam haec verba ad Christum referre, neque enim dicit Tu es Dominus et Deus meus, neque invocativo o Domine Deus meus sed in nominativo, et etiam ex graeco patet qui nominativus videtur referri posse ad admirationem et exclamationem ad Deum Patrem. Nihilominus dico evidens esse id quod omnes interpraetes sequuntur, nempe Thomam his verbis Christum praedicare Deum, nam alioqui non cohaerebat textus, nempe *respondit Thomas et dixit ei Dominus meus et Deus meus;* si *dixit ei Dominus meus et Deus meus,* ergo illum appellavit Deum suum. Adde quod in graeco cum articulo legimus ὁ Κυριός μου καὶ ὁ Θεός μου, el Señor mío, el Dios mío, quasi diceret vos sois el Señor mío, el Dios mío, nam alioqui quorsum erat articulus et quorsum haec verba annoteret Evangelista dicta esse Christo.

---

[88] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jn Ev homil 87(86).* PG 59,473.

[89] THEOPHYLACTUS, *Enarr in Ev Jn c.20.* PG 124,299.

[90] FRANCISCUS LUCAS BRUGENSIS, *Comment in S. J.C.Ev secundum Jn supplementum, c.20.* Antverpiae 1612, p.175.

[91] EUTHYMIUS, *Comment in Ev Jn 20,26.* PG 129,1487.

[92] CAJETANUS, *In quatuor Ev, Jn 21.* Lugduni 1573, fol.493.

[93] RUPERTUS TUITIENSIS, *Comment in Jn, c.20.* PL 169,813.

Certe Erasmus[94] qui nescio qua intentione enervare videtur velle alia loca quae ad Christi divinitatem pertinent, hic convincitur fateri nullum esse evadendi locum, ita ut non defuerint ex iis qui acerbius contra illum invehuntur et peius suspicantur qui annotarent illum noluisse nobis alium relinquere locum nisi hunc qui valde infirmus apparet ut divinitas Christi videretur non valde firmis fundamentis niti. Verum re bene perspecta iste locus non est infirmus ut aiunt, sed efficacissimus et utinam in caeteris ita fuisset acutus in perspiciendo Erasmus.

38. ***Quia vidisti Me Thoma credidisti.*** Quaeritur an tantum viderit an etiam tetigerit. Glossa dubitat. Euthymius[95] existimat non tetigisse, sed contrarium sentit Augustinus[96] tract.121: videbat (ait) tangebatque Hominem et confitebatur Deum quem non videbat neque tangebat, sed per hoc quod videbat atque tangebat illum, iam remota dubitatione credebat. Idem ait Gregorius homil.26 in Evangelia, idem Cyrillus[97], Theophylactus[98] et Beda[99]. Idem etiam sentire videtur Chrysostomus. Nec videtur in ea re dubitandum quoniam cum Dominus dixerit *infer digitum tuum huc*, nisi inferret non praeteriret Joannes eum sine tactu credidisse. Hoc etiam pertinet ad fidem resurrectionis Christi magis confirmandam, quare qui propterea permisit Thomam dubitare quia caeteris expediebat sine dubio permisit etiam ut ille non crederet quousque tangeret.

39. ***Beati qui non viderunt et crediderunt.*** Per praeteritum loquitur de iis qui crediturі erant per Apostolorum praedicationem, ut intelligunt Gregorius, Augustinus[100], Chrysostomus[101], Theophylactus[102], etc. neque tamen propterea illos intelligere debemus Apostolis esse beatiores, sed sensus est felices esse illos qui non adeo increduli sunt ut postulent sibi exhiberi coram miracula. Et caeteris paribus maioris esse meriti credere quanto minus cogitur intellectus rerum evidentia, dummodo prudenter credat.

40. ***Multa quidem et alia signa fecit Jesus.*** Hieronymus, Theophylactus[103] et Euthymius[104] putant Joannem loqui de signis factis post resurrectionem

---

94 Desiderius Erasmus,*Opera omnia, t.6, Jn 20,28, nota.* Lugduni 1705, col 417.
95 Euthymius, *Comment in Ev Jn 20,28.* PG 129,1490.
96 Augustinus, *In Ev Jn tract 121.* PL 35,1958.
97 Cyrillus Alex., *In Jn Ev l.12.* PG 74,727.
98 Thephylactus, *Enarr in Ev Jn c.20.* PG 124,302
99 Venerabilis Beda, *In S.Jn Ev expositio 20,29.* PL 92,921.
100 Augustinus, *In Ev Jn tract 121.* PL 35,1959.
101 Joannes Chrysostomus, *In Jn Ev homil 87(869.* PG 59,474.
102 Theophylactus, *Enarr in Ev Jn c.20.* PG 124,302.
103 Theophylactus, *Enarr in Ev Jn c.20,30.* PG 124,302.
104 Euthymius, *Comment in Jn 20,30.* PG 129,1490.

quibus se discipulis manifestavit et ideo dixit in conspectu discipulorum suorum, nam signa facta ante resurrectionem in conspectu omnium facta sunt; sed secunda expositio quam subdit Euthymius intelligit haec verba de omnibus signis factis ante et post resurrectionem, quam merito sequuntur Augustinus, D.Thomas[105], Cajetanus[106] et Lyra **[f.122v]** secundum quam Evangelista quasi librum claudere volens reddit rationem cur pauca ex miraculis Christi scripserit et non omnia. Sed dices cur hanc conclusionem apposuit antequam narret ea miracula quae continentur capite sequenti. Augustinus[107] tract.122 ait hoc capitulum velut libri huius indicat finem et quoniam capite sequenti narraturus erat captura piscium, in qua Ecclesiae Sacramentum commendatur, videlicet qualis futura sit ultima resurrectio mortuorum, voluit illa verba addere ut essent finis praecedentis historiae et quasi proemium quodam sequentis quod ei faceret quodammodo eminentiorem locum. Jansenius[108] c.147 affirmat ista verba posita esse a Joanne ut finem Evangelii, sed cum postea memoriae occurrerent quae ultimo capite scripta sunt, potissimum quae de Primatu Petri dicuntur, dignum iudicasse ut literis mandarentur. Itaque intelligit Joannem cum haec verba apposuit non habuisse animum plura scribendi. Verum id non apparet verisimile; simplicius ergo est Evangelistam in his verbis excusare se quod non narret omnia et auctoritati aliorum Evangelistarum consulere dum ea scribunt quae ipse praeteriit ut aiunt S.Thomas[109], Cajetanus et Lyra, et hac conclusione suum indicare finem ut Jesus credatur esse verum Messiam, et deinde aliam addere apparitionem non tam ut veritas resurrectionis ostendatur quam ut misteria describantur Ecclesiae et Primatus Petri, nam ad fidem Christi et resurrectionis satis erant praecedentia.

Circa caput Joannis 21

1. Quomodo Apostoli post vocationem ad apostolatum redierint ad artem piscatoriam vide Augustinum[110], tract.122, et Gregorium[111], homil. 29 in Evangelia.

---

[105] THOMAS AQ., *In Jn Ev c.20.* Ed Vivès t.17, p.688.
[106] CAJETANUS, *In quatuor Ev, Jn 20.* Lugduni 1573, fol.498v.
[107] AUGUSTINUS, *In Jn Ev tract 122.* PL 35,1959.
[108] JANSENS, *In Concordiam c.147.* Lugduni 1580, p.1077.
[109] THOMAS AQ., *In Jn Ev c.21.* Ed. Vivès t.17,688.
[110] AUGUSTINUS, *In Jn Ev tract 122.* PL 35,1960.
[111] GREGORIUS MAGNUS, *In Ev homil 24.* PL 76,1184.

2. ***Pueri numquid pulmentarium habetis***. Quaeritur cur pueros vocet. Euthymius[112] ait sic solere operarios appellari. Como llamamos mozos a los que sirven, pero eso es sus amos. Y Cristo no trata así a los pescadores como su amo, sino como quien quería comprar. Adde quod in graeco est diminutivum *pedia,* id est parvuli. Quibusdam ergo magis placet sententia Cajetani in qua Christus blandius alloquitur illos et ait pueri, id est filii.

(πεδιον, redditur puella Mc 5[41], filius, Jn 4, Infans, ad Haebr 11 et 1Jn 2 et puer, saepe ponitur pro discipulis Is 8 et ad Heb 2.)

Nosti quid sit *pulmenti.* Plinio lib.28, c.8.

3. ***Tunica praecinxit se.*** Forsam nomen *tunicae* late accipiendum est pro quovis amiculo, gr. ἐπενδύτης, apud Thephylactum[113] est linteum quodam quo piscatores se amiciebant. Apud alios idem quod indumentum, et aiunt indumentum quod accepit Petrus fuisse tunicam quia erat nudus.

4. ***Misit se in mare.*** Cyranus contendit pedibus ambulasse super mare. Sed contra est Chrysostomus, Theophylactus[114], Euthymius, Beda, et favet Cyrillus. Et favere videtur Burgensis.

5. ***Cum tanti essent.*** Vide Jn 6 [9] graece τοσούτων ὄντων, sed potest etiam ad magnitudinem sicut ad multitudinem referri ut apud interpraetem Euthymii[115].

6. ***Nemo discumbentium audebat eum interrogare.*** Augustinus id tribuit certitudini, quorsum enim interrogarent de re certa. Chrysostomus vero, Theophylactus[116] et Euthymius[117] potius tribuunt reverentiae. Graeca hic pro *discumbentium* habent *discipulorum,* et referunt lovanienses quodam manuscriptum quod habet *discentium.* Sed noster interpraes numquam solet discipulos appellare discentes, atque ita potius legendum est *discumbentium* vel *discipulorum,* et inter has lectiones praeferenda est latina nam ex consensu latinorum apparet mendum esse in graeca.

7. De mystica huius miraculi expositione vide Cyrillum, Theophylactum[118] et Rupertum, et latius Gregorius, homilia 24 in Evangelia, et latissime et eruditissime Augustinus tract. 122 et 123. **[f.123]**

---

[112] Euthymius, *Comment in Jn 21,5.* PG 129,1491.
[113] Theophylactus, *Enarr in Ev Jn,20.* PG 124,306.
[114] Theophylactus, *Enarr in Ev Jn* 20. PG 124,306.
[115] Euthymius, *Comment in Jn 21,10.* PG 129,1494.
[116] Theophylactus, *Enarr in Ev Jn 20.* PG 124.306.
[117] Euthymius, *Comment in Jn 21,12.* PG 129,1495.
[118] Theophylactus, *Enarr in Ev Jn 20.* PG 124,307.

8. Habemus iam septem Christi apparitiones, nempe quinque ipso die Resurrectionis factas, et sextam octavo die coram Thoma, et septimam ad mare Tiberiadis. Octava fuit in monte Galilaeae, de qua Mt, et nona eo die quo assumptus est in coelum, ut ait Lc. Et de hac ultima apparitione scribit Mc *novissime recumbentibus undecim discipulis* etc, quae non facta est in Galilaea sed in Hierusalem, Augustinus, 3 Deconsensu, c.25, facit ex ista nona duas, quarum primam sribat Mc, et alteram Lc, sed multo probabilius est apparitionem quae est apud Mc fuisse ultimam ut verba ipsa ostendunt *et Dominus quidem Jesus postquam loquutus est eis assumptus est in Coelum.* Atque ita censuerunt Tatianus et Ammonius in armonia Evangeliorum, et Renardus in sua armonia c.33. Gregorius[119] homilia 29, Beda et Lyra in Mc. Bernardus[120], sermone 1 de Ascensione. Sed intelligendum est ibi apud Mc repraehendi discipulos, nom quod tunc non crederent sed quod antea non credidissent, quod ultimo die facere voluit ut fidem caeteris maxime commendatam relinqueret. Quamvis sint qui velint repraehensionem illam quae est apud Mc non ad diem Ascensionis sed ad diem Resurrectionis pertinere.

9. In apparitionum ordine videtur difficultatem habere quod ait Paulus 1Cor 15 *et post hoc undecim, deinde visus est plus quam quingentis fratribus simul, deinde visus est Jacobo, deinde Apostolis omnibus, novissime autem omnium tanquam abortivo visus est et mihi.* Respondeo haec optime cum supradictis cohaerere nam Cephae seu Petro apparuit priusquam ulli viro, et deinde visus est undecim Apostolis, quia decem eum viderunt ipso die Resurrectionis et Thomae cum caeteris octavo die, et nonnullis ad mare Tiberiadis; apparitio vero illa que facta est plus quem quingentis fratribus videtur esse illa octava quam diximus facta in monte Galilaeae in qua etiam per aliquos dies cum discipulis conversatus est Dominus instruens eos in Ecclesiae gubernatione. Vide Hieronymum[121] q.7 ad Hedibiam.

Quod vero dicitur deinde apparuisse Jacobo, nonnuli putant Paulum non servasse ordinem temporum, quia credunt Jacobum seorsum vidisse Dominum ipso die Resurrectionis iuxta ea quae refert Hieronymus, De viris illustribus, ex evangelio hebraeorum sive Nazareorum. Ita videtur sentire Anselmus, 1Cor 15, sed multo verisimilius est quod ait Augustinus[122], 3 De consensu c.25, nempe Paulum loqui de aliqua apparitione postea facta Jacobo, et adhuc fortasse sub iudice est an ille Jacobus sit ex numero duodecim Apostolorum.

---

[119] GREGORIUS MAGNUS, *Homil 29 in Ev.* PL 76,1216.

[120] BERNARDUS, *De Ascensione Domini sermo 1.* PL 183,299.

[121] HIERONYMUS, *Ad hedibiam de qq.XII. c.7.* PL 22,991.

[122] AUGUSTINUS, *De consensu Evangelistarum, l.3, c.25.* PL 34,1203.

Quod vero subdit Paulus deinde visum esse Apostolis omnibus, id ad diem Ascensionis pertinet, et post Ascensionem ait sibi apparuisse, nempe in conversione. Denique credibile etiam est alias apparitiones fuisse praeter eas quas distincte narrat Sacra Scriptura, quia Lc ait Christum post Passionem suam praebuisse se ipsum vivum in multis argumentis per dies 40 apparens eis et loquens de regno Dei.

10. Quando autem Beatissimae Virgini apparuerit nec Evangelistae nec sancti veteres fere dixerunt. Nihilominus pro certo haberi debet eam primam mortalium Christum vidisse post Resurrectionem. Ambrosius, 3 de virginibus et Nicephorus in Historia c.32 et 33 existimant apparitionem Virginis factam in Evangelio contineri, et probant ex verbis Mt *venit Maria Magdalena et altera Maria videre sepulchrum,* ubi per *alteram Mariam* intelligunt Matrem Domini, sed ex Mc constat illam alteram Maríam esse Mariam Jacobi, et alioqui id erat per se manifestum, quia si esset Matrem Domini primo loco commemoraretur. Adde quod numquam in Evangeliis ita nominari solet nec ullo modo credibile est eam paravisse ungüenta ut in die Resurrectionis ungeret Dominum quem certissime credebat eodem die surrecturum. Multo melius Anselmus[123] libro de excellentia Virginis Mariae, c.6, *si aliquis inquit quaerat cur Evangelistae non scripserint primae omnium Matri suae apparuisse Dominum* dicimus quod a quodam sapiente de hoc ipso sciscitantantes audivimus tantam esse evangelicae narrationis autoritatem ut nihil in ea sit superfluum, si autem hoc de Virgine narraretur quis non superfluum diceret? B. Vincentius sermone 1 in die Paschae, convictio esse plurium theologorum Dominum primo omnium Matri suae apparuisse, et non meminisse huius rei Evangelistae quoniam voluerunt nominare testes Resurrectionis **[f.123v]** indubitatos, Matri autem in causa Filii non ita crederetur. Adducit deinde tres *cogentes* ut ipse appellat rationes: 1ª, quia scriptum est Eccli [7,29] *honora patrem tuum et gemitus matris tuae non obliviscaris.* 2ª, quia visio correspondet fidei, ergo prima debuit esse in visione quae certissima erat in fide. 3ª, quia si de Magdalena dicitur prima meretur gaudia quae plus ardebat caeteris, quanto magis hoc de Virgine dicendum est. Quod autem ait Mc *apparuit primo Mariae Magdalenae* nihil obstat ut norunt omnes, quia sermo est de iis apparitionibus quae ad fidem Resurrectionis narrandae erant.

11. ***Simon Joannis*** vel Jona. De nomine patris divi Petri vide quae diximus c.1, lect.13, n.14. Porro Dominus ante Passionem suam promiserat Petro Primatum et gubernationem univeralis Ecclesiae Mt 16. Ne autem

[123] Eadmerus Monachus (discip. S.Anselmi), *De excellentia Virginis Mariae, c.6.* PL 159,568.

Petrus putaret propter negationem Dominum mutasse sententiam nunc ei apostolatus renovat dignitatem (ut ait Cyrillus) et tradit quod promisit. Sed quoniam hoc munus sine recto Dei amore recte geri non potest, amorem ab eo maximum exigit dicens *diligis me plus his*. In quo etiam ostendit, ut ait Chrysostomus, homil 87, amorem quo suas oves prosequitur, quas committere non vult nisi ei a quo plus quam a caeteris amaretur. Docet etiam eum qui maiorem Dei in se clementiam expertus fuerit maiori amore affici debere, ut notat Cyrillus, ut magis diligat cui plus dimittitur. Vide Lc 7. Ter vero de amore interrogatur ut trins negatio aequali confessionis numero compensetur, ut ait Cyrillus; et Augustinus, tract.123, redditur negationi trinae trina confessio ne minus amori lingua serviat quam timori, et plus vocis elicuisse mors imminens quam vita praesens.

12. ***Etiam Domine, Tu scis quia amo Te.*** Non audet respondere se plus aliis diligere, sed tamen ait se amare, quia lapsus eum modestum fecerat. Praetulerat se aliis, Mt 26, dicens *etiam si omnes scandalizati fuerint in te, ego numquam scandalizabor,* et postea caeteris omnibus turpius cecidit atque ideo nunc dicit quid de se intelligat, neque aliis se praefert, quia corda eorum non viderat. Porro quod interrogetur an *diligat* et alio verbo respondeat se *amare,* nihil misterii quia in Sacra Scriptura pro eodem sumitur amor et dilectio, ut notat Augustinus[124] 14 De civitate c.7, et patet quia in 3ª interrogatione Dominus utitur eodem verbo quo Petrus respondet, et noster interpraes per verbum amo solet reddere utrumque verbum graecum, scilicet φιλείν et ἀγαπάν.

potest, amorem ab eo maximum exigit dicens *diligis Me plus his?* In quo etiam ostendit, ut ait Chrysostomus[125] homil.87, amorem quo suas oves prosequitur quas committere non vult nisi ei a quo plus quam a caeteris amaretur. Docet etiam eum qui maiorem Dei in se clementiam expertus fuerit maiore amore affici debere, ut notat Cyrillus, ut magis diligat cui plus dimittitur. Vide Lc 7[47]. Ter vero de amore interrogatur ut trina negatio aequali confessionis numero compensetur, ut ait Cyrillus; et Augustinus, tr.123, *redditur negationi trinae trina confessio ne minus amori lingua serviat quam timori, et plus vocis elicuisse videarur mors imminens quam vita praesens.*

13. ***Pasce agnos meos,*** id est non ut tuos sed ut meos. Vide Augustinum, tract. 123, et illud 1Pt 5, *pascite qui in vobis est gregem Dei providentes, non coacte sed spontanee, nec turpis lucri gratia nec dominantes in cleris sed*

[124] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.7.* PL 41,410.

[125] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *homil 88 (87) in Jn.* PG 59,479.

forma facti gregis ex animo. Sed nota graecos 1º tantum loco legere *agnos,* in reliquis duobus legunt *oves;* latini autem 1º et 2º loco legunt *pasce agnos meos* et in 3º *pasce oves meas.* Sed lectio latinorum mihi magis probatur, non enim assentior Jansenio qui c.148 pro eodem accipit agnos et oves. Melius Euthymius[126] et Theophilactus[127] qui dicunt agnos intelligi imperfectiores, oves vero perfectiores. Nonnulli agnos dici putant (ut nomen ipsum indicat) recens ad fidem conversos et teneriores in fide, quorum magnus erat numerus futurus incipientibus apostolis praedicare, atque hi maiore cura indigebant quoniam maiore labore educandi atque pascendi, et ideo Dominus bis dicit *pasce agnos meos* ut hac repetitione ostenderet se optare ut Petrus magnam illorum curam habeat, oves autem vocat iam robustiores **[f.124]** in fide quos, cur ita vocet diximus **c .10.**

14. In trina repetitione illius verbi *pasce* quidam ex dictis expendunt ea ratione explicari quod agni indigebant maiori cura sed non propterea oves esse relinquendas, sed utcumque sit ea ratione ostendit Christus quanti faciat suos et quantum a Petro curari velit. Bernardus[128], sermone 2 de Resurrectione ita interpraetatur: *pasce mente, pasce ore, pasce opere, pasce animi oratione, pasce verbi exhortatione, et exempli exhibitione*. Alii: *pasce verbo veritatis, vitae exemplo et temporali subsidio*. Vide Lyranum et Gregorium[129] homilia 14 et 24.

15. Quomodo hinc probetur Primatus Petri super omnes Apostolos late multi. Vide Euthymium[130] qui siggillatim per oves intelligit Apostolos. Vide etiam Bernardum[131] libro 2 de Consideratione circa finem. Et Innocentium III c. soliti de maioritate et oboedientia.

16. ***Contristatus est Petrus.*** Vide quomodo didicerat experientia Christum nosse futura, atque ita timebat ne forte aliquid simile Dominus nunc ei praedicat, sicut in Coena *ter me negabis.*

17. ***Cum esses junior*** etc. Postquam ei commisit Ecclesiam praedicit martyrium ut magnam mercedem laborum. Vide Augustinum[132] tract. 123 hinc invenit exitum ille negator et amator etc. Ex hoc autem loco bene

---

126 Euthymius,*Comment in Jn 21,16.* PG 129,1498.
127 Theophilactus, *Enarr in Ev Jn 21,15.* PG 124,311.
128 Bernardus, *Sermone 2 in temp. Resurr.* PL 183,285.
129 Gregorius Magnus, *Homil 14 in Ev.* PL 76,1127. *Homil 24.* PL 76,1184.
130 Euthymius, *Comment in Jn 21,16.* PG 129,1498.
131 Bernardus, *De consideratione, l.2, c.13.* 183,756.
132 Augustinus, *In Jn Ev tract.123.* PL 35,1967.

colligit Chrysostomus quod tunc Petrus nec erat juvenis nec senex sed in perfecta aetate virili. Adhuc tamen restat explicare quomodo iste modus loquendi deserviat ad significandum genus mortis quo Petrus erat Christum Crucifixum simili Passione glorificaturus, nam potius videtur apta metaphora ad ipsam senectutem explicandam, in qua repuerascit homo et iam aetate gravatus et infirmitate impeditus non potest se ipsum induere et cingere neque suis utitur pedibus sed aptus est ut veluti pusio extendat brachia ut alius illum induat atque praecingat et sinat se vel aliorum brachiis vel sella vehi. Respondeo Dominum quidem ad secundam infantiam alludere quia nisi eficiamur sicut parvuli non intrabimus in Regnum Coelorum, sed nihilominus aptissime expraesisse mortis genus quia similiter crucifigendus veluti ab alio induendus extendit brachia; et non valet suis pedibus uti, sed a divina providentia tanquam a nutrice vestitur atque ligatur et quamvis plorans ducitur ad eam mortem quae potius est dicenda vita quam mors. Vide quam apte cadat in divum Petrum id Oseae 11,3 *ego quasi nutritius Ephraim portabam eos in brachiis meis in funiculis Adam, in vinculis charitatis,* etc.

18. ***Alius te cinget.*** Ex his verbis intelligit Lyranus Petrum non clavis confixum fuise in cruce sed funibus ligatum. Sed contra est quod Sancti et Patres uno ore dicunt Petrum fuisse crucifixum. Quidam ut concilient suspicantur manibus et pedibus clavis confixis tunc Petri corpus fuisse aliquo fune ad crucem ligatum ita enim dicebantur apud latinos ad palum ligati pro eo quod et crucifixi; alii coniiciunt post crucifixionem tunc aliquod linteum aptari solitum corpori ad honestatem quemadmodum semper depingitur imago crucifixi. Sed haec sunt optata potius quam inventa. Simplicius est non esse enuntiative explicanda illa verba *alius cinget te* sed quasi diceret: extendes brachia veluti ab alio cingendus vel extendes brachia et iam non te poteris ipse cingere nisi alterius utaris ministerio.

19. ***Et ducet quo non vis.*** Chrysostomus, Cyrillus[133] et Augustinus late explicant quomodo hac phrasi significetur aperte mors, et nemo sanctorum sponte patiatur, et is est proculdubio sensus, quamvis non desit qui ordine praepostero de compraehensione et in carceren detrusionem intelligant.

20. ***Sequere me.*** Quomodo Christus haec dicens surrexerit et ambulaverit bene omnes; hoc autem faciens et iubens ut Petrus eum sequeretur significavit iterum illum et in officio pascendi oves et in morte crucis sibi succedere. Ut

[133] CYRILLUS ALEXANDRINUS, *In Jn Ev libri XII, l.12,21,19.* PG 74,751.

bene Cyrillus[134], Lyranus et Jansenius. Quamvis aliter etiam Crysostomus et Theophylactus.

Sed Petrus, cum videret Joannem etiam surgere**[f.125v?]** [...] erudiens usque ad finem saeculi. Quod autem Joannes non significet se cum Elia et Enoc occidendum, patet quia solum dicit duos esse occidendos. Ad 4^{um} Respondeo ex illo 1Cor 15 *quotidie morior propter gloriam vestram,* id est tormenta praefero et quantum est ex me morior. Facit etiam id Exod 8 *fecerunt malefici similiter incantationibus suis ut educerent ciniphes et non potuerunt,* id est facere tentaverunt. Et ad Chrysostomum Respondeo ipsum in prologo Joannis fateri Evangelistam bibise calicem Domini; cum tamen certum sit eum non occidisse morte violenta.

25. ***Hic est discipulus ille*** etc. Rursus se testem oculatum dicit eorummquae scribit, ut nemo possit dubitare, erant enim iam multi haeretici.

26. ***Et scimus quia verum est testimonium eius.*** Euthymius videtur explicare Joannem loqui iam in persona multorum qui adhuc vivebant et eadem viderant. Sed difficile est hoc quia Joannes scripsit Evangelium in summa senectute. Alii dicunt eum in persona totius Ecclesiae, ut Cajetanus et Cano 2 de locis c.7.

27. ***Nec ipsum arbitror mundum capere posse***. (χωρσαι, a verbo χωρέω). Chrysostomus, Cyrillus[135], Theophilactus[136], Euthymius[137], Cajetanus, Erasmus[138], Jansenius, etc, simpliciter dicunt haec per hyperbolem dici. Et sane verum est Sacram Scripturam aliquando hyperbolice loqui, ut Amos, 2 [9] *ego exterminavi Amorreum cuius altitududo cedrorum altitudo eius.* Sed contra est quod hyperbole etiam apud poetas non debet nimis excedere modum veritatis ne ridicula sit. Quis ergo modus est de signis per tres annos factis *quod si scribenda essent mundus ea non caperet?* Agustinus, Beda, Rupertus, S. Thomas, Cyranus et alii, quos refert Theophilactus[139] verbum *capere* intelligunt de capacitate intellectus, non de capacitate loci. Sed contra est quod nec unam paginam Sacrae Scripturae poterit mundus intelligere, quoniam tantam profunditatem mysteriorum habet ut nemo eam satis consequi possit. Respondeo hunc locum omnino videri intelligendum ut exponitur a Hieronymo Mt 21, in illis verbis *si habuerit fidem,* ubi cum haec

[134] Cyrillus Alexandrinus, *In Jn Ev libri XII, l.12,21,19.* PG 74,751.
[135] Cyrillus Alexandrinus, *In Ev Jn libri 12, l.12, XXI,25.* PG 74,755.
[136] Theophilactus, *Enarr in Ev Jn 21,25.* PG 124,318.
[137] Euthymius, *Comment in Jn 21,25.* PG 129,1502.
[138] Desiderius Erasmus, *Jn 21,19.* Opera omnia, Lugduni 1705, col.422.
[139] Theophilactus, *Enarr in Ev Jn 21,25.* PG 124,318.

verba adduxisset inquit non quod mundus haec volumina capere non potuerit quae post quamvis multiplicationem unum armariolum vel unum capere scrinium sed quod magnitudinem signorum pro miraculis et incredulitate ferre non possit. Eodem modo intelligit Nicephorus lib.1, c.24, et est sensus: si tot tamque inaudita et stupenda miracula Christi narrarentur hominibus, non possent ferre sed putarent aut homines magicis artibus delusos esse aut fabulas esse et mendacia quae narrantur, et propterea Evangelistas de maxime mirabilibus pauca dicunt: trium tantum mortuorum resurrectionem narrant et unum caecum a nativitate sanatum; de aliis autem quibus multa similia fecerant prophetae multa dicunt ut de morbis curatis et daemonibus fugatis, ut hac ratione consulerent imbecillitati audientium et fortasse ita intelligendi sunt Augustinus et Beda etc. Sed obiicit Erasmus verbum graecum non pertinere ad capacitatem animi sed ad capacitatem loci. Respondeo idem dici posse de verbo *capere,* quod tamen per metaphoram transfertur ad animum, ut Mt 19 *qui potest capere capiat* et Mt 19 *non omnes capiunt verbum hoc,* ubi est idem verbum in graeco et in eadem metaphora usurpatur a Phocilide et Nazianceno ut videre est in Thesauro graeco.

Archivo Teológico Granadino 72 (2009) 209-434

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Alfonso Mª de Ligorio, San

AMARANTE, ALFONSO V., *Dottrina cristiana alfonsiana*: Studia Moralia 46 (2008) 469-485.

El autor examina en este estudio dos folletos de San Alfonso Mª de Ligorio sobre la *Doctrina cristiana*. La propuesta catequética alfonsiana se inserta en el período de gran afirmación del instrumento catequético, al que impulsaban las indicaciones del Concilio de Trento. San Alfonso, como teólogo, elabora su propuesta moral tanto a través de una gran cantidad de estudios, en los que perfecciona y mejora su propuesta moral equiprobabilista, como mediante algunos textos destinados a la formación de laicos y catequistas. El autor analiza la propuesta moral de San Alfonso que se deduce de los textos catequísticos, consciente de que en la visión del santo no es posible separar el aspecto especulativo de la búsqueda moral de la vida práctica.

ORLANDI, GIUSEPPE, C.SS.R., *La fondazione della Congregazione del SS. Redentore nell'itinerario spirituale del suo principale protagonista*: Spicilegium Historicum Congregationis SS. Redemptoris 56 (2008) 335-384.

El nacimiento del Instituto de los Redentoristas el 9 de noviembre de 1732 se debió principalmente a la generosidad de San Alfonso, que desde joven buscó siempre nuevas formas de compromiso apostólico; lo muestra su itinerario espiritual. Especialmente dejaron en él profunda huella los años que pasó en el colegio de los Chinos, fundado en Nápoles por Mateo Ripa, y a los que debió su deseo de una vida y ministerio "a la apostólica" y su interés por las misiones extranjeras. En la fecha indicada de 1732 había predicado con otros misioneros a los pobres campesinos de la Italia meridional; pero ni él, ni sus compañeros, previeron la incorporación a sus filas de Clemente M. Hofbauer, que extendió el campo de acción del Instituto a todos los pueblos de "África, Asia, América, de los países desconocidos y de Europa misma".

Alloza, Juan, S. J.

COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *En compañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza S. J. (1957-1666)*. Bellaterra. Barcelona 2007. 218 p. ISBN 978-84-7290-372-2.

Como indica el autor, «esta investigación tiene como objetivo analizar las políticas de santidad de la Compañía de Jesús en el Perú colonial del siglo XVII. Para ellos nos centraremos en la hagiografía del "extático y fervoroso" Padre Juan de Alloza». Estas ideas son las que desarrolla en la parte central del libro, en la que junto a datos biográficos de Juan de Alloza presenta las fuentes para la historiografía del Perú colonial que son las hagiografías, analiza la relación entre Alloza y la mística del recogimiento en Lima colonial, siglo XVII, y expone la situación de los criollos en esa sociedad peruana.

En la segunda parte expone los pasos que se dieron hacia la beatificación de Alloza, las preguntas que se formularon a los cincuenta testigos que declararon en el proceso, los nombres de esos testigos del proceso ordinario y del proceso *super non cultu*.

En la tercera parte encontramos la *Vida* de Alloza, escrita por el padre Jacinto de León Garavito, y los testimonios de los Padres Diego de Eguiluz, Ignacio de Roelas, del sacerdote Francisco de Cisneros, de Lucas de Recalde, y de Don Bernabé Tello de Meneses, en abril 1690. Se ofrecen también tres textos, breves y piadosos del mismo Alloza. Unos doscientos títulos contiene la bibliografía.

Alonso de Orozco, San

DIEZ, JESÚS, OAR, *Documentos inéditos relacionados con Alonso de Orozco*: Recollectio 27-28 (2004-2005) 147-278.

El autor reproduce 36 grupos de documentos relacionados con Alonso de Orozco, agrupados en cinco Secciones: Poderes a libreros para imprimir alguna obra, Poderes para cobrar gajes de su oficio de predicador y otras deudas y mandas, Documentos relacionados con el testamento de Juan Martínez de Cos, Documentos relacionados con el testamento de Francisco Osorio, Redención de un censo que cobraron las agustinas de Talavera de la Reina.

La introducción nos informa de la investigación realizada y de las características de los documentos que luego se transcriben.

Arias Montano, Benito

BENITO ARIAS MONTANO, *Sermones Castellanos*. Edición y estudio de VALENTÍN NÚÑEZ RIVERA. Biblioteca Montaniana 18. Universidad de Huelva 2008. 171 p. ISBN 978-84-96826-52-6.

Frente a su ingente obra en latín, la creación en romance de Arias Montano es un tanto exigua, y además no está impresa, salvo alguna excepción. Estre esos textos manuscritos están estos cuatro sermones que nos ofrece, abundantemente anotados, este erudito volumen de la Biblioteca Montaniana. Precede una amplia introducción en la que el editor investiga la cronología de estos sermones, y su trasmisión; analiza luego su doctrina e ideología, el oficio del predicador que en él se propugna, la invención y fuentes en la oratoria sagrada, la organización

retórica de los sermones, la elocución y el simbolismo, el lenguaje arcano, y el biblismo y filología en ellos. Una sucinta bibliografía cierra este volumen.

Arnauld, Antonio

De Franceschi, Sylvio Hermann, *Le jansénisme face à la tentation thomiste: Antoine Arnauld et le thomisme* "de gratia" *après les cinq articles de 1663*: Revue Thomiste 109 (2009) 5-54; 179-206.

A partir de 1650 en la controversia católica sobre la gracia se enfrentan tres corrientes teológicas, los jesuitas propugnadores del molinismo, los dominicos defensores del tomismo, y los jansenistas, partidarios de una vuelta al estricto agustunismo, que, por otra parte, se defendían de la acusación de herejía, mostrando su conformidad con el tomismo.

El artículo en su primera parte sigue la evolución filotomista de Antonio Arnauld (1612-1694), exiliado después de la ruptura de la paz de la Iglesia; este doctor jansenista no perdona a los dominicos su pasividad ante los molinistas; incluso pretende ser más puro tomista que los que se consideraban discípulos de Santo Tomás.

En la segunda parte el autor recuerda que los jansenistas suscribieron en enero de 1663 cinco artículos que expresaban sus concesiones doctrinales en las que aceptaban, al parecer, el rechazo de las cinco proposiciones jansenistas condenadas. El papa Alejandro VII en un breve se felicitó de esa aceptación cada vez más numerosa de la sana doctrina.

El artículo comenta ampliamente los comentarios que se hicieron de esa nueva apreciación de la actitud jansenista, del valor doctrinal del breve pontificio y ortodoxia de los cinco artículos en la época de Quesnel, y sobre el filotomismo de esos cinco artículos.

Ávila, Hernando de, S.I.

Menéndez Pelás, Jesús, *La biografía en el teatro jesuítico: los dos Santos Juanes*: Universidad de Oviedo .Archivum 57 (2007) 435-499.

El autor edita una curiosa obra de teatro, de mil cincuenta versos, del P. Hernando de Ávila, que fue profesor en el colegio de la Compañía de Jesús, San Hermenegildo, en Sevilla. Esta obra refleja las disputas que suscitaron la piedad medieval y la piedad del siglo de oro en torno a la devoción de San Juan Bautista y San Juan Evangelista. La obra se conserva en el ms. 389; 9/2570, fols. 182r-189v de la Real Biblioteca de la Historia.

El estudio introductorio ofrece muchos testimonios literarios que suscitó esta piadosa polémica.

Báñez, Domingo O. P.

Martínez Casado, Ángel, *El magisterio de Domingo Báñez y su proyección en México*: Ciencia Tomista 136 (2009) 83-100.

Desde la perspectiva de sus coincidencias con Alonso de Veracruz el autor presenta los rasgos más sobresalientes del pensamiento de Báñez. Después de indicar sus datos biográficos, analiza algunos rasgos de su magisterio, como

la cuestión americanista, su doctrina sobre el derecho natural y de gentes, la enseñanza de la lógica y de la metafísica, y la premoción física. Apunta luego datos sobre la proyección de Báñez en México.

Blasco Lanuza, Francisco

TAUSIET, MARÍA, *La batalla del bien y del mal: «Patrocinio de ángeles y combate de demonios»*: Hispania Sacra 63 (200) 125-146.

En 1652 publicó el abad del monasterio de San Juan de la Peña en el Pirineo aragonés el libro del título indicado; era continuación de otro, publicado quince años antes, sobre el mismo tema. Según el autor se trataba de una «ilustración de los beneficios que hazen los ángeles de la guarda [...], y también de las astucias e impugnaciones de los demonios»; el protagonismo de estos era mucho mayor, ya que el tratado incorporaba la intensa experiencia vivida por el autor en la montañas de Jaca, cuando era párroco, al declararse una grave epidemia de posesión demoníaca que se prolongó cinco años y afectó a sesenta y dos mujeres.

Calvino, Juan

VAN'T SPIJKER, WILLEM, *Calvin. A brief Guide to his Life and Thought*. Translated by LYLE D. BIERMA. WJK. Westminster John Knox Press. Louisville Kentucky. 2009. 197 p. ISBN 978-0-664-23225-2

Como indica el subtítulo, este libro expone a grandes rasgos la vida y el pensamiento de Calvino. Precede un primer capítulo que describe la situación política y eclesiástica de Francia al comienzo del siglo XVI.

Los ocho capítulos siguientes presentan la biografía de Calvino: sus estudios en París y su comentario al *De clementia* de Séneca, 1534; su repentina conversión; la primera edición, 1536, de su *Institución de la religión cristiana*; las diversas etapas de su vida -Ginebra 1536-1538, Estrasburgo 1538-1541, y de nuevo tres etapas en Ginebra-, organización 1541-1546, crisis 1546-1555-se detiene en su relación con Miguel Servet y la muerte de éste-, consolidación 1555-1564; falleció el 27 de mayo de ese año. En los dos últimos capítulos expone los contornos de la teología de Calvino con referencias a la teología de los otros reformadores, y su influencia en las diversas regiones centrales de Europa. A cada uno de los once capítulos sigue una bibliografía; además ofrece una selecta bibliografía general sobre Calvino: las bibliografías, las obras, las biografías, su teología, y la historiografía sobre Calvino. Con toda razón: «Esta breve guía es amplia en enjuiciamiento e información».

Campanella, Tomás

IACONE. IGNAZIO, *La morale sociale nel libro X della Theologia di Tomaso Campanella*. Editrice Vaticana 2008. 98 p. ISBN 978-88-209-8061-0. €: 15.

En un primer capítulo informa el artículo sobre la azarosa vida de Tomás Campanella, entre conspiraciones, cárceles, huidas, y una febril aplicación a la redacción de libros sobre los temas más acuciante de su época, los siglos XVI y XVII. Los dos capítulos siguientes apuntan algunas generalidades sobre la

filosofía y teología de Campanella, que sitúan el contenido del cuarto capítulo sobre su moral social. Después de algunas indicaciones sobre el panorama histórico de la moral en el curso de los siglos afronta el estudio de la moral en el libro X del *Theologicorum*; dedica breves párrafos a su fundamentación de la moral, a las virtudes y vicios como razones fundamentales de las acciones, y a las temas económicos de la usura y los precios.

Amplia es la bibliografía: las obras de Tomás Campanella en sus sucesivas ediciones, libros, ensayos y artículos sobre él mismo.

Cano, Melchor

Kranz, Dirk Kurt, *Edizione diplomatica e traduzione italiana del "De locis theologicis" di Melchior Cano, a cura dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*: Alpha Omega 12 (2009) 107-119.

Se anuncia en este artículo la edición latina y traducción italiana del *De locis theologicis* de Melchor Cano. El texto latino se basará en la edición *princeps*, de 1563; no será una edición crítica, sino del texto indicado, pero tendrá notas de las citas del mismo texto, y de las notas insinuadas o remisiones. Hasta ahora solo existe una traducción italiana del libro XI; del texto original desde hace más de un siglo no se ha hecho una reedición íntegra. Tres años durará el trabajo; en este artículo se ofrecen unas páginas modelo de la futura edición.

Caramuel, Juan

AA. VV. *Juan Caramuel.* Universidad de Huelva. 2008. 191 p. ISBN 978-84-96826-19-9. €: 14

Juan Caramuel no solamente fue autor de numerosos tratados de teología, sino que tuvo también una actividad científica; en 1642 publicó su *Mathesis audax*, y en l667 y 1670 los dos volúmenes de *Mathesis biceps* en donde incluyó *Kybeia*, 24 folios, que como aportación de Caramuel al cálculo de probabilidades presentan en traducción castellana tres investigadores de la Universidad de Huelva. En un primer capítulo resumen los trabajos de los antecesores de Caramuel sobre el cálculo de probabilidades; en el segundo capítulo, después de unas notas biográficas, analizan punto por punto al *Kybeia*.

Como anexo aportan la traducción castellana de esas páginas de Caramuel. Añaden una bibliografía sobre el tema estudiado.

Francisco de Borja, San

Monumenta Borgia, vol. VII (1550-1566). Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 157. Editado por Enrique García Herrán. Generalitat Valenciana - Institutum Historicum Societatis Iesu. Valencia-Roma. 2009. 858 p. ISBN 978-84-482-5168-7 / 978-88-7041-157-7.

Entre los años 1894 y 1911 se publicaron los cinco primeros volúmenes de Monumenta Borgia; pero quedaron inéditos muchos documentos, que ahora, un siglo después, publican la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas de la Generalitat Valenciana y el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

En 2003 se publicó el volumen VI, más de mil documentos, de los años 1485 a 1551; en este volumen VII se publican también más de mil documentos inéditos, de los años 1550 a 1566; es, sin duda, un marco privilegiado para celebrar el año próximo, 2010, el quinto centenario del nacimiento de San Francisco de Borja.

Como en el volumen anterior una amplia introducción presenta los datos biográficos del santo en esos años, 1550-1566, fechas de los documentos que se publican: su ingreso y primeros años en la Compañía de Jesús, su actividad en el cargo de comisario de la Compañía, su episodio con la Inquisición, su actividad en Italia desde 1561, sus relaciones familiares en estos años, su elección como Superior General de la Compañía de Jesús. Estas introducciones de ambos volúmenes ofrecen una biografía muy detallada y documentada sobre San Francisco de Borja.

La presentación de los documentos o de su referencia -un total de 1.792-, se hace por orden cronológico; de todos ellos se indica el autor del documento y su destinatario, el lugar y fecha exacta, su localización archivística o en dónde se puede encontrar, si está editado -la mayoría en Monumenta Histórica S.I.-; asciende a un millar los documentos inéditos que se publican en este volumen.

Cierran el volumen una bibliografia de estudios relacionados de algún modo con San Francisco de Borja, el índice cronológico de los 1.792 documentos citados o editados, los árboles genealógicos de las familias Borja, y un amplio índice de personas y entidades.

Son páginas que aportan también datos de gran interés para la historia de España, con abundantes referencias a la vida en la corte de Felipe II, a la Inquisición, y multitud de pequeños detalles sobre la sociedad de la época, y de la vida religiosa y misionera de esos años.

Francisco de Sales, San

FRANCESCHINI, MARIAGRAZIA, *Breve guida spirituale secondo S. Francesco di Sales*. Elledici. Roma 2008. 104 p. ISBN 978-88-01-04185-9. €: 6.

La autora había difundido en hojas volantes mensajes de fe, tomados de los escritos de S. Francisco de Sales. Ahora se publican en este libro de pequeño formato treinta de esas hojas volantes, y se indica al fin de cada uno de esos breves treinta capítulos los escritos de donde se han tomado las enseñanzas del santo. Se intercalan en el texto tres de sus célebres parábolas, con las que vigorizaba la memoria de su doctrina.

Francisco Javier, San

Congreso internacional. Los mundos de Javier. Pamplona, 8 a 11 de noviembre de 2006. Gobierno de Navarra. 2008. 508 p. ISBN 978-84-235-3079-3.

Durante todo el año 2006 se celebró el V Centenario del nacimiento de San Francisco Javier; se consideró oportuno revisar la figura del santo, y para ello la celebración de un Congreso Internacional, que recibió el título *Los mundos de Javier*. El Congreso se estructuró en tres secciones con un total de 33 ponencias; de ellas se publican veinte en este volumen.

Siete integran la primera sección, Historia y espiritualidad: Luis Armendáriz S.J, *Javier, misionero de ayer y de hoy,* Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza, *Correspondencia entre San Francisco Javier y San Ignacio de*

Loyola, Alfredo Floristán, *La Europa que vivió Francisco de Javier (1506-1541)*, Carlos Martínez Shaw, *El imperio portugués en el siglo XVI y las vías de evangelización en Extremo Oriente*, Victor Manuel Arbeloa, *San Francisco Javier: un precursor pre-ecuménico*, Eduardo Javier Alonso Roma, *Barzeo, el mejor discípulo de Javier*, y Xabier Añoveros, *Javier, un liderazgo basado en humildad*.

La sección segunda, Arte, consta de otras siete ponencias, ilustradas con reproducciones de las obras artísticas estudiadas: Alfonso Rodríguez García de Ceballos, *Series pintadas de la vida y milagros de San Francisco Javier en Europa y América*, Eduardo Morales, *Causas de la riqueza iconográfica de San Francisco Javier: promoción y mecenazgo*, María Cristina Oswald, *La imagen del Santo en Goa y en Oriente*, José Javier Azanza, *La imagen de San Francisco Javier en el arte contemporáneo: el caso de Navarra*, Pilar Andueza, *San Francisco Javier en las artes suntuarias*, Mª Gabriela Torres Olleta, *Los milagros de San Francisco Javier en el arte*, e Ignacio Miguéliz, *San Francisco Javier en la pintura española de los siglos XVII y XVIII*.

Seis artículos forman la tercera sección, Literatura: Hugues Didier, *Los dos Javieres y el Islam*, Jesús Menéndez Peláez, *El teatro jesuítico en la época de San Francisco Javier: los orígenes*, Javier Vergara, *Demanda de Humanidades y temporalización escolar en los colegios jesuíticos de la Edad Moderna*, Marc Vitse, *Los jesuitas y el teatro en el Siglo de Oro: algunas reflexiones sobre una paradoja*, Miguel Zugasti, *Un texto jesuítico del siglo XVIII: "Diálogo a San Francisco Javier entre la Navarra y la India"*, y Gabriel María Verd Conradi, *San Francisco Javier y el soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte"*. Es un excelente homenaje al Apóstol del Oriente con que le honran sus paisanos y dan a conocer su gigante figura prestigiosos investigadores.

Osswald, Maria Cristina, *A Oração em S. Francisco Xavier*: Via spiritus 14 (2007) 7-20.

De entre los 137 documentos, escritos, dictados o inspirados por San Francisco Javier, 37 tratan del tema de la oración. La autora analiza el *Catecismo breve,* su piedad en el rezo del breviario romano de Quiñones, el reflejo de su oración en su iconografía, detalles de su oración cotidiana, la promoción que de la oración hacía en su predicación misionera, y como detalle concreto, su devoción al rezo del rosario.

São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: Da Europa para o mundo 1506-2006. Centro interuniversitario de História da espiritualidade. Universidad de Porto. 2007. 142 p. ISBN 978-972-99670-1-6.

En el año centenario del nacimiento de San Francisco Javier, bajo los auspicios de la Universidad de Oporto, se celebró una jornada de estudio, en la que se presentaron los seis trabajos que ofrece este volumen.

Ignacio Arellano, escribe un interesante estudio sobre *La risa en las comedias jesuíticas sobre San Francisco Javier*, Erneldo Schallenberg, presenta una síntesis de *Estudos missioneros: Temas e abordagens*.

Tres profesores de la Universidad de Mainz tratan diversos aspectos de la actividad misionera de jesuitas alemanes en hispanoamérica: Johannes Meire, *"Totus nostra fit habitatio". Jesuitas del territorio de lengua alemana en la*

América portuguesa y española, Michael Müller, *Jesuitas centro-europeos o "alemanes" en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)*, y Christoph Nebgen, *S. Francisco Javier: "Luz de Oriente" como santo patrono del Occidente. Nueva interpretación popular e integración de un santo y de su actuación en el espacio lingüístico alemán basado en los ejemplos de Ingolstadt, Lucerna y Paderborn*.

Por último, María Cristina Osswald, con abundancia de imágenes, analiza diversos aspectos de la devoción y de la iconografía de San Francisco Javier en su interesante estudio, *S. Francisco Xavier no Oriente - aspectos de devoção e iconografia.*

Gracián, Baltasar

ANDREU CELMA, JOSÉ Mª, *Baltasar Gracián o la ética cristiana*. BAC 679. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 585 p. ISBN 978-84-7914-951-2.

En sintonía intelectual y literaria con Baltasar Gracián este libro reflexiona profundamente sobre su aportación de humanismo cristiano.

En su primer capítulo nos ofrece unas reflexiones sobre las características de su obra y de su persona; en el capítulo segundo analiza la espiritualidad de Gracián manifestada en sus escritos; en el tercero indaga en las raíces de su pensamiento, marcado por la influencia de Ignacio de Loyola; en el cuarto capítulo presenta los claroscuros de la antropología de Gracián, y en los dos últimos presenta la aspiración a la felicidad y a la inmortalidad humana y sobrenatural, que penetra toda la obra de Gracián.

El autor muestra un profundo conocimiento y una amplia información sobre San Ignacio y la Compañía de Jesús, y es manifiesto el uso que ha hecho de la bibliografía que antepone a su texto, y que se extiende por la filosofía más actual. «En sintonía con la mística de la Compañía, Gracián, contemplativo en la acción, piensa el enigma del hombre desde la inmensa luz de Dios. Humanista y lector de Sagrada Escritura, elabora una ética inspirada en la regla de oro y en el mandamiento nuevo».

Este estudio es también por su estilo una obra literaria, contagiada por la personalidad, humana y literaria, de Gracián.

Gracián, Jerónimo

MARTÍNEZ CARRETERO, ISMAEL, *Jerónimo Gracián (1545-1614). Entre la descalcez y la observancia*: Carmelus 54 (2007) 137-175.

Muy interesantes y sinceramente narrados son los datos biográficos que recoge este artículo sobre la controvertida figura de Jerónimo Gracián, encuadrados en las dos etapas de su vida, sus veinte años en la descalcez, 1572-1592, y los otros casi veinte en la observancia, 1595-1614, con el intervalo de tres años de peregrinaje por Italia y de cautiverio en África. De tres partes consta el artículo; la primera, *Gracián en la descalcez*, apunta algunos rasgos del carácter de Gracián, su desafortunado intento de reformar a los calzados en Andalucía, su expulsión de los descalzos, y sus intentos de incorporarse a algún instituto religioso; la parte segunda, *Retorno a la primitiva orden*, narra sus actividades, sobre todo en España, una vez reincorporado a los calzados; y la parte tercera, *Por tierras de Flandes*, informa de sus actividades, años 1607-1614, por aquellas

tierras, y su muerte. Durante estos años, tan ajetreados, no cesa de escribir libros, como informa el artículo. Añade el autor unas reflexiones sobre el verdadero sentido de la "reforma" teresiana.

Guevara, Juan de

Jericó Bermejo, Ignacio, *Santo Tomás contemplado desde el siglo XVI. A propósito de los comentarios sobre la caridad de Juan de Guevara*: Auriensia 11 (2008) 55-92.

El autor expone la materia que Juan de Guevara escogió para su comentario en la clase de vísperas en la Universidad de Salamanca en el curso 1571-1572, tal como quedó recogida en el ms 185, o T2, de la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra: In II-II, qq. 23-43, fols. 231r-453v. Tres son los temas escogidos por Guevara: La caridad en sí, la corrección fraterna y la limosna, y el cisma, el escándalo y la guerra. Después de exponer la doctrina de Guevara el autor aduce abundantes reflexiones sobre esa doctrina de Guevara. En el epílogo se pregunta el autor por qué han prestado los investigadores del siglo XX tan poca atención a las enseñanzas de los salmantinos sobre la caridad, y responde que esos investigadores encontraban ante todo un rico arsenal de enseñanzas sobre la fe, en respuesta a los protestantes.

Juan de Guevara O.S.A., *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*. 2 vols. Texto castellano y latino. Transcripción, traducción, exposición y notas de Ignacio Jericó Bermejo. Pensamiento 11, 12. Editorial Agustiniana. Guadarrama (Madrid) 2009. 1.860 p. ISBN 978-84-95745-77-4.

Se ofrecen en estos dos amplios volúmenes los comentarios de Juan de Guevara a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás entre los años 1569 y 1572 en su cátedra de vísperas de la Universidad de Salamanca. Se conservan en un manuscrito latino 1835, o T2, de la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra, Portugal. El renombrado especialista en los autores de la Escuela de Salamanca, Ignacio Jericó, además de una detallada presentación de los manuscritos salmantinos y de este de Coimbra, introduce en el ambiente de la universidad de Salamanca y analiza con detalle y rigor el contenido del texto de Guevara. Presenta sobria y elegantemente la traducción en el primer volumen, e igualmente el texto latino, con notas críticas, en el volumen segundo. Además de una bibliografía más general, se ofrece una bibliografía especial, libros y artículos, mas de ciento cincuenta títulos, del editor Ignacio Jericó. En alusión a unas palabras de un escritor, « A Fr. Juan de Guevara le faltaron escritores que engrandecieran su vida y obras», podemos responder que ya lo ha encontrado en esta magnífica edición de sus lecciones sobre las virtudes teologales.

Ignacio de Loyola, San

García Iglesias, Luis, *El Misterio de María en San Ignacio de Loyola*: Pax et Emerita 4 (2009) 9-48.

Recoge en primer lugar el autor cuanto de refiere a María en los escritos de San Ignacio, Autobiografía, Deliberación sobre la pobreza, Diario espiritual,

Constituciones, Ejercicios espirituales, y selección de su Epistolario. Con estos datos construye la Mariología de San Ignacio, en la que destaca los aspectos teológicos más sobresalientes de esos textos; es una mariología, advierte el autor, natural, sentida, no polémica.

IVENS, MICHAEL, SJ, *An Approach to Saint Ignatius of Loyola*. Edited by JOSEPH A. MUNITIZ SJ. Way Books. Oxford 2008. 68 p. ISBN 978-0-904717-31-0.

Michael Ivens se había comprometido a escribir una *Vida* de San Ignacio; después de su muerte entre sus papeles se encontraron estos escritos suyos que el editor Munitiz nos ofrece. Son tres escritos sobre San Ignacio: Resumen de una vida; Obras mayores; Espiritualidad ignaciana: rasgos característicos. Parece claro que estos escritos son anteriores a su comentario de los Ejercicios ignacianos, *Understanding the Spiritual Exercises* (1998); pero ofrecen acertadas perspectivas sobre San Ignacio.

LÖSER, WERNER, S.J., *En todo amar y servir. Die ignatianischen Exercitien "dramatisch" gedeutet*: Theologie und Philosophie 83 (2008) 512-530.

Varios teólogos católicos han estudiado recientemente el carisma de San Ignacio y la teología de los ejercicios ignacianos. El autor distingue ante todo dos formas de interpretar esos ejercicios: una "ascética", ejercicios para vencerse a sí mismo, en la que se funda el célebre libro de Alfonso Rodríguez *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*, 1609, y otra, que se podría llamar "mística", que se basa en el "segundo modo de elección" y en las "reglas de discreción de espíritus", que ha expuesto, entre otros Karl Rahner.

El autor indica que existe una tercera forma, que Raymund Schwager, llamó "dramática" hace algunas décadas, y que se basa en el "en todo amar y servir" de los ejercicios ignacianos. Funda esta interpretación en las experiencias de San Ignacio en Jerusalén y en sus "Ejercicios", que presentan esa consigna como el modo cristiano de vivir ignaciano. Analiza luego bajo este aspecto la realidad actual de la meditación de las "Dos banderas".

Por último, dedica un recuerdo agradecido a dos teólogos, Heinrich Schlier y Hans Ur von Balthasar que han profundizado este pensamiento de San Ignacio.

ROBERT, SILVIE, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola*. Facultés jésuites de Paris. 2009. 204 p. ISBN 978-2-84847-020-7. €: 16.

Para introducir a la experiencia ignaciana de Dios la autora se basa en los textos del santo, pero no solamente el libro de *Ejercicios espirituales*, el más conocido y comentado, sino también su autobiografía, las Constituciones de la Compañía de Jesús, las cartas. Cinco pasos describe de ese camino de Ignacio: 1. Invitación a la experiencia: el ejercicio ignaciano, como modo de entrar en esa experiencia, vivida por San Ignacio. 2. Una dinámica: el movimiento de Dios hacia el mundo, en que muestra la correspondencia entre los «cinco puntos» de Manresa y los cinco pilares de la espiritualidad de Ignacio. 3. El discernimiento: acomodarse a Dios, donde reflexiona sobre la experiencia personal de Ignacio, de consolación y desolación. 4. El arte de la decisión: querer lo que Dios quiere, y sus maneras de hacer elección. 5. La unión con Dios: vivir la encarnación, vivir en el mundo, con los prójimos, en la Iglesia. Al final ofrece una bibliografía en lengua francesa muy bien seleccionada.

Ruiz Jurado, Manuel, *¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?*: Archivum Historicum Societatis Iesu 77 (2008) 321-345.

El autor estudia diversos criterios con los que se puedan distinguir las cartas realmente escritas por San Ignacio de las escritas por su secretario Juan de Polanco. Para ello analiza detenidamente la morfología sintáctica del lenguaje ignaciano, el uso de partículas, del artículo, la adjetivación, el uso verbal, los pronombres, los anacolutos, el ritmo binario, y la organización y estructura interna de la expresión. Como conclusión destaca 16 características del estilo de S. Ignacio. Aunque, como el autor reconoce, no resuelve definitivamente y en su totalidad qué parte corresponde a Polanco y qué parte a S. Ignacio en los escritos ignacianos, sin duda este detallado estudio facilita encontrar las huellas de una u otra procedencia en ellos, y su mayor o menor grado de influjo en el escrito.

Sánchez Sánchez, Manuel, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una oportunidad para el discernimiento y la misión de los pastores* (I). Isidorianum 34 (2008) 295-340.

Presenta el autor en este artículo «la primera entrega de una reflexión práctica sobre la oportunidad de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio en el acompañamiento espiritual y en el proceso de conversión de la persona». La reflexión consta de seis partes; de ellas ofrece ahora el autor las tres primeras. Estas tres partes se titulan: I. Introducción, anotaciones, título, presupuesto y principio y fundamento; II. La primera semana. Exámenes, confesión y adiciones [24-90]. Discernimiento en primera semana. III. La segunda semana. Como anexo adjunta: Aplicación pastoral, en donde propone algunos ejercicios prácticos. Las notas a pie de página muestran la buena bibliografía que ha consultado el autor.

The Writings of Saint Ignatius of Loyola. St. Louis, Missouri, The Institute of Jesuit Sources. Un CD-ROM, 655 MBytes, $ 84,95.

En 1996 el Institute of Jesuit Sources publicó las obras de San Ignacio en un CD-ROM, que se puso bajo el nombre de *Polanco*, en honor del secretario del Santo que tanto colaboró con él en la redacción de las Constituciones y en su correspondencia. Aquella edición estaba en MS-DOS. Ahora, 13 años después, por fin ha visto la luz una edición para el sistema operativo Windows (y Macintosh). Sin duda no se trata de una tarea pequeña, si tenemos en cuenta que solo el epistolario del santo, con unas 7000 cartas, ocupa 12 gruesos volúmenes. Además de las cartas, se contienen en este CD-ROM las principales obras de San Ignacio en sus lenguas originales (español, latín, italiano, etc.): la Autobiografía, las Constituciones, los Ejercicios Espirituales, el Examen, el Diario Espiritual, las Fórmulas del Instituto (Bulas), las Deliberaciones de los primeros padres, las Deliberaciones sobre la pobreza, los Directorios atribuidos al santo, las distintas Reglas, etc., según las ediciones de *Monumenta Historica S.I.* Las búsquedas se pueden hacer sobre todo el conjunto o sobre una obra en particular. El sistema y el resultado de las búsquedas no es igual en las cartas (The Letters) que en el resto (The Works). Dentro de las cartas se puede buscar por sus partes, como en la de la fecha, el saludo, el post scriptum, etc. Así, si se elije el destinatario («Recipient»), se pueden buscar, por ejemplo, las cartas dirigidas a Araoz. Pero las búsquedas en el Epistolario se hacen por *formas* y no por *lemas*, a diferencia de los demás Escritos.

Por *forma* se entiende una cadena lingüística (o palabra), y se puede pedir que sea exacta, o que esté al comienzo, al fin o en el contenido de otra cadena lingüística. Por ejemplo, si se pide la cadena exacta («Equal»), solo buscará la forma precisa: o *uuestras* o *vuestras*; *hombre*, *honbre* u *ombre*. Si buscamos *natura* por el cuarto criterio («Contain») también saldrán *naturas*, *natural*, *naturales*; o bien, de *amor*: *amoroso* y *amorosa*. Las búsquedas en el Epistolario solo se pueden hacer por *formas*.

Pero en las Obras (The Works, que no incluyen las cartas), las búsquedas y los resultados pueden ser por *formas* o por *lemas*, lo cual es muy importante. Por formas: si se introduce «tiene», saldrán los textos que tengan *tiene* solamente, y, si se añade el criterio «Contain», también los textos con *tienen*, *contiene*, *detiene*.

Ahora bien, en las Obras se puede buscar además por *lemas*. Un lema es la palabra que encabeza la entrada de un diccionario, como un sustantivo en singular (*libro*), un adjetivo en singular masculino (*bueno*) o un infinitivo (*tener*). Esto significa que en una búsqueda por lemas aparecerán todas las variantes de dicha palabra. Es lo que se hace en las bases de datos de autores latinos, en los que bajo el lema «rosa» encontramos los textos que contengan *rosa*, *rosae*, *rosam*, *rosarum*, *rosas*, *rosis*. Pues bien, si, buscando en The Works, introducimos una raíz o palabra base, saldrán todas las variantes. Por ejemplo, si se pone «bueno», saldrán los textos con *bueno*, *buenos*, *buen*, *buena*, *buenas*, *buona*. (Pero si se introduce «buena» en femenino, al no ser un lema, tendremos como resultado los textos que tengan solamente la palabra *buena*). Además de las distintas formas actuales de una palabra base, nos da también las variantes ortográficas de la época, lo que es muy importante. Así, si introducimos «tener», saldrán los textos ignacianos que contengan *ternán*, *tubiere*, *tuviere*, *tuviesse*, *tuviendo*, además de las formas normalizadas *tener*, *teniendo*, *tenemos*, *tenga*, *tengan*, *tiene*, etc. Introduciendo «haber», saldrán los textos con *avían*, *ay*, *haviendo*, etc. Lo mismo ocurre con los sustantivos. Introduciendo «hombre», además del plural *hombres* saldrá la grafía antigua *honbre*. Y con los adjetivos. Si buscamos «bajo» veremos que en las obras ignacianas solo aparece con *x*: *baxo*, *baxos*, *baxa*, *baxas*… y *vaxas*.

Todas estas palabras se muestran iluminadas en rojo dentro de su contexto, en textos que se pueden copiar y pegar en los procesadores de textos. ¿Qué se puede mejorar en este CD-ROM? Sería de desear 1) que en el Epistolario se pudiera buscar también por lemas. Ciertamente supone un trabajo muy grande, dada su amplitud, el agrupar todas las palabras de los doce tomos por familias, pero tiene que llegar en el futuro. 2) Por otra parte, en las Obras se puede buscar por formas concretas (*tuviese*) menos cuando se trata de una palabra base (*tener*). En el segundo caso, al ser un lema, no se puede buscar *solo* la forma exacta «tener».

También contiene este CD-ROM la traducción al inglés de las obras ignacianas más importantes, como *Autobiography*, *Constitutions and Norms*, *Spiritual Diary*, *Spiritual Exercises*, and *Directories*. Están en PDF, y se pueden manejar con cualquier lector de PDF, naturalmente con posibilidades de búsqueda. Por último, se añade como obsequio una sección de *Ars Jesuitica* con 239 imágenes tradicionales de la Compañía, que ya habían sido publicadas hace años en un CD-ROM aparte, y que son de libre uso sin derechos de autor. Aunque estas dos partes no se instalan, sino que se han de buscar con un explorador dentro del CD-ROM. Por último señalo algo muy importante. Al contrario que en la mayoría de los casos, una vez instalado el programa, no hace falta tener el CD-ROM

metido en el ordenador para que funcione. Solo hay que copiar manualmente las traducciones al inglés y las imágenes jesuíticas, si uno lo desea.

Agradecemos al The Institute of Jesuit Sources el gran trabajo que ha hecho, que le ha llevado un par de décadas dedicadas a las obras del fundador de la Compañía de Jesús. G. M. Verd

Juan de la Cruz, San

Marcos, Juan Antonio, *Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir*: Revista de Espiritualidad 68 (2009) 51-75.

Constata el autor que tras el Vaticano II se ha llevado a cabo una lectura crítica y científica de los textos de los místicos carmelitanos; toca ahora abrirnos a una lectura nueva de los místicos, existencial, empática, nutricia, terapéutica, y también multidisciplinar. En esta línea reflexiona sobre Juan de la Cruz como perito en mística, con una experiencia festiva de rico contenido interior, experiencia nutricia, con emoción irresistible, y experiencia de alteridad, que lleva a aprender a convivir y asumir la frustración. Concluye reflexionando sobre el mantenimiento y autenticación de la experiencia mística.

Martínez González, Emilio J. ocd, *Juan de la Cruz, cantor de amores divinos*: Revista de Espiritualidad 67 (2008) 443-465.

Afirma el autor que la esencia del camino hacia la perfección sanjuanista no es el esfuerzo ascético, la negación descarnada, porque la unión, como deja claro el santo desde el comienzo, lo es de amor; y lo capta en la Sagrada Escritura. Con el apoyo de humanistas de todas las épocas analiza la fuerza de la palabra poética, la tirantez de lo indecible, y tras ellas, las comparaciones y semejanzas sanjuanistas. Concluye el artículo que «Juan de la Cruz, cantor del Amor entre Dios y la persona humana, ha encontrado en la poesía un camino para comunicar su experiencia, fundada en la revelación bíblica».

Pacho Polvorinos, Eulogio, ocd, *"Caminos de ir a Dios" según San Juan de la Cruz*: Monte Carmelo 116 (2008) 537-570.

Confiesa el autor que no es fácil a base de sus escritos reconstruir esos caminos, que diseña San Juan de la Cruz. Hace preceder a su intento unas reflexiones sobre el enfoque sanjuanista y las bases y criterios de partida. Expone luego las rutas diferentes para la misma meta: senda de la noche oscura-purificación, senda del amor, el camino de ir a Dios, "el gemido pacífico de la esperanza".

Juan de Ribera, San

Belloch Poveda, Antonio - Bondía Brisa, Miguel Ángel, *Evangelización o expulsión. Correspondencia de Felipe III con san Juan de Ribera*. En: *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad*. Series Valentina LVI, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer". Valencia 2007. páginas 73-114.

Editan los autores 67 cartas de Felipe II a San Juan de Ribera, conservadas en el Archivo del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi. Con esta publicación aportan luz al complejo problema, planteado en esa época: *Evangelización o*

expulsión. Esta correspondencia descubre el pensamiento real sobre la función del rey en temas religiosos, como era la evangelización de la población morisca; aporta también noticias de hechos importantes, que afectaban a la vida cotidiana del Reino de Valencia.

RAMÓN CASAS, FERNANDO E., *Notas marginales de San Juan de Ribera a los Salmos 102-103*. En: *La carne humana de la escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez Arana*. ESET. Vitoria-Gasteiz 2007, p. 255-273.

En continuación del trabajo iniciado por D. Vicente Vilar, la publicación y comentario de las notas marginales de San Juan de Ribera en las dos Biblias que se conservan en la biblioteca del Colegio de Corpus Christi (Patriarca) de Valencia, el autor presenta y comenta las notas marginales en los salmos 102 y 103. Después de ofrecer algunos datos biográficos de San Juan de Ribera y sobre las Biblias por él anotadas, transcribe el texto de los dos salmos según la Biblia, que él anotó, y transcribe y traduce las notas marginales. Concluye su estudio con unas indicaciones y comentario sobre los resultados de su investigación.

Juana de la Cruz

FERNÁNDEZ ORTEGA, PEDRO MARÍA, *Manuscrito de la venerable Madre Juana de la Cruz*: Almeriensis 1 (2008) 9-40.

El autor presenta y estudia un manuscrito que se conserva en la Biblioteca de la Abadía del Sacromonte de Granada. Su título es *Vida de la madre Juana de la Cruz*; encontramos su ficha en el libro CARMEN CALERO, *La Abadía del Sacromonte de Granada. Catálogo de manuscritos.* Número 38, páginas 152s. El artículo ofrece una descripción detallada del manuscrito, datos abundantes de la azarosa biografía de la autora de su *Vida* -infancia y juventud, vida de matrimonio, y de su viudedad-, y analiza las influencias que recibió en su vida y espiritualidad por parte de sus confesores, de los predicadores, de sus lecturas. Como concluye el autor, la vida de Juana de la Cruz «transcurrió entre la lucha, el apostolado, la oración, y una vivencia mística que la aleja del concepto manido de beata en términos peyorativos. Vivió en plenitud las grandezas y miserias de su tiempo».

Las Casas, Bartolomé de

MARTÍN DE LA HOZ, JOSÉ CARLOS, *Bartolomé de las Casas y la conversión*. En: *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad*. Series Valentina LVI, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer". Valencia 2007. páginas 177-190.

Expone el autor en primer lugar unas consideraciones sobre Bartolomé de Las Casas y sus circunstancias que encuadran la lectura de sus *Avisos a confesores*. Estos avisos se articulan en doce reglas que deben tener presentes los confesores de los españoles de Indias; obviamente es un manual de confesores muy distinto de otros, incluso redactados para orientar a los conversos. Exige Las Casas antes de absolver el pecado del enriquecimiento injusto la decisión ante notario de que se van a restituir los bienes conseguidos injustamente. En este ámbito explica las doce reglas. Esa dureza y desconfianza con que trata a

los encomenderos en el fuero sacramental es un índice claro de su gigantesco esfuerzo por la justicia en aquellas tierras; las Leyes Nuevas de 1542 habían abolido el régimen de encomienda, pero la aplicación de esa medida era muy difícil. Las Casas consideraba prioritario para la evangelización de los indios una auténtica conversión de los encomenderos, la eliminación de la esclavitud y el buen ejemplo a los naturales de las Indias.

León, Fray Luis de

Díaz Martín, José Manuel, *Sobre la edición de la obra latina de fray Luis de León. El caso del Tratado De Trinitate*: Ciudad de Dios 222 (2009) 239-267.

Se ha publicado en 2008 por la editorial EUNSA las lecciones *De Trinitate* bajo el título *Dios y su imagen en el hombre*, *Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción y notas de Santiago Orrego. En este artículo su autor informa sobre otros inéditos, que no han aparecido aún, y otros que han sido descartados; propone cuestiones que se deben tener en cuenta para una futura edición completa de las obras de fray Luis, y pasa luego al análisis de "El caso del tratado *De Trinitate*"; expone su contenido y datación, discute su título, presenta la estructura de la lección, propone las dificultades de su traducción, discute el acierto en la presentación del texto, y destaca tres aspectos que realzan la publicación de esta lección para profundizar en el conocimiento de la obra castellana de fray Luis y su pensamiento.

Fray Luis de León, *Comentario sobre el Génesis (Expositio in Genesim)*. Introducción, transcripción, versión y notas de Hipólito Navarro Rodríguez. Ediciones Escurialenses. Real Monasterio de El Escorial 2009, 420 p. ISBN 978-84-89788-75-6.

Como tomo XI de las Obras de Fray Luis de León se publica su Comentario al libro del Génesis, que se conserva en el manuscrito 83 de la catedral de Pamplona. La edición del texto latino, ofrecida en las páginas pares, va acompañada de su paralela traducción castellana en las páginas impares. En éstas se señalan las citas, y se intercalan títulos y subtítulos que facilitan la lectura del texto.

El manuscrito comenta solamente los dos primeros capítulos del Génesis, *Los siete días de la creación,* y el comienzo del tercero, *La tentación del diablo*. Una acertada introducción ofrece los datos biográficos más relevantes de Fray Luis y sus cualidades de humanista y exegeta, describe y data el manuscrito, y propone un comentario-resumen del mismo, en el que descubre a Fray Luis como patrólogo, medievalista y humanista, biblista de tradición exegética y modernidad filológica, y como crítico y armonizador.

La bibliografía ofrece las fuentes -ediciones de la Sagrada Escritura, estudios sobre el Génesis, y obras de Fray Luis-, estudios sobre la biografía y escritos de Fray Luis, y sobre su formación y exégesis. Se obsequia además al lector con los facsímiles digitalizados de las primeras y últimas páginas del manuscrito. Recibimos también noticia de la publicación, en texto bilingüe, el año próximo de las *Quaestiones Theologicae* de Fray Luis.

RODRÍGUEZ DÍEZ, JOSÉ OSA, *Fray Luis de León y D. Gaspar de Grajal. ¿Duplicidad del "tractatus de sensibus Sacrae Scripturae"*: La Ciudad de Dios 222 (2009) 543-572.

Con pacífica posesión secular se ha considerado a Fray Luis de León autor del *Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae*, que se encuentra en el códice latino de la Biblioteca de los Agustinos de El Escorial, sign. 241-4-6, en los folios 10r-46v. Pero en 2002 el latinista Crescencio Miguélez Baños en la introducción a las obras completas de Gaspar de Grajar cita entre sus obras dudosas un opúsculo *De sensibus Sacrae Scripturae*.

El artículo discute quién es el autor de ese opúsculo; presenta los datos cronológico-académicos de ambos biblistas, describe el manuscrito, analiza su apografía y cronología, y expone las pruebas, de crítica interna y externa, en favor o en contra de la autoría de uno u otro escritor, y opta más por la duplicidad del *Tractatus* que por la hipótesis de coautoría de entrambos del único códice conocido.

SAN JOSÉ LERA, JAVIER. *Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica*: Via Spiritus 13 (2006) 19-44.

Las paráfrasis bíblicas en verso romance requieren una aproximación diversa para analizar sus diversos aspectos, lingüístico y estilístico, exegético y hermenéutico: Son más un modo de interpretación bíblica que una creación poética o un sustituto piadoso de la poesía profana, como se las ha estudiado habitualmente. De esta forma se pueden considerar hasta cierto punto una especie de exégesis bíblica en romance, encubierta, dado que esa práctica teológica estaba prohibida por las disposiciones tridentinas. Así las paráfrasis en verso de fray Luis de León muestran tres tipos de actividad creativa: son traducciones de un texto previo, son poesía romance desde la imitación de la poesía original, e intentan construir un nuevo género de hermenéutica bíblica.

Lorenzo de Brindis, San

ARMELLADA, BERNARDINO DE, *La excepción de la Inmaculada. Exégesis generosa de S. Lorenzo de Brindis*: Collectanea Franciscana 79 (2009) 45-60.

El autor presentó en el Congreso Franciscano de Asís del 2003 un estudio detenido sobre la doctrina de San Lorenzo de Brindis a favor de la Inmaculada Concepción; ese estudio se publicó dos años después, en 2005. En el presente artículo se limita a destacar algunos aspectos del santo Doctor como exegeta y devoto franciscano ante el misterio de María.

En sucesivos párrafos indica el punto de partida de sus reflexiones, su valoración del silencio de la Sagrada Escritura sobre la Inmaculada, el primer principio de la mariología; afronta la dificultad de la doctrina contraria de su tiempo, que critica; fundamenta la doctrina de la Inmaculada dentro de la historia de la salvación, propone su exégesis generosa, pero no arbitraria, de varios textos escriturísticos, y apela a la sensibilidad humana que hubiera expresado a Dios su deseo de que se concediera este privilegio de María.

Sammarco, Rosario M, *La cooperazione di Maria Santissima alla Redenzione secondo san Lorenzo da Brindisi*: Inmaculata Mediatrix 9 (2009) 229-262.

Tras un primer capítulo introductorio sobre la actual situación de la doctrina de la cooperación de María en la Redención, un segundo capítulo presenta la persona y obra de San Lorenzo de Brindis, subrayando su método teológico franciscano. Los dos capítulos siguientes ofrecen los textos que sobre este tema encontramos en el *Mariale*, y sintetiza la doctrina del santo doctor.

Unas conclusiones finales están basadas sobre las reflexiones a que da lugar este estudio.

Lutero, Martín

Beyer, Michael, *Pfingstgeschehen und Kirchengeschichte oder Die geistliche Trunkenheit der Christen*: Luther 80 (2009) 82-84.

El autor presenta la interpretación que Lutero en su docencia en Wittenberg, entre 1535 y 1545, propuso de la bendición de Jacob (Gen 49,11), "Juda atará a la vid su pollino, y a la vid generosa el hijo de la asna". Analiza las características de este texto y las influencias históricas que denota.

Brandt, Reinhard, *"Konsubstantiation" bei Luther in systematischer Zuordnung*: Luther 80 (2009) 118.120.

El autor intenta aclarar el problema característico de la doctrina sobre la cena eucarística, y examina si es adecuado hablar de "Consustanciación" al explicar la interpretación de Lutero de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo en relación con los elementos de la comida.

Egido, Teófanes, *Pablo y Lutero: antiguas y nuevas perspectivas*: Revista de Espiritualidad 67 (2008) 253-273.

La presencia de San Pablo en la trayectoria de Lutero es una evidencia perceptible desde sus primeros cursos de profesor en la universidad de Wittenberg. El autor expone el interés por San Pablo en los tiempos de Lutero, la herencia y la mentalidad agustiniana en Lutero, su descubrimiento de San Pablo en sus lecciones sobre las epístolas a los Romanos, a los Gálatas y la de los Hebreos, años 1515-1518, sus lecciones sobre la carta paulina a los Romanos que nos han llegado en un autógrafo suyo, y la narración de su experiencia sobre la justificación por la fe. Concluye con unas reflexiones sobre la "Nueva perspectiva" o la errada interpretación paulina de Lutero, que ya no obsta para el "consenso diferenciado" entre católicos y protestantes.

Frank, Beatrice, *Luther und Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis*: Luther 80 (2009) 12-35.

La autora estudia la doctrina ético-económica de Lutero; expone las fuentes de su investigación, las circunstancias económicas y ambientales que confluyeron en la persona de Lutero, datos de la economía doméstica del hogar que fundó con Catalina Bora, y más en concreto trata de la doctrina de Lutero sobre el problema ético de la bondad o maldad del dinero y del salario justo.

FRIES, PATRICK, *"Damit es recht und Christlich eingeweihet und gesegnet werde...". Luther, Foucault und Blick auf "ahnendere" Räume in Torgau und anderswo*: Luther 79 (2008) 164-185.

Con motivo de la inauguración de la iglesia del palacio de Torgau predicó Lutero un sermón en el que trató del tema del lugar de la Iglesia. El artículo hace de esa predicación una lectura en el sentido de una instrucción sobre la cualidad espiritual propia de los espacios sagrados.

GIL LARRAÑAGA, PEDRO Mª, *De los Votos a la Misión. El tratado de Lutero sobre los Votos religiosos. Presentación, textos y comentario*. Universidad de Deusto. 2008. 320 p. ISBN 978-84-9830-140-3.

«El núcleo de esta edición es el texto de Lutero. Está recogido de sus primera y segunda ediciones en Wittenberg, entre febrero y agosto de 1522. Nunca se había traducido al castellano»; ahora nos lo ofrece el autor en su lengua original latina y en traducción al castellano, en páginas paralelas. Reconoce que era necesaria «una ambientación o facilitación de su lectura»; por eso preceden al texto unas notas históricas sobre la situación espiritual y humana de Lutero, cuando escribió este *juicio sobre los votos monásticos*. Propone cuatro claves para comprender este escrito: 1. «Cuando sustituimos la Gracia de Dios por nuestro esfuerzo sacrificado, dejamos de ser cristianos»; los votos no son un sacrificio para merecer; no pueden ser un «exponente de la instauración del Antiguo Testamento en el corazón de la Iglesia»; 2. Cuando reducimos los preceptos de la ley de Cristo a "consejos" nos convertimos en secta; pues todo lo que dicen los evangelios es para todos los cristianos; 3. Los votos no pueden ser un revestimiento ideológico -estado de perfección- que oculte algo defectuoso interior: 4. Los institutos religiosos que tratan de perpetuarse en vez de evangelizar abandonan su razón de ser. Al texto siguen unas reflexiones del autor bajo el título: «Quinientos años después, ¿es posible una fundamentación no teológica de la vida monástica? (el valor y los límites del discurso de Lutero)». Y en una nota final reflexiona sobre la evolución de la vida consagrada en los tiempos recientes.

El lector del texto de Lutero juzgará sobre todas las reflexiones que nos ofrece el autor, pero es claro que el voto de castidad, que excluye un determinado amor preferente, hace posible el voto de pobreza, y éste libera de justas preocupaciones por los bienes materiales, y ambos votos posibilitan el voto de obediencia, el cual garantiza el acierto de una entrega total a una misión eclesial.

HILBERATH, BERN JOCHEN, *Martin Luther. Ein katholische Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?*: Luther 80 (2009) 99-117.

El autor se pregunta desde la perspectiva de la renovadora teología católica si el movimiento de reforma de Lutero llevaría también ahora a una división de la Iglesia; con ello impulsa hacia una percepción supraconfesional del jubileo de la Reforma.

LAZCANO, RAFAEL, *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)*. Historia Viva 31. Editorial Agustiniana. Guadarrama (Madrid) 2009. 477 páginas y 33 láminas. ISBN 978-84-95745-82-8.

Dice el autor en la Introducción que «Lutero ha dejado de ser en el panorama historiográfico el "héroe y santo reformador" y el "hereje diabólico". Atrás han

quedado las semblanzas negativas, cargadas de insultos e interpretaciones insidiosas que durante siglos han condicionado la presentación histórica objetiva y ponderada del personaje». La biografía que nos ofrece, perfectamente fundamentada en los mejores biógrafos y presentadores de la obra de Lutero, procura que sea Lutero con sus palabras quien plasme su propia imagen. Y es muy aleccionador comprobar cómo su psicología enfermiza, que le llevó a tan profunda desazón espiritual, fue reaccionando hasta una absoluta certeza subjetiva de sus propias creencias y su actitud "profética". El autor va describiendo junto con el avanzar de los años de vida el progreso también en la firmeza de sus convicciones, y su entrega vital a su propagación; y no oculta sus defectos de carácter y de sus modos de expresión. Son catorce capítulos, de marco local y temporal, en los que describe y estudia las intensas y multiformes actividades de Lutero. Los mapas y grabados añaden valor a la biografía misma. La bibliografía informa sobre las ediciones asequibles de las obras de Lutero, y propone una selección de unos doscientos estudios sobre Lutero. Es una biografía breve, ordenada, ágil, completa y rigurosa.

Marulanda Díaz, Diego Alonso, *Sobre el aporte de Lutero al cristianismo*: Cuestiones Teológicas 35 (2008) 33-42.

El autor analiza la situación religiosa del siglo XVI, la época de Martín Lutero y de su obra, los interrogantes que él se plantea a partir de esa situación y de su propia religiosidad y la reacción crítica que motiva todo lo anterior. Se centra luego en la negatividad de la antropología teológica luterana, en su "teología de la cruz" y en sus criterios para la interpretación de la Sagrada Escritura. Presenta después la revaloración de Lutero en la teología católica contemporánea y aporta el testimonio de algunos teólogos. Destaca, finalmente, aspectos positivos, como el amor a la Palabra, y aspectos negativos, como el individualismo en la interpretación de esa Palabra.

Schilling, Johannes, *Brief an den Vater. Martin Luthers Widmungsbrief zu "De votis monasticis iudicium" (1521)*: Luther 80 (2009) 2-11.

El artículo ofrece la carta, de 1521, dedicatoria a su padre, que incluye Lutero en su escrito "De votis monasticis". Precede una introducción del autor que apunta algunos rasgos de la situación de la vida religiosa en ese tiempo, los precedentes y contenido del escrito y su rápida difusión, y las relaciones filiales de Lutero con su padre.

Theissen, Henning, *Über Kreuz mit der Welt. Der Ort der Kirche bei Luther*. Luther 79 (2008) 151-163.

En la inauguración de la iglesia del palacio de Torgau predicó Lutero y trató del tema del lugar de la Iglesia. El artículo, comentando esa predicación, sitúa a la Iglesia, frente a los debates sobre estructura de dirección, como espacio activo de la Palabra, históricamente en el mundo y dogmáticamente bajo la cruz.

Zscoch, Hellmut, *Die eine Kirche - ohne Ort an vielen Orten*: Luther 79 (2008) 146-159.

En relación con el derecho divino de la autoridad doctrinal del Papa fue Lutero atacado entre otros por el franciscano de Leipzig, Agustín von Alvelt

con su escrito "Super Apostolica Sede". En su respuesta, dirigida también a los laicos, en alemán, con el título irónico de "Desde el papado de Roma contra el muy famoso romanista de Leipzig" no se contenta Lutero con una aislada argumentación contra la dirección papal de la Iglesia, sino que esboza su base teológica de su discurso sobre la Iglesia.

Mariana de San José

EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE, *Autobiografía de la Madre Mariana de San José. Una propuesta hermenéutica*: Recollectio 27-28 (2004-2005) 113-146.

En de la *Autobiografía* de la Madre Mariana de San José, escrita por mandato de su confesor, destaca la fluidez de una prosa que lleva al lector a ser testigo de los diversos momentos e hitos espirituales de su vida, y que también sabe presentar estos acontecimientos con un lenguaje cuidado y claro. El autor estudia en este artículo los seis primeros capítulos, y muestra cómo una de las líneas conductoras narrativas dentro del relato es la misericordia de Dios, y cómo este atributo divino se convierte en el eje intencional y hermenéutico de los diversos acontecimientos narrados. Para ello, hace primero un esbozo sobre los lectores implícitos de la obra, su intencionalidad, su estructura interna e interna, y analiza luego los diversos hitos narrativos que bajo la égida de la misericordia divina se presentan en estos seis capítulos.

Mariana, Juan de

H. E. BRAUN, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot, Ashgate, 2007, 200 págs.

Es difícil encasillar el pensamiento político de Mariana a partir de las corrientes más significativas de su tiempo. Lo que resulta evidente es que el jesuita español toma distancia de la tradición aristotélico-tomista y se identifica más con la visión pesimista de la naturaleza humana propia de la tradición agustiniana. Esta circunstancia es clave para conocer el pensamiento político de Juan de Mariana en lo que tiene de más original, que es el objeto que se propone Harald E. Braun, de la Universidad de Liverpool. Para ello se centra en el análisis del *De Rege et regis institutione libri tres*, publicado en 1599 por encargo del Arzobispo de Toledo García de Loaysa, que era entonces preceptor del que sería luego Felipe III. El contexto de la España de los Habsburgo es determinante en la obra de Mariana.

En la conclusión de este libro, su autor afirma que Juan de Mariana hace una síntesis paradójica de tres elementos: una curiosa teoría escolástica del origen de la sociedad, una ideología conservadora que apuesta por la monarquía absoluta y una visión radical en favor de una cierta renovación teocrática (pág. 161). Y en estas páginas se ocupa de mostrar cómo se pueden compaginar elementos tan diversos y, a primera vista, tan incompatibles entre sí.

La clave está, como decíamos, en el pesimismo de corte agustiniano que subyace y que lleva a Mariana a pensar que la razón humana, marcada irremisiblemente por la herida del pecado original, nunca podrá llegar a establecer un orden moral y jurídico que sea fiel reflejo de la ley divina y natural; a lo más que podrá llegar es a servir de refuerzo a unas costumbres que el tiempo irá continuamente cambiando. Él habla continuamente de las leyes, pero no confía demasiado en ellas; la fuerza

que otros pensadores políticos atribuyen a la ley, Mariana la desplaza a la prudencia del príncipe. Para el jesuita es el ejercicio de la prudencia el camino que tiene el príncipe para mantener y reforzar la legitimidad de su función. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que, como ser humano que es, tampoco se libra de esa corrupción, intrínseca a la naturaleza humana caída. Por eso Mariana se debate entre la fe en el absolutismo monárquico y la desconfianza en la capacidad de todo gobernante para cumplir adecuadamente con sus obligaciones.

Eso es lo que le lleva a buscar en la religión la garantía última que necesita el orden político. La unidad religiosa de España va a convertirse así en el principal apoyo de la monarquía y el control más eficaz del príncipe. Reacciona así contra la creciente secularización del poder político en su época, pero no aboga por una recuperación de la autoridad del papado, sino que piensa más en el papel que pueden jugar los obispos, si se les dota del estatus necesario, como instancia de apoyo y control de la monarquía y del orden político en general.

Mariana ha pasado a la historia por su defensa del tiranicidio, que tantas críticas y sospechas levantó contra su persona y contra la Compañía de Jesús. Este estudio quiere ofrecer un marco más amplio para situar ese aspecto más concreto de su doctrina política, y lo hace también para poner de relieve la originalidad de su pensamiento. Ildefonso Camacho

Mármol, Diego del, S. J.

Diego del Mármol S.J (1590-1664), *Tractatus De Auxilio efficaci divinae Gratiae, ac eius cum libero arbitrio creato concordia*. Eingeleitet, herausgegeben und komentiert von Sven K. Knebel.- En: RFN 2. *Die scholastische Theologie im Zeitalter des Gnadenstreitigkeit I.* Hsgn von Ulrich L. Lehner. Verlag Traugott Bautz. Nordhausen 2007. p. 7-131.

El autor publica una selección del texto del manuscrito conservado en el Archivo de la Compañía de Jesús, Biblioteca de la Facultad de Teología de Granada, Cod. T 23. Acomodando los textos seleccionados a la exposición del pensamiento de Diego del Mármol sobre la gracia eficaz, S. K. Knebel los presenta en un orden distinto del original; así transcribe los dos primeros capítulos de la disputa 1ª, folios 1-28; sigue la sección 1ª del capítulo 1º de la disputa 4ª, folios 177v-179v, la sección 5ª del capítulo 2º de la misma disputa 4ª, fols. 217r-219v, y vuelve a los capítulos 1º y 2º de la disputa 3ª, folios 170v-177r.

Precede una introducción y comentario del profesor Knebel que presentan el sentido de esta controversia sobre la concordia de la gracia eficaz y la libertad humana, una controversia que dividió también las enseñanzas de los autores jesuitas, y dio lugar al congruismo; en este marco sitúa el autor a Diego del Mármol y su congruismo. Las numerosas notas a pie de página completan la erudita exposición de teorías y autores que alega en el texto.

Martins, Ignacio, S. J.

Freitas Carvalho, José Adriano de, *Poesia e hagiografía.* Centro Universitário de História da Espiritualidade. Universidade do Porto. 2007. 221 p. ISBN 978-972-99670-2-3.

El autor ofrece una amplia biografía de Inácio Martins, S.J., (1531-1598), o Santo Mestre da *Cartilha,* coautor de un compendio de *Doutrina Christã*, más

conocido como la *Cartilha do Padre Inacio*; presenta luego la *Elegia* que se le dedicó en su muerte, cuyo texto publica a continuación.

Como anexos publica otras poesías dedicadas en su honor, siete cartas suyas, conservadas en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, y otros cuatro documentos que aportan datos biográficos suyos.

Pablo de la Cruz, San

CLEMENTI, ANTONIO, *Il Cuore di Gesù e la simbologia del cuore in San Paolo della Croce*: La Sapientia della Croce 23 (2008) 299-316.

El tema de este artículo ha sido poco destacado en la espiritualidad de San Pablo de la Cruz; el autor lo estudia con referencias bíblicas, teológicas y, sobre todo, espirituales y místicas. Muestra cómo la mística del corazón introduce a una teología del amor y del don, de gran actualidad, y alejada de teologías dependientes, quizás inconscientemente, de concepciones precristianas de la Divinidad.

Páez, Diego, S.J.

Die Gnadentheologie des Diego Paez SJ (✝ 1582). Eingeleitet, herausgegeben und komentiert von JOHANNES STÖHR. En: RFN 2. *Die scholastische Theologie im Zeitalter des Gnadenstreitigkeit I.* Hsgn von ULRICH L. LEHNER. Verlag Traugott Bautz. Nordhausen 2007. p. 133-194.

Transcribe el profesor Johannes Stöhr tres textos del teólogo jesuita Diego Páez sobre la doctrina de la gracia, conservados en el manuscrito Q I. 3. 108 de la Biblioteca de los Franciscanos de Schwaz (Tirol), en las páginas 77r-80v, 218r-223r y 389v-395r. Introduce esta edición el profesor Stöhr presentando el proceso de renovación de los estudios teológicos en el colegio romano y especialmente la cátedra de teología de controversia que ocupó entre 1561 y 1568 Diego Páez. De éste aporta los datos de su biografía y docencia. Añade una lista de manuscritos teológicos de Páez, conservados en la bibliotecas de la Universidad de Eichsätt, y Gregoriana de Roma, y especialmente el manuscrito recién descubierto en la Biblioteca de los Franciscanos de Schwaz, Tirol, Q I. 3. 108, que comenta cuestiones de la *Summa,* 1ª, 2ae; en el manuscrito algunos de esos comentarios son de Achilles Gagliardi S.J.

Pazzi, María Magdalena de

CAMILLERI, CHARLÒ-CARMEL, *Longing for God - Purgatory as paradigm in Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607)*: Carmelus 54 (2007) 67-102,

Después de proponer el contexto vital de la santa, el artículo ofrece una visión general sobre el desarrollo histórico y doctrinal del purgatorio, y su aplicación como paradigma de la purificación que experimentan ciertos místicos en su vida espiritual; expone luego ampliamente su puesto en los escritos de Santa María Magdalena de Pazzi.

Di Girolamo, Luca M., OSM, *Maria Maddalena de'Pazzi (1566-1607) Un metodo teologico?*: Carmelus 54 (2007) 7-66.

El autor en este artículo profundiza los aspectos teológicos de los escritos de Santa María Magdalena de Pazzi, que había indicado en el congreso sobre mística florentina, tenido en abril 2007 en la Pontificia Facultad Teológica Marianum. Estudia loa siguientes aspectos: La revelación como guía; el lenguaje y el estilo; la simbólica; y existencia teológica. Concluye que «el tiempo juzgará la grandeza de esta santa, como ya lo ha hecho con Catalina de Siena, Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux».

Quintanadueñas, Antonio, S. J.

Díaz Moreno, José María, S. J., *Antonio de Quintanadueñas, S.J., (1599-1651). Apuntes para la semblanza de un canonista extremeño*: Cauriensia 3 (2008) 319-333.

Nacido en Alcántara (Cáceres) de familia sevillana, este jesuita desarrolló su actividad apostólica principalmente en Sevilla, y como fruto de sus reflexiones escribió varias obras, de las que nos da amplia noticia este artículo, junto con los datos biográficos. En primer lugar refiere sus obras hagiográficas, en las que destaca su erudición canónica, y examina con detención su obra *Santos de la ciudad de Sevilla y su Arzobispado*. Presenta luego su obra canónico-moral, da cuenta de cuatro obras menores, y analiza sus dos obras principales, que son colecciones de casos prácticos, sobre los sacramentos y sobre los mandamientos de la Iglesia. Subraya en las conclusiones que el autor de estos libros de casos no es un profesor, sino un sacerdote dedicado a la pastoral, lo que acrecienta el valor de su erudición; su doctrina tiende a un moderado tuciorismo, y es exponente de la reacción antiluterana respecto al culto de los santos y de las indulgencias.

Soto, Domingo de

Borobbio, Dionisio, *El sacramento de la unción de enfermos en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*: Salmanticenses 55 (2008) 283-320.

Domingo de Soto ofrece un verdadero tratado sobre el sacramento de la Unción de enfermos en su Comentario al IV Libro de las Sentencias; su desarrollo es sistemático y completo. Siguiendo el pensamiento de Santo Tomás y según el método escolástico renovado; sus aplicaciones son realistas teniendo en cuenta el contexto socio-cultural y pastoral del momento. Trata de la sacramentalidad de esta Unción, de la gracia que aporta y otros efectos suyos, de la materia y de la forma de este sacramento, de los ministros que lo pueden administrar, de los sujetos que lo pueden recibir, y cuántas unciones se han de dar, y en dónde debe ungirse al enfermo. Juzga el autor de este estudio que la visión que tiene de este sacramento Domingo de Soto es de gran actualidad, y se puede considerar un precedente de la renovación actual.

Jericó Bermejo, Ignacio, *Enseñanza sobre la usura, a propósito de unos apuntes de Domingo de Soto (1540-1541)*: Studium 49 (2009) 109-136.

Nos ofrece el autor el texto de los folios 116v-120v del manuscrito vaticano Ott. Lat 781 en su original latino en columna izquierda y su traducción castellana

en la columna derecha. En este texto comenta Soto los cuatro artículos sobre la usura que Santo Tomás trata en su *Secunda Secundae*, q. 78. Pero el investigador Jericó antepone a la transcripción y traducción del texto un profundo y detallado análisis sobre la autoría inmediata de este manuscrito, comparándolo con otros de Soto sobre el mismo tema; solamente un especialista en la Escuela de Salamanca y en sus manuscritos podría elaborar un estudio de tal calidad. Esperamos un comentario teológico de estas páginas. Vemos con agrado las citas que hace del artículo de K. J. Becker publicado en nuestra revista, Archivo Teológico Granadino 29 (1966) 125-180.

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Órdenes sagradas y sexo femenino. Pequeña exposición de Domingo de Soto (1560)*: Compostellanum 54 (2009) 51-71.

En 1560 se editó en Salamanca el segundo de los dos volúmenes de la obra de Domingo Soto, *In quartum sententiarum*; en las páginas 48-50 trata la cuestión, *Utrum faemineus sexus sacramenti ordinis sit capax*. Cita la distinción 25, cuestión primera, pero allí no trata Pedro Lombardo de esa cuestión. Juzga el autor que Soto comentó lo que escribió Santo Tomás en su *Scriptum super libros Sententiarum* y que fue incorporado a la *Summa*, III, q. 39, art. 1. En el artículo se ofrece en columnas paralelas el texto latino y la traducción castellana del comentario de Soto. Expone y discute luego el autor los argumentos de Santo Tomás en favor y en contra de la ordenación sagrada de la mujer, y las explicaciones de Soto. El principal argumento en que se funda la respuesta negativa es el silencio de la Sagrada Escritura y de la Tradición, «un silencio, por cierto, que se convierte en elocuente de verdad». Además, recalca el autor, que «entre los siglos XIII y XVI nadie entre los católicos estimaba que se debía ordenar sacramentalmente a las mujeres».

Suárez, Francisco

FILIPPI, SILVANA, *Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre fe y razón. Su repercusión en la filosofía heideggeriana*: Studium 10 (2007) 255-268.

Afirma la autora que Suárez compuso por vez primera un tratado autónomo de metafísica, como ciencia trascendental del ente en cuanto ente, es decir como ciencia de la esencia entendida como pura posibilidad, y capaz de incluir a Dios mismo como ente supremo, pero como un ente más sometido a una noción de *ens*, determinada formalmente a priori. Indica que esa metafísica concitó el interés de Heidegger, y desarrolla esta idea analizando la presencia de Suárez en el pensamiento de Heidegger, la noción suareciana de metafísica y su asunción como modelo interpretativo por Heidegger. Expone finalmente las repercusiones contemporáneas de la lectura heideggeriana de Suárez.

KURI CAMACHO, RAMÓN, *Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad*: Logos 36 (2008) 97-120.

El autor hace una presentación de la figura de Suárez, participante activo en las controversias filosóficas y teológicas de fines del siglo XVI y principios del XVII. Expone rasgos de su misión intelectual, de su doctrina sobre la gracia y la naturaleza, la teología de la "scientia conditionata", la libertad, y las relaciones entre estas realidades.

Teresa de Jesús, Santa

Álvarez, Tomás, *Las tres primeras ediciones del "Camino de perfección"*: Monte Carmelo 116 (2008) 615-626.

Santa Teresa no consiguió en vida la publicación de su *Camino de perfección*; pero poco después de su muerte se imprimieron las tres primera ediciones: en 1583, en Évora, por don Teotonio de Braganza, en 1585, por el P. Gracián en Salamanca, y en 1587 en Valencia lo publica el mercader de libros, Baltasar Simón.

El artículo describe las características, positivas y negativas, de cada una de estas ediciones. Añade algunas evaluaciones coetáneas, y una tabla cronológica de los pasos dados para las ediciones del *Camino*, hasta llegar a manos de fray Luis de León.

Álvarez Suárez, Aniano, ocd, *Un Camino para la vida: por las entretelas del "Camino de perfección"*: Monte Carmelo 116 (2008) 469-536.

El autor se propone "entrar dentro" del libro "Camino de perfección" de Santa Teresa. Después de una introducción sobre la composición del libro, el autor va analizando los temas principales que tratan los sucesivos capítulos del libro: El ser carmelita descalza en la Iglesia; Valor y sentido de la pobreza; Las virtudes teresianas (amor mutuo, desasimiento, humildad); La oración: camino de perfección, y sus formas; En la escuela orante de Cristo, maestro de oración.

Castro Sastre, Secundino, ocd, *Noche oscura en «Las moradas» de Santa Teresa*: Revista de Espiritualidad 67 (2008) 191-311.

El autor sospecha que la fuente principal de San Juan de la Cruz en cuanto al contenido de su *Noche oscura* es Santa Teresa. Poco se ha escrito sobre la noche oscura teresiana: el autor analiza tres pasajes donde es muy grande el parecido con los textos sanjuanistas. Expone luego la ilusión de escritora en Santa Teresa traspasada por la noche, estudia diversos textos de las *Moradas* y la auténtica noche oscura de Teresa. En las conclusiones señala los puntos de coincidencia y divergentes con los de San Juan de la Cruz.

Di Patre, Patricia, *Conocimiento y experiencia en la dimensión mística. Rogelio Bacon y Teresa de Ávila*: Ciencia Tomista 136 (2009) 103-122.

El presente trabajo muestra el origen de teorías que, elaboradas primeramente por el medieval Bacon y filtradas luego por Luis de Granada, contribuyeron a generar en Santa Teresa complejos teóricos, acordes con aquellos nuevos tiempos, aunque recreados por su individualidad destacada.

Concretamente expone al anhelo de conocimiento en la época de Santa Teresa y en ella misma, el conocimiento por experiencia, la verificación y comunicabilidad del proceso ascético.

Resalta la autora también las concordancias y estilos en Fray Luis de Granada y en Santa Teresa.

DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*. Editorial de Espiritualidad. Madrid 2008. 1.246 p. ISBN 978-84-7068-340-4.

El autor, que en 2000 había publicado una *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*, con seis mil trescientas veintiocho entradas, nos entrega ahora esta otra Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús, que contiene nada menos que doce mil seiscientas cuarenta y siete referencias de libros y artículos sobre la santa. Esta ingente bibliografía está muy acertadamente estructurada en diecinueve secciones, que a su vez se subdividen en numerosas subsecciones y apartados.

Como muestra del excelente trabajo de presentación de tan numerosa bibliografía indicamos los títulos de las 19 secciones: Bibliografías, El texto teresiano, Misceláneas y obras en colaboración, Estudios generales teresianos, Biografía teresiana, Estudios históricos, Estudios generales sobre la obra literaria teresiana, Estudios sobre los escritos teresianos, Estudios literarios, La mística teresiana, Pensamiento teresiano, La posteridad del pensamiento teresiano, Estudios comparados, La voz de la Iglesia: culto y reconocimiento eclesial, Homenajes y patronazgos, Conmemoraciones, El teresianismo moderno, Oratoria sacra, Literatura devota, Bellas artes.

Recoge los títulos hasta 2008, y como muestra curiosa de su amplitud se pueden consultar referencias a la tauromaquia y al cine. Sigue un orden cronológico dentro de cada apartado, «de forma que aparezca evidente en la consulta la génesis del argumento y su posterior enriquecimiento o caída de interés».

El índice general, que abre el libro, especifica detalladamente todas las divisiones y subdivisiones de las secciones; en el texto se indican numerosos reenvíos, e incluye no pocas veces alguna información al comienzo de sección o después de algún título. El índice analítico aporta nombres de autores, traductores, editores, materias y lugares que son objeto de estudio, etc.; estos dos índices ocupan un total de cien páginas a doble columna.

Aunque el autor diga que ineludiblemente en algún caso esta bibliografía estará incompleta, es evidente que esta obra colma una laguna -más bien, la rebosa-, y será un valiosísimo instrumento de consulta para todos los que se interesen por algún aspecto de Santa Teresa y su obra. Nuestra más sincera admiración y felicitación al autor y a la editorial.

HUERTA ROMÁN, Mª PILAR, OCD, *Pablo y Teresa de Jesús: Conversión y enamoramiento*: Revista de Espiritualidad 67 (2008) 275-289.

La autora desarrolla varios paralelismos entre Pablo de Tarso y Teresa de Ávila. En ambos se dio una experiencia profunda espiritual de conversión de la vida, precedida de una buena formación religiosa; en ambos señala la autora tres viajes apostólicos, narrados en los *Hechos* y en las *Fundaciones* respectivamente; de estos viajes teresianos selecciona los que realizó en tierras de Castilla; hace notar que ambos santos viajeros experimentaron incomprensiones y sufrieron de sus hermanos; la autora aporta las citas del libro de los *Hechos* y de las *Fundaciones*, subraya su paralelismo y comenta las contrariedades que ambos sufrieron siempre en clave comparativa. Suscita interés esta visión de un destacado aspecto de la biografía de Santa Tersa.

Valdés, Fernando de

González Novalín, José Luis, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*. Nueva edición. Universidad de Oviedo 2008. 394 p. ISBN 978-84-8317-693-1.

La Universidad de Oviedo en la celebración de los 400 años de su fundación edita de nuevo con toda exactitud el libro que sobre su fundador publicó hace 40 años el investigador José Luis González Novalín. En el volumen 32 (1969) 248 de nuestra revista Augusto Segovia presentó a los lectores esta investigación sobre Fernando de Valdés; comenzaba diciendo que «tanto por la figura señera de Valdés como por la rica documentación utilizada para el presente trabajo merece éste ser destacado como la mejor monografía que se ha escrito sobre el famoso personaje». Y en la presentación del volumen nuevamente editado afirma el Rector de la Universidad de Oviedo que «se trata, como es sabido, de la primera y más amplia y completa biografía de Fernando de Valdés Salas»; «se trata además de una obra rigurosa, académica, basada en una laboriosa y espléndida investigación que no solo ha resistido, sino que se ha consolidado con el paso del tiempo, que se ha convertido en referencia imprescindible para la biografía de Valdés Salas».

El autor ha preferido mantener la identidad entre estas dos ediciones, aunque reconoce que en estos 40 años ha habido aportaciones valiosas que han perfilado la figura de Fernando de Valdés; cita algunas ponencias del Simposio «Valdés Salas», 1968, organizado por la Universidad de Oviedo, y dos de sus propias publicaciones, el capítulo sobre «La Inquisición española» en Historia de la Iglesia en España, volumen III, 2ª parte, BAC Maior 21, y la parte quinta de «La reforma y las corrientes espirituales en la Iglesia española», del tomo VI de la Historia General de España y América, RIALP, 1986, y algunos artículos monográficos suyos. Como indica el prólogo de Ricardo García Villoslada, uno «de los méritos que avaloran y hacen interesante esta obra [es] el número de personajes que van desfilando en torno a don Fernando de Valdés, [...] toda una galería de varones ilustres, o mejor, una página iluminada de la historia española en la época más heroica de la Contrarreforma».

Gracia Noriega, Ignacio, *El arzobispo Fernando de Valdés: la Mitra, la Universidad y la Hoguera*. Universidad de Oviedo 2008. 127 p. ISBN 978-84-8317-691-7.

El autor recrea y ahonda en pasajes decisivos del surgimiento y los primeros pasos de la Universidad de Oviedo y en la figura de Fernando de Valdés Salas. Sin estructura de partes y capítulos el libro presenta primero la figura de don Fernando de Valdés y un resumen de su vida; trata luego del proceso del Arzobispo Carranza, la actuación de Valdés en Asturias, su testamento y su sepulcro en su villa natal de Salas; estudia después algunas otras facetas destacadas de su actividad, como fueron la formación del clero, la fundación, construcción, estatutos y primer rector de la Universidad; con más brevedad presenta otros temas: el colegio de la Niñas Huérfanas Recoletas de Oviedo, el anecdótico pleito de los ratones, y otros referidos a la inquisición y a Valdés como su presidente. Se lee con gusto este interesante conjunto de datos sobre Fernando de Valdés.

Valencia, Gregorio de

GREGOR VON VALENCIA (1549-1603). *Dossier.* - En: RFN 2. *Die scholastische Theologie im Zeitalter des Gnadenstreitigkeit I.* Hsgn von ULRICH L. LEHNER. Verlag Traugott Bautz. Nordhausen 2007. p. 195-207.

Se transcriben las tesis que para conseguir el doctorado en teología defendieron dos eclesiásticos en Ingolstadt bajo la presidencia y dirección de Gregorio de Valencia. Diecinueve tesis se refieren a la ciencia y presciencia divina y otras tantas a la predestinación y reprobación.

Veracruz, Alonso de

VIÑAS ROMÁN, TEÓFILO, *Fray Alonso de Veracruz. Dimensión pastoral en su vida y escritos*: La Ciudad de Dios 222 (2009) 163-190.

En 2007 se cumplieron los 500 años del nacimiento de este ilustre religioso agustino, misionero en México; con este motivo se le han dedicado dos congresos, uno en México en 2007, y otro en Salamanca, abril 2008; se espera la publicación de sus actas.

El artículo presente se fija en el aspecto pastoral-misionero de Fray Alonso; trata los siguientes seis temas: Orígenes de la vocación apostólica misionera de Fray Alonso de Veracruz, Experiencias apostólicas iniciales, Su predicación; Catedrático de la universidad de México y defensor de los indios; Ida a España y su estancia allí; Misionando de nuevo en México. Destaca sus escritos en favor de los indios, y su *Speculum coniugiorum*, «manual teórico-práctico sobre el derecho matrimonial aplicado al pueblo de Nueva España».

Tomás Sánchez en su tratado *De sacrosancto matrimonii sacramento*, libro 10, disputa 19, alaba y propugna la doctrina de Veracruz sobre los procesos matrimoniales de los indios en los que juzga se debe proceder «sine strepitu iudicii», y pondera la autoridad en este punto de Fr. Alonso de Veracruz, que «huius necessitatis est testis oculatus».

Vieira, Antonio

ALMEIDA, ISABEL, *A propósito de «Sete anos de pastor...» nos Sermoens de Viera*: Via Spiritus 13 (2006) 59-96.

En la obra parenética de Antonio Vieira, según las normas que regían en el cultivo del género del sermón, tiene un especial relieve la palabra bíblica. Si no estaba claro el lugar de la poesía ante la Sagrada Escritura, mucho menos lo estaba su puesto en el discurso del predicador.

La autora analiza en este artículo sobre los Sermones de Vieira las relaciones abundantes y complejas que este jesuita establece entre Biblia y Poesía, sobre todo con la poesía de Camões.

LOPES, MARCO ANTÔNIO, *Lógica e alegoria: Argumentação e acção nos Sermões de Vieira*: Síntese 35 (2008) 157-165.

El autor analiza el *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal* y analiza la lógica y las alegorías que utiliza Vieira en su predicación.

Reivindica el autor la memoria de Vieira a los cuatrocientos años de su nacimiento.

Margutti Pinto, Paulo Roberto, *O Padre Antônio Vieira e o pensamento filosófico brasileiro*: Síntese 35 (2008) 167-188.

El artículo presenta algunas de las ideas filosóficas más importantes que Vieira expuso en sus famosos sermones y en su obra inacabada *História do futuro.* El autor pretende mostrar que las ideas estéticas de Vieira constituyen una refinada expresión de una visión ecléctica del mundo, marcada por una combinación de escepticismo, estoicismo y salvacionismo. Esta visión del mundo caracterizó el pensamiento filosófico en los primeros siglos del Brasil colonial.

Vitoria, Francisco de

Borobbio, Dionisio, *El sacramento de la unción de enfermos en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*: Salmanticenses 55 (2008) 283-320.

Francisco de Vitoria trata del sacramento de la Unción de enfermos de un modo muy esquemático, respondiendo a las cuestiones más importantes; no siempre el desarrollo que ofrece en la *Summa sacramentorum* es original; con frecuencia se puede percibir la mano del compilador y presentador de la obra, Tomás Chaves. Expone Vitoria su carácter de sacramento, sus efectos, el signo sacramental de la unción; trata luego del ministro y sujeto de este sacramento, y de las partes del cuerpo que deben ser ungidas.

Castellote Cubells, Salvador, *Vitoria ante la evangelización de América.* En: *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad*. Series Valentina LVI, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer". Valencia 2007. páginas 727-755.

Como todo gran pensador tuvo Vitoria sus adversarios, todos ellos arraigados en el pensamiento jurídico medieval, que postulaba el estado natural de barbarie de los indios, la omnímoda potestad del rey, basada en la concesión papal, el estado de esclavitud y servidumbre natural, la total licitud de la guerra, el castigo de los infieles por sus pecados, etc.

En ese contexto de contraste este interesante artículo expone primero una visión general sobre la situación de Europa en tiempos de Vitoria, y las opiniones de Vitoria sobre la predicación cristiana a los pueblos descubiertos por los españoles. Analiza los siete títulos legítimos y otros siete títulos no idóneos ni legítimos que se alegaban para justificar la actuación de los conquistadores.

Hernández Martín, Ramón, OP., *El uso de razón en Francisco de Vitoria (I) (II)*: Ciencia Tomista 136 (2009) 53-82; 205-228.

Sobre lo que ha de hacer el hombre al llegar al uso de razón fue un tema muy preocupante para Vitoria; es una relección que retrata muy bien su genio e inquietudes, sobre las condiciones de los hombres del Nuevo Mundo, nacidos en la selva, sin conocimiento del verdadero Dios y de la verdadera religión. El artículo indica primero dos estudios que se han hecho de esa relección, y las dificultades que encontró su primera publicación; presenta luego la relección, sus raíces bíblicas,

y expone la primera duda que trata Vitoria: qué significa tener uso de razón; lo desarrolla en cinco proposiciones y deduce siete conclusiones. Inicia luego el estudio de una segunda duda de Vitoria: ¿puede uno tener uso de razón sobre una materia y no tenerlo en otra?. Y examina después qué se entiende por primer instante del uso de razón. En la segunda parte de la relección se pregunta qué puede hacer el hombre al llegar al uso de razón, y responde a tres dudas: si en ese momento puede conocer a Dios, si el que no lo conoce puede obrar bien moralmente y si desde entonces puede pecar, y si puede pecar venialmente y no mortalmente. La tercera cuestión que estudia es a qué está obligado quien llega al uso de razón, y propone que no todos están obligados a convertirse a Dios de modo explícito, claro y formal, pero sí lo está a convertirse al bien, conforme al conocimiento que tenga.

MANTOVANI, MAURO, *L'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria: tra diritto naturale oggettivo e diritti naturali soggettivi*: Salesianum 70 (2008) 665-678.

Propone el autor algunas ideas sobre la concepción de la ley y de los derechos en la obra de Francisco de Vitoria; le ha sido posible gracias a la reciente publicación por la investigadora Simona Langella de su estudio *Teologia e Legge Naturale. Studio sulle lezioni di Francesco di Vitoria*, Genova 2007, sobre todo en su capítulo III. El presente artículo se detiene primero en los conceptos de ley natural, derecho natural y derecho de gentes en los escritos de Vitoria, *Relectiones de Indis, De iure belli,* y sus comentarios a la *Summa Theologiae*, y destaca la posición que en esos escritos Vitoria mantiene entre el derecho natural objetivo y los derechos naturales subjetivos. Concluye que el *Ius gentium*, gracias a la reflexión de veinte años del Maestro Vitoria en la Universidad de Salamanca llega a ser "quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit"; Vitoria, en palabras de la investigadora Langella, «supera con un salto la tradición clásica del derecho romano, y lleva a Europa a asomarse a los nuevos horizontes del derecho internacional europeo».

MIGUEL, CARLOS DE, *La amistad y el Derecho Internacional. La influencia de San Agustín y de Cicerón en Francisco de Vitoria*: Ciencia Tomista 136 (2009) 229-248.

Es sorprendentemente humana, útil y profunda la doctrina de Vitoria sobre la organización universal de los pueblos; por ello es lógica la pregunta sobre los autores en que se ha inspirado. El autor investiga esas posibles fuentes, y en particular San Agustín en su *Ciudad de Dios* y el *De Amicitia* de Cicerón.

SARMIENTO, AUGUSTO, *La obligatoriedad de las leyes civiles según Francisco de Vitoria*: Scripta Theologica 41 (2009) 585-610.

El autor analiza la obligatoriedad de las leyes civiles en los comentarios de Francisco de Vitoria a la *Prima Secundae* (q. 96, art. 4-6), y en sus relecciones *De potestate civili, De potestate Ecclesiae prior, De potestate Papae et Concilii* y *De indis.* Desarrolla su estudio en cuatro partes: En la primera expone a grandes rasgos la concepción de Vitoria sobre la autoridad civil, su naturaleza, relación con la potestad espiritual, etc.; en la segunda estudia las leyes humanas en cuanto a su naturaleza, propiedades, etc.; en la tercera considera su obligatoriedad; y en la cuarta, a modo de síntesis, presenta las lineas sobre las que se sustenta el planteamiento de Vitoria sobre la normatividad de las leyes humanas.

Vives, Juan Luis

Parello, Vicente, *La apologética antijudía de Juan Luis Vives (1543). Entre fe y razón*: Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série 28 (2008) 171-187.

Dos años después de la muerte de Vives se publicó en Basilea en 1543 una obra suya titulada *De veritate fidei christianae*. Se inscribe dentro de los tratados antijudíos medievales. Acudiendo a la Biblia, a algunos pasajes del Midrás y del Talmud y a algunas sentencias de los rabinos, Vives adopta la actitud del apologeta cristiano que intenta probar el mesianismo de Jesucristo y la superioridad de la ley de Cristo, contenida en los evangelios sobre la ley de Moisés del Antiguo Testamento. En doce capítulos trata de la dignidad del hombre y la majestad de Dios, de la inteligencia de las Sagradas Escrituras, y de la ley y mesianismo de Jesucristo.

Zumárraga, Fray Juan

Martínez Ferrer, Luis, *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530-1532)*: Annales Theologici 22 (2008) 325-350.

En 1533 el oidor de México Diego Delgadillo, acérrimo enemigo del obispo Juan de Zumárraga, dirigió a la Corte de Carlos V una serie de cargos contra el prelado. En uno de ellos le acusaba de que en un sermón había predicado «que los indios se salvaban sin bautismo de agua mejor que los cristianos bautizados».

El artículo expone las declaraciones de los testigos llamados a declarar, que aquilatan las palabras de Zumárraga; éste en su descargo afirmó haber dicho que «Si algunos según ley natural y dictamen de la razón virtuosamente vivieron, se pudieron salvar»; añadió citas de grandes teólogos en su favor, las cuales analiza el artículo; también eran de esta opinión Giustiniani, Luis Vives y Vitoria. En México no eran pocos lo que sostenían la doctrina contraria.

Teología

De Franceschi, Sylvio Hermann, *Thomisme et jansénisme dans la querelle de la grâce (I)*. Bulletin de Litterature Ecclesiastique 110 (2009) 3-30.

Desde los primeros ataques que tuvieron que afrontar, los jansenistas han alegado siempre su perfecta igualdad doctrinal con el tomismo en la cuestión de la gracia. Los cinco artículos, fechados el 23 de enero de 1663, constituyen una auténtica profesión de la doctrina tomista, en la que se apoyan los jansenistas; sin embargo ese texto no ha sido aprobado explícitamente por el magisterio eclesial. Este artículo considera el impacto de esos textos en la controversia jansenística; considera sucesivamente en esta parte primera de su investigación el resurgir de la polémica después de la publicación de los cinco artículos, la reafirmación del filotomismo jansenista, y la falta de determinación del juicio magisterial.

RESINES LLORENTE, LUIS, *El catecismo fraudulento de Gaspar de Olmedo*: Estudio Agustiniano 43 (2008) 393-424.

Tanto el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau, como el artículo de J. M. Torres Pérez presentan un catecismo, *Doctrina cristiana* de Gaspar de Olmedo. Luis Resines describe con detalle el contenido doctrinal de este catecismo y su forma externa de "Tabla". Lo compara luego en cuatro columnas con otros catecismos, y especialmente con el de Juan de Ávila, y contrasta la casi total igualdad y unas pequeñas diferencias entre estos dos catecismos. Deduce que el catecismo de Gaspar de Olmedo es copia del de Juan de Ávila, y explica las diferencias entre ellos. Explica también la forma tipográfica de "Tabla", que tiene este catecismo de Gaspar de Olmedo, y las razones de su edición.

SESBOÜE, BERNARD, *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du XVI siécle à nos jours*. Éditions Facultés Jésuites de Paris. 2009. 318 p. ISBN 978-2-84847-019-1.

La justificación por la gracia es el tema que separó a católicos y protestantes desde hace casi cinco siglos. El autor de este profundo estudio sobre este tema lo divide en dos partes: la confrontación., 1517-1580, y hacia la reconciliación, 1918-1999. En los cuatro capítulos de la parte primera expone el itinerario espiritual de Lutero y la justificación en el corazón de su cristianismo, analiza la *Confesión de Ausburgo*, 1530, y el esfuerzo de concordia que representó el *Libro de Ratisbona*, 1541. Dedica luego gran atención a estudiar el contexto histórico de la convocatoria del concilio de Trento, la preparación de la VI sesión, y su interpretación; hace luego un comentario doctrinal de los dieciséis capítulos del decreto emitido en esa sesión VI, que divide en tres secciones -la primera justificación del pecador, la vida del justificado, la recuperación de la justificación-, y los cánones que se refieren a doctrinas de la Reforma sobre la justificación.

En la parte segunda presenta el autor los primeros diálogos teológicos sobre la justificación, ya en el siglo XX: las serenas evaluaciones de Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer, Hans Küng y Henri Bouillard, las aportaciones de los diálogos ecuménicos posteriores al Vaticano II, de la Comisión mixta internacional de católicos y Luteranos, Malta 1972, y en los Estados Unidos, 1983, el documento de la Comisión tripartita de Alemania, 1986, que se preguntó sobre el actual sentido de los anatemas del siglo XVI, los documentos de 1986 y 1990 de la Segunda Comisión Internacional anglicano-católico romana, y del Grupo de Dombes, 1999. Dedica luego un entero capítulo a la preparación, método y análisis de la Declaración luterano-católica de Ausburgo, 1999. En otro capítulo reflexiona sobre el evangelio de la justificación hoy: de la justificación a la justicia, la justificación entre hombres, la justicia según la Biblia, la justificación por la gracia mediante la fe. En unas reflexiones conclusivas hace unas propuestas para la Iglesia católica, otras para las Iglesias luteranas, y apuesta por unas declaraciones comunes de estas Iglesias sobre la justificación y los sacramentos, y sobre la justificación y la Iglesia.

Además de la bibliografía citada, nos ofrece este libro la bibliografía exhaustiva, 388 títulos, del autor Bernard Sesboüé, desde 1959 a 1999. Pocos autores nos hubieran podido ofrecer tan completa y juiciosa información, teniendo también en cuenta el papel activo del autor en los encuentros ecuménicos.

Trento

Bellavista, Joan, *El missal romà per decret del Concili de Trento*: Revista Catalana de Teología 33 (2008) 231-151.

Encontramos en este artículo una exposición detallada de la historia de la reforma del misal romano, que no llevó a cabo el concilio de Trento, sino que fue obra posterior de Pío V. Informa primero de los misales que se imprimieron a fines del siglo XV, y de las vicisitudes de la reforma del misal en las sucesivas sesiones conciliares, especialmente en la tercera, que tampoco pudo llegar a una decisión, sino que la confió al Papa. Expone luego el trabajo de la comisión pontificia y sus principales propuestas. Analiza también las fuentes del misal de Pío V, y la normativas de ese misal contenidas en dos grupos de normativas, las «Rubricae generales missalis» y el «Ritus servandus in celebratione missae». Concluye que el nuevo misal reforzó la unidad del rito romano.

Prosperi, Adriano, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*. Junta de Castilla y León. 2008. 162 p. ISBN 978-84-9718-525-7.

«El de Trento fue el concilio más largo y tormentoso de la historia» nos dice el autor en el prefacio de esta su introducción histórica. En ella, desde una visión exterior y serena, expone las dificultades que experimentó el concilio tridentino por las tensiones entre los intereses políticos de los Estados y los intereses, aun materiales, de los mismos participantes y de los legados y curiales de Roma. En los dos primeros capítulos trata de la lucha que se desencadenó en favor y en contra de la celebración del concilio y la victoria final del papado que representó la convocatoria en Trento. En el capítulo tercero discute la prioridad que tuvo en el concilio la reforma de la disciplina o la confrontación doctrinal contra los reformadores, y en el cuarto capítulo expone el reflejo en el concilio de la política europea. En los capítulos quinto y sexto trata de la historia de las discusiones sobre las principales cuestiones doctrinales en los sucesivos períodos de sesiones -Escritura y Tradición, justificación, sacramentos, y, al final, la veneración de los santos, las imágenes y el purgatorio-, y de las cuestiones de reforma -reforma de la Curia romana, residencia y cuidado pastoral de los obispos en sus diócesis, formación del clero, etc.-. Fundamental era la interpretación del Concilio, que quedó pronto confiada a la Congregación del Concilio, como indica el capítulo séptimo. El capítulo octavo trata de la aplicación de los decretos de reforma en las diversas naciones, y el noveno la aplicación de las normas conciliares sobre los sacramentos de la eucaristía, confesión, matrimonio, y su repercusión pastoral. En el capítulo décimo aborda con brevedad temas que no pasaron por Trento: la Inquisición y represión de la herejía, las misiones en países que fueron católicos y en los incorporados recientemente a la Iglesia, las nuevas formas de experiencia religiosa, y el papado. El capítulo once expone los intentos historiográficos, y la controversia sobre el nombre que conviene a la labor conciliar tridentina. El capítulo final en cinco secciones ofrece unas sabias y útiles indicaciones para ulteriores lecturas sobre la polémica en torno al Concilio de Trento, la lucha en torno a él, la obra que realizó, su aplicación, y sobre la Contrarreforma e Inquisición.

Historia de la Iglesia

ALCALÁ, ÁNGEL, *De la polémica entre Calvino y Servet al reconocimiento en las Constituciones modernas: el derecho a la libertad de conciencia*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 55-97.

El artículo muestra que el origen del reconocimiento de la libertad de conciencia procede de los escritos primeros de Miguel Servet y de la defensa de esta libertad en la disputa teológica en Ginebra frente a Calvino; para mostrarlo aporta datos de esos escritos suyos. Recorre luego los diversos eslabones que han llevado al reconocimiento de esa libertad de conciencia en los Estados modernos y en el Concilio Vaticano II de la Iglesia católica.

ALCÁZAR MOLINA, CAYETANO, *Los hombres del despotismo ilustrado en España: El conde de Floridablanca.* Edición facsimilar. Prólogo de JUAN HERNÁNDEZ FRANCO. Universidad de Murcia. 2008. 174. ISBN 978-84-8371-791-2.

En 1934 el Instituto de Estudios Históricos de la Universidad de Murcia publicó el libro de Cayetano Alcázar Molina, catedrático de Historia de España, que ahora se reedita en edición facsimilar. El origen del libro está en 1928, cuando se celebró en Murcia el segundo centenario del nacimiento de José Moñino, conde de Floridablanca; con este motivo la Universidad de Murcia organizó un ciclo de conferencias que impartió Cayetano Alcázar, y que dieron origen a este libro. Fue la primera gran biografía de Floridablanca. En una primera parte nos narra los primeros años de su vida, su actuación como fiscal del Consejo de Castilla, ante el motín de Esquilache, en la expulsión de los jesuitas y destino de sus bienes, y en el expediente del obispo de Cuenca; también su intervención en el conflicto suscitado por el *Monitorio de Parma*. En la segunda parte informa sobre Floridablanca y la vida escolar de Murcia en su tiempo, su relación con su ciudad natal, y en la vida estudiantil de ella. El prólogo nos informa sobre Cayetano Alcázar como profesor de la Universidad de Murcia e historiador de Floridablanca.

ALMEIDA, ANTÓNIO-JOSÉ DE, O. P., *Imágenes de Dios. La representación de la Santísima Trinidad en libros impresos en Portugal en el siglo XVI*: Estudios Trinitarios 42 (2008) 393-421.

Nos informa este artículo sobre los diferentes tipos de representaciones de la Santísima Trinidad en los libros impresos en Portugal en el siglo XVI, en el orden cronológico de su primera impresión. Presenta primero la representación en esquema vertical, o la Trinidad redentora, en dos tipos: el tipo de "Trono de Gracia", y el de Compasión del Padre. Presenta luego el esquema horizontal, Trinidad triunfante, ya como Trinidad del Salterio, o como Trinidad triándrica. En tercer lugar nos ofrece el esquema de Trinidad trifronte, o tricéfala. Veintitrés pequeñas ilustraciones ayudan a entender estas representaciones de la Santísima Trinidad.

Aranda Doncel, Juan, *Semblanza del P. Cosme Muñoz Pérez, un soriano benemérito en la Córdoba del primer tercio del siglo XVII*: Revista de Soria, nº 59, Segunda época, 2007, 25-44. ISBN 84-86790-59-X.

«La figura del P. Cosme Muñoz brilla con luz propia en la Córdoba del primer tercio del siglo XVII» afirma el autor de este artículo, que como fruto de una exhaustiva investigación publicará una biografía del P. Cosme; ya en 1654 Luis de Mercado y Solís escribió una biografía del mismo P. Cosme. El autor de este artículo, como primicias de su investigación, expone las raíces familiares del P. Cosme en tierras sorianas, los datos de su infancia, su educación, su estancia en Málaga y providencial conversión, su venida a Córdoba y su formación con los jesuitas, y su dedicación pastoral en el colegio de la Piedad, «un novedoso proyecto para la educación de la mujer».

Aranda Doncel, Juan, *Cofradías rosarianas en la Córdoba del siglo XVIII: las Hermandades de Ntra. Sra. de los afligidos y del auxilio*: Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes 88 (2008) 123- 135.

Las cofradías dedicadas a propagar los rosarios públicos y callejeros en Córdoba alcanzan su esplendor y auge en el primer tercio del siglo XVIII, llegándose a contabilizar más de treinta. Entre las hermandades rosarianas se encuentran las fundadas bajo las advocaciones marianas de Nuestra Señora de los Afligidos y Nuestra Señora del Auxilio; en este artículo se analizan sus trayectorias históricas.

Aranda Mendiáz, Manuel, *La protección de los indígenas en la Recopilación de Antonio de León Pinelo y en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 277-294.

Expone primero el autor las circunstancias jurídicas en que se encontraban los nativos de las tierras americanas recién descubiertas, y se centra luego en el análisis de la figura del indígena y de sus pueblos a la luz de la obra recopiladora de Antonio de León Pinelo y de la *Recopilación de Leyes de Indias de 1680*. En un apéndice estadístico indica el número de leyes sobre indígenas en ambas Recopilaciones.

Astorgano Abajo, Antonio, *La literatura de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815)*. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Delegación en Corte. Madrid 2009. 496 p. ISBN 978-84-89318-12-0.

Un subtítulo indica que se trata de la «Lección de Ingreso como Amigo de Número leída el día 26 de febrero de 2009» en la citada Real Sociedad. A las 268 páginas del discurso se añaden un Apéndice sobre 28 «Semblanzas de escritores jesuitas expulsos vascos», 164 páginas, que aportan datos biográficos y de sus escritos, explicados abundantemente en notas a pie de página, una bibliografía de unos 250 títulos, y las «Palabras de recepción» de Emilio Palacios Fernández, que presentan con agilidad al nuevo académico y su discurso de ingreso.

Después de una Introducción general sobre el tema de su disertación, el autor divide ésta en diez capítulos. *Fuentes para conocer la literatura del exilio*

de los jesuitas vascos, entre las que destacan las editadas por investigadores de la universidad de Alicante y las inéditas de Hervás y de Luengo, *El jesuitismo vasco inmediatamente anterior a la expulsión*, 80 jesuitas vascos literatos, entre los que destaca a Larramendi, Calatayud, Cardaveraz, Mediburu e Idiáquez *Los jesuitas vascos expulsos, catedráticos de Salamanca,* Gabriel del Barco y Miguel Ignacio Ordeñana, *Los provinciales vascos expulsos,* donde presenta a Idiáquez, Uriarte, Balzátegui, Pazuengos, *Permanencia del jesuitismo en Euskadi después de la expulsión entre 1767 y 1773*, dado su prestigio en el pueblo y en el clero, y especialmente los colegios de Loyola y de Azcoitia, *Los jesuitas vascos que se quedaron en Euskadi, los que debieron quedarse y los que intentaron librarse del destierro*, seducidos por el atractivo del «paraíso» vascongado, donde se quedaron los minusválidos y a cuya frontera francesa otros se acercaron, *La vida cotidiana de un jesuita desterrado vasco*, una vida difícil antes y después de la supresión de la orden en 1773, *Hacia una periodización de la literatura del exilio de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815),* cuatro períodos, divididos por los años 1777, 1779 y 1798, *Escritores jesuitas vascos expulsos por provincias,* en donde aporta datos de los provenientes de las tres provincias vascas y de los vascos que estuvieron adscritos a provincias jesuíticas de España, América del sur y Filipinas. En el último capítulo trata de *Los coadjutores y otras decepciones literarias*, es decir, de la producción literaria de algunos de los coadjutores no sacerdotes y de los jesuitas que no escribieron nada en el destierro, a pesar de sus cualidades. En las *Conclusiones* califica de pobre el bagaje de las obras de jesuitas exiliados estrictamente vascos respecto a lo que habían sido los colegios jesuíticos en España; y es que sin bibliotecas, sin instalaciones adecuadas, sin ningún tipo de ayudas, se limitaron a sobrevivir intelectualmente. Son justas y acertadas unas palabras finales del discurso de recepción, que atribuye a este estudio un importante valor de fuente para historiadores.

ASTORGANO ABAJO, ANTONIO, *Perfil biográfico del canonista Juan Josef Alfranca y Castellote (1754-1817), rector del colegio de Bolonia*: Hispania Sacra 63 (2009) 279-352.

Juan José Alfranca y Castellote (Zaragoza, 8 marzo 1754 - ¿Cuevas de Cañart, Teruel?, 1817) de origen infanzón, doctor en cánones por las universidades de Zaragoza y Bolonia, fue colegial y rector del colegio de San Clemente de Españoles en Bolonia (1780-1788), alcalde del crimen de la Audiencia de Sevilla, oidor y uno de los fundadores de la Real Academia de Extremadura (1791), visitador del partido de Llerena; estuvo desterrado en Zaragoza entre 1799 y 1810, donde fue ordenado sacerdote a los 53 años de edad, y fue canónigo doctoral y gobernador eclesiástico de la diócesis de Teruel desde 1810 hasta su muerte 1817. El autor destaca las etapas de su trayectoria vital, y los rasgos de su personalidad, caracterizada por su rectitud y profundos conocimientos jurídicos y por su actitud reformista e ilustrada, como puso de manifiesto en el *Interrogatorio* del Partido de Llerena (1791). Además de una bibliografía, en apéndice publica el autor documentos relacionados con la familia Alfranca, con su época de magistrado, y de su canonjía doctoral de Teruel.

Atienza López, Ángela, *Nuevas consideraciones sobre la geografía y la presencia conventual en la España moderna. Otras facetas más allá de la concentración urbana*: Hispania Sacra 63 (2009) 51-75.

Corrigiendo el censo de Floridablanca la autora ha contabilizado 3.260 conventos, de ellos 2.202 masculinos y 1.058 femeninos, en España en la segunda mitad del siglo XVIII. Estudia su grado de concentración en las localidades (algunas tenían más de 20 conventos), la incidencia de los intereses particulares en su instalación, y las tendencias que marcaron algunas órdenes nuevas y reformadas en la selección de la fundación de sus casas religiosas.

Azevedo, Fernando, SJ., *Jerónimo Nadal SJ: A sua importáncia na cultura apostólica da Companhia de Jesus - I.*: Brotéria 168 (2009) 297-310, 363-369.

Califica el autor de este artículo a Jerónimo Nadal como "portavoz" de San Ignacio en la divulgación de las Constituciones de la Compañía de Jesús; añade que la importancia de esta actuación de este extraordinario "portavoz" es el enfoque de su artículo. En él aporta primero los datos biográficos de Nadal, su vocación a la Compañía de Jesús, las visitas a las comunidades religiosas que llevó a cabo por mandato de San Ignacio, las dificultades de esa misión, sus pláticas en Alcalá de Henares, que analiza gracias a las notas que de ellas dejó el P. Manuel de Sâ. Narra luego la visita al colegio de Coimbra y las pláticas que allí tuvo. En unas consideraciones finales subraya la importancia de Nadal en la consolidación de la Compañía de Jesús.

Barrientos García, José, *Francisco Cornejo, catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca (24-VI-1607 / 25-I-1621)*. La Ciudad de Dios 222 (2009) 205-237.

Este trabajo, advierte el autor, es continuación y complemento de su anterior trabajo, *La cátedra de Filosofía moral (1560-1607) de la Universidad de Salamanca a través de los libros de visitas*, publicado en esta misma revista, 216 (2003) 1053-1128. En primer lugar expone las vicisitudes de la oposición a la cátedra de filosofía moral de Francisco Cornejo, según consta en el manuscrito del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, ARCHV, *Sección de pleitos civiles*. Escribanía Ceballos-Escalera. Fenecidos C. 1685-1 y 1686-1. Describe luego, bajo la guía de las anotaciones de los *Libros de visitas de cátedras*, y otros libros del Archivo de la Universidad de Salamanca, la actividad de Francisco Cornejo en dicha cátedra de filosofía moral en los cursos desde 1606 a 1621. Demuestra que con Francisco Cornejo esa cátedra de filosofía se había convertido en una cátedra de teología, aunque seguía integrada en la Facultad de Artes.

Barrio Gozalo, Maximiliano, *Tolerancia y vida religiosa de los cautivos cristianos en el norte de África (siglos XVI-VIII)*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 99-136.

El autor ofrece primero unas cifras sobre la evolución numérica de los cautivos cristianos en el norte de África; estudia luego tres aspectos de su vida religiosa: la organización de la asistencia religiosa y la práctica de los cautivos, la apostasía de muchos y las causas y efectos de este fenómeno, y el retorno de algunos a la fe cristiana y su reconciliación.

BEL BRAVO, MARÍA ANTONIA, *Matrimonio versus "estatutos de limpieza de sangre" en la España moderna*: Hispania Sacra 63 (2009) 105-124.

Los cristianos "viejos" con sus pruebas de limpieza de sangre y los cristianos "nuevos" con su afán de conservar las tradiciones judaicas hicieron todo lo posible por permanecer como dos grupos netamente separados, pero el matrimonio mixto logró la integración que ninguno quería. La autora presenta los estatutos del siglo XVII, los conversos de esa época, la literatura sobre matrimonio, el matrimonio y la familia según los humanistas y los arbitristas, y el vigor de la palabra de casamiento y honra.

BERNABEU ALBERT, SALVADOR, *Expulsados del infierno. El exilio de los misioneros jesuitas de la península californiana (1767-1768)*: CSIC. Madrid 2008. 196 p. ISBN 978-84-00-08648-0.

En la introducción nos informa el autor sobre los estudios que, sobre todo recientemente, se están publicando sobre la expulsión de los jesuitas de todos los dominios hispanos por orden de Carlos III, y sus causas. En los capítulos 2 al 5 expone la expansión de los jesuitas en México desde su llegada en 1572, y en especial su actividad en California y los juicios que se han dado de su actuación en esas tierras. En los capítulos 6 al 11 narra el autor los detalles de la expulsión hacia España de todos los jesuitas residentes en México, y especialmente las dificultades y características del viaje de los jesuitas residentes en California. El capítulo 12 presenta los perfiles biográficos de dieciséis de esos jesuitas exiliados. El capítulo 13 reproduce, traducido por vez primera al castellano, el relato que de la expulsión escribió Benno Francisco Ducrue, precedido de alguna información sobre escritos de otros jesuitas sobre el mismo tema, tan doloroso.

BERZOSA MARTÍNEZ, RAÚL, *El cardenal Don Bernardo de Sandoval y Rojas (1546-1618), protector de Cervantes*: Studium Ovetense 35 (2008) 331-346.

«Detrás de un gran artista hay un generoso mecenas. En nuestro caso, detrás de Cervantes, Don Bernardo de Sandoval»», dice el autor. En unas breves páginas nos informa sobre el nacimiento e infancia de Don Bernardo, su actividad y mecenazgo en las sucesivas diócesis que rigió -Ciudad Rodrigo, Pamplona, Jaén, Toledo-, su nombramiento de cardenal, de inquisidor general, su faceta de mecenas de Cervantes - reflejada en la dedicatoria de Cervantes en el prólogo al lector en la segunda parte del Quijote-, y de constructor, fundador y escritor en Toledo, y unas noticias últimas del personaje.

BORJA, JOSÉ MIGUEL, *El esplendor de los Borja*. Biblioteca Valenciana. Generalitat Valenciana. 2008. 191 p. ISBN 978-84-482-5088-1

«El esplendor de los Borja no es un libro al uso, pero sí que es un libro espléndido. No nos encontramos ante una monografía de corte clásico sobre una familia noble; más bien tenemos entre manos una iconografía que pretende acercarnos, mediante la imagen y unos textos explicativos, más que acertados, a la atmósfera vital de un linaje, el de los Borja, a lo largo de algo más de cuatro siglos»: es una exacta presentación del libro que leemos en el prólogo institucional. Ciento cincuenta y cinco esplendidas páginas ofrecen cada una

dos y más reproducciones a todo color de los personajes, obras de arte, edificios, lugares, etc., relacionados con los tres grandes Borja, dos Romanos Pontífices, Calixto III y Alejandro VI, y un santo, Francisco de Borja. Y en cada página un texto recuerda el personaje o explica la escena, que vemos en las imágenes. En seis páginas del comienzo del libro se ofrece la Genealogía de esos Borja, escrita por Alberto y Arturo García Carraffa, 1952. Y antes, un Índice y Cronología, nos informa de los años a que corresponden las reproducciones artísticas y textos que los acompañan; la cronología encabeza también el título de cada página.

Indica el autor que concibió «el libro con un especial diseño, al estilo del story-board, previo al rodaje de las películas. Un modelo de libro, que uniendo la imagen y la palabra ayudarán a conocer más fácilmente el hecho histórico que se relata en cada página». Y lo ha logrado con pleno éxito. Reciban una calurosa felicitación todos los que han participado y patrocinado esta obra de arte y este modo de escribir historia.

Bösel, Richard - Karner Herbert, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773). Die Baudenkmäler der mailändischen Ordensprovinz*. Teil 2 -Textband-TafelBand. Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien 2007. 442 + 276 láminas. 978-3-7001-3781-8.

En 1985 se publicó el primer tomo de esta monumental obra en el que se describían los edificios monumentales de los jesuitas en poblaciones de sus provincias romana y napolitana desde su período fundacional hasta la supresión de la Orden religiosa; en este segundo volumen se estudian los monumentos jesuíticos de ese mismo período en territorios de su provincia de Milán; en un próximo tercer volumen serán objeto de estudio los monumentos de ese período y procedencia situados en la provincia de Venecia; el cuarto se ocupará de ese mismo tipo de monumentos en Sicilia.

Son cuarenta los monumentos estudiados en el primer tomo de este volumen-entre ellos siete de Génova, cinco de Milán, dos de Turín-. De todos ellos se ofrece la historia de su fundación, de sus planos y construcción, y se describen los elementos de más valor y arte que contienen. Además de las abundantes notas a pie de página, al final de cada estudio se aportan los documentos de los archivos que se han consultado, y la cita de los dibujos originales, y otros estudios publicados sobre el tema.

En el segundo tomo de este volumen se reproducen 276 láminas de planos, fotografías de fachadas, interiores, etc., de cada uno de los cuarenta monumentos estudiados en el primer tomo. La amplia introducción del autor, Richard Bösel abre caminos para la lectura atenta y admiración de las obras de arte acumuladas en las páginas del volumen.

Broggio, Paolo, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Leo S. Olschki. Firenze 2009. 222 p. ISBN 978-88-222-5887-8. €: 26.

La presente investigación trata de la mezcla de elementos doctrinales y elementos y motivaciones de carácter político que tuvo lugar en las controversias doctrinales intraeclesiales en los últimos decenios de siglo XVI y primeros del siglo XVII. Concretamente estudia este fenómeno con ocasión de dos controversias doctrinales, la cuestión *de auxiliis* y el privilegio de la Inmaculada

Concepción de María. Como fondo histórico expone el autor algunos rasgos de la doctrina teológica, de la escolástica, del proyecto educativo de Gregorio XIII y la Compañía de Jesús, la cuestión de la uniformidad doctrinal y las disputas y enseñanzas teológicas.

En los capítulos segundo y tercero presenta ampliamente las vicisitudes de la controversia *de auxiliis* en la universidad de Lovaina, en la doctrina teológica de los jesuitas y dominicos, y las iniciativas de la corte española y de la curia romana en favor y en contra de una solución definitiva por parte del Papa hasta la decisión de Paulo V de imponer silencio. Y en estas luchas brotó una conexión con la otra doctrina teológica, la Inmaculada Concepción, con los mismo protagonistas, pero en situación contraria. Narra el autor los anecdóticos clamores populares que defendían este privilegio mariano contra los que se manifestaban contarios al mismo; expone las presiones de Felipe III en favor de la definición dogmática, sus embajadas extraordinarias, la gran labor inmaculista del franciscano Wadding.

CABRAL, ROQUE, *Jesuitas: Proscritos por três vezes*: Broteria 168 (2009) 49-55.

El artículo recuerda los datos de las tres expulsiones que han sufrido los jesuitas de Portugal, 1759, 1834 y 1910; indica algunas de las actividades docentes, apostólicas, misioneras que desempeñaban los jesuitas, cuando fueron proscritos en esas tres ocasiones, y las consecuencias negativas de esas proscripciones en el mundo cultural y religioso de la patria.

CALLADO ESTELA, EMILIO, *Una santa, dos maestros y una estafa. Sombras en torno a la canonización de Santa Rosa de Lima en 1671*: Hispania Sacra 63 (2009) 147-157.

El autor analiza el pleito que originaron en la orden de Predicadores los grandes dispendios ocasionados, con estafa incluida, por la canonización de Rosa de Lima en 1671. En este litigio participaron las principales autoridades de la orden dominicana y otros ilustres dominicos, la Monarquía y la Santa Sede.

CASTALDINI, ALBERTO, *La segregazione apparente. Gli Ebrei a Verona nell'età del ghetto (secoli XVI-XVIII)*. Leo S. Olschki. Firenze 2008. 216 p. ISBN 978-88-222-5807-6. €: 25.

Observa el autor que el gueto hebreo, edificado en el corazón de la ciudad cristiana, participó de los acontecimientos de un contexto histórico-social más amplio, pues los horizontes de sus habitantes eran más amplios en lo filosófico y político; este fue el caso de Verona en esos tres siglos. Este estudio nos informa sobre las instituciones y realizaciones del gueto, los aspectos sociales, políticos y económicos de la vida cotidiana de los hebreos -los asquenacíes y luego también los sefardíes-, el aspecto religioso - de religión, rabinos, confraternidades-, su cultura, educación, tipógrafos, y libros. Cuando se reorganizó la república Cisalpina en 1802, los hebreos de Verona salieron del gueto y participaron en la edificación de una nueve conciencia civil común. Mas de trescientos títulos en la bibliografía avalan la seriedad de esta investigación.

Catto, Michela, *La Compagnia divisa. Il disenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Storia 32. Morcelliana. Brescia 2009. 248 p. ISBN 978-84-372-2301-4. €: 18.

Es interesante que una historiadora investigue temas internos de un instituto religioso masculino; es lo que ofrece en este libro la autora respecto a las dificultades internas que sufrieron los jesuitas desde los primeros años hasta los del gobierno del Padre General Claudio Aquaviva. En su investigación ha consultado una amplísima bibliografía y documentos de los archivos, especialmente de la Compañía de Jesús en Roma. En el primer capítulo expone las primeras discordias internas, desde las protagonizadas por algunos de los fundadores hasta las que tuvieron lugar en tiempos de los Padres generales, Francisco de Borja y Everardo Mercuriano. El capítulo segundo está dedicado a los intentos de reforma protagonizados por Aquiles Gagliardi con la inspiración de Isabel Berinzaga. El capítulo tercero narra las disensiones provenientes del "partido de los celosos" durante el generalato de Claudio Aquaviva, detallando sus denuncias contra el gobierno de la Compañía y su sistema de obediencia, su gobierno monárquico, con uso de lo conocido en confesión, contra el sistema de grados de sus miembros, y la presencia de estas disensiones en la quinta congregación general, donde fueron rechazadas y fue confirmado el gobierno de Aquaviva. El capítulo cuarto presenta dos respuestas antitéticas, el libro de Pedro de Ribadeneira y el de Juan de Mariana, a la crisis de la Compañía de Jesús en su tiempo. Como apéndice se publica el texto de la edición italiana, 1625, de ese libro de Juan de Mariana, *Intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei giesuiti*.

No han faltado crisis posteriores a lo largo de toda la historia de la Compañía de Jesús, como ha sucedido también en los otros institutos religiosos; el fracaso de esos intentos es aleccionador.

Coello de la Rosa, Alexandre, *Era sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez S. J (1627-1634)*: Hispania Sacra 63 (2009) 191-225.

El autor analiza las políticas de santidad de la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú, siglo XVI, a través del proceso de beatificación del jesuita extremeño, Diego Martínez. Fue un proceso inconcluso que nunca se introdujo en la vaticana Congregación de Ritos.

Díaz Rodríguez, Antonio J, *Las casas del deán don Juan de Córdoba: lujo y clientela en torno a un capitular del renacimiento*: Hispania Sacra 63 (2009) 77-104.

A través de varias fuentes referentes a don Juan Fernández de Córdoba, deán y canónigo de la catedral de Córdoba, abad y señor de Rute, hijo de don Diego Fernández de Córdoba, conde Cabra, el autor expone un ejemplo de la vida cotidiana de las élites y de la red de vínculos que conformaban la sociedad cordobesa del siglo XVI. Informa de su patrimonio familiar, beneficios eclesiásticos e inversiones, que fueron fuentes de su lujo, indica sus parientes, clientes y criados, sus casas.

Diego Ramírez de Villaescusa: obispo y mecenas, Coordinadores JUAN MANUEL MILLÁN MARTÍNEZ, CARLOS JULIÁN MARTÍNEZ SORIA. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca 2009. 366 p.

Conforman este libro el conjunto de diez conferencias que se tuvieron en Villaescusa de Haro en 2007, en conmemoración de los quinientos años de la bula de Julio II, que autorizó la construcción de la capilla de la Asunción, joya artística de la villa. Sobre la persona de Don Diego trataron las conferencias de J. Carlos Vizuete Mendoza, *Don Diego y la fama*, de Juan Manuel Millán Martínez, *Villaescusa y los Ramírez en los siglos XV y XVI*, y de Ana Castro Santamaría, *Iconografía de la imagen de don Diego Ramírez de Villaescusa.* Expusieron su actuación eclesial y política Miguel Jiménez Monteserín, *Don Diego Ramírez de Villaescusa y la prerreforma española*, Ana Castro Santamaría, *Diego Ramírez y la Universidad de Salamanca: su labor como visitador y mecenas,* Nieves Rupérez, *El Colegio Mayor de Cuenca: configuración y evolución artística*, y Michel Muñoz García, *El Colegio Mayor de Cuenca en el contexto urbano de Salamanca: análisis arqueológico.* Sobre las obras de arte relacionadas con el mecenazgo de Don Diego tratan Alejando Sáez Olivares, *Patronazgo artístico de Diego Ramírez en el obispado de Málaga*, Pedro Miguel Ibáñez Martínez, *La capilla de la Asunción y la herencia arquitectónica de don Diego Ramírez*, Carlos Julián Martínez Soria, *Iconografía del retablo de la Capilla de la Asunción.* Como apéndices documentales se añaden la Bula y Constituciones y las propiedades y rentas de la capilla de la Asunción.

Este *Obispo de Buena Memoria* tiene su escudo en no pocas portadas en Salamanca, Málaga, Villaescusa y Cuenca, como muestras de su mecenazgo y buen hacer; a su memoria contribuye este merecido y bien realizado homenaje.

DÍEZ, JESÚS, OAR, *Familia e infancia de la madre Mariana de San José*: Recollectio 29-30 (2006-2007) 21-101.

La madre Mariana de San José es la fundadora de la rama principal de agustinas recoletas; a ella se debe la fundación de varios conventos, en Medina del Campo, Valladolid, Palencia y Madrid. Publicó algunos escritos entre los que destacan su *Autobiografía, Cuentas de conciencia, Comentario al Cantar de los cantares*. Pocos datos sobre su familia se extraen de su *Autobiografía* y de los *Testimonios*, de sus compañeras religiosas. El autor de este artículo ha realizado una profunda investigación en archivos y da muy completas noticias sobre la familia materna y paterna, sus padres, sus tres hermanas y tres hermanos, y sobre ella misma. En apéndice se publican catorce documentos que avalan esas noticias.

DOMÍNGUEZ NAFRÍA, JUAN CARLOS, *La «copilación» de las instrucciones inquisitoriales de Gaspar Isidro de Argüello*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 137-276.

Edita el autor las Instrucciones inquisitoriales, recopiladas a comienzos del siglo XVII por Gaspar Isidro de Argüello y publicadas en 1627, 1630 y 1667. En una introducción informa sobre estas instrucciones inquisitoriales, su naturaleza jurídica, su contenido y aprobación, las «cartas acordadas», el carácter secreto de las Instrucciones, y las ediciones que se han hecho de ellas.

Eguiarte Bendímez, Enrique A., *Retórica barroca novohispana. Dos sermones del padre José de Santa Gertrudis OAR*: Recollectio 29-30 (2006-2007) 103-189.

El presente artículo rescata del olvido dos sermones de un famoso predicador recoleto de México, el sermón de 1699 «El Nacimiento de la mejor Aurora, María», y el de 1706 «Acordes cultos». Pero antes de ofrecer el texto comentado de los sermones, el artículo expone la labor de los agustinos recoletos en México en el siglo XVII, presenta una sucinta semblanza biográfica del predicador, e indica los sermones editados de este predicador que se conservan actualmente. Analiza luego la estructura del sermón, y la dedicatoria y las aprobaciones de su censura, y el convento en el que tuvo lugar.

El P. Cosme Muñoz y la educación de la mujer. Acta del I Congreso Nacional. Juan Aranda Doncel (ed.). Hijas del Patrocinio de María. Córdoba 2009. 250 p. ISBN 84-88423-57-8.

Se recogen en este volumen las ponencias presentadas en el congreso celebrado en Córdoba en 2007. Un primer bloque lo constituyen los trabajos sobre la figura de Cosme Muñoz y la labor de las Hijas del Patrocinio de María en el campo educativo. El doctor Juan Aranda Doncel analiza la pobreza y orfandad de las niñas y jóvenes cordobesas del primer tercio del siglo XVII; el P. Cosme se esforzó en poner remedio a ese drama mediante la educación, y con este fin promovió el novedoso proyecto de la fundación y sostenimiento del colegio de Nuestra Señora de la Piedad; la superiora general del Patrocinio de María, Antonia García Navarro, ofrece un interesante estudio de los rasgos carismáticos del P. Cosme a través de su epistolario; José V. Merino desgrana los rasgos definidores de los centros del Patrocinio de María; Mª Isabel Quirós Jiménez presenta la realidad educativa en el ámbito latinoamericano; y. Silvia Correale propone en breves pinceladas la trayectoria personal del P. Cosme, fundador del Instituto. El segundo bloque lo forman la exposición de Rosa Aguilar, alcaldesa entonces de Córdoba, sobre la importancia de la educación para llegar a la igualdad, y la del obispo entonces de Málaga, Antonio Dorado, sobre la familia como primer espacio de educación; Sebastián Cano y Rosa Pulido estudian respectivamente la política educativa de la mujer en Andalucía en las últimas décadas y el problema de la violencia en las aulas. La publicación de estos estudios del congreso contribuirán en gran manera al conocimiento de la labor apostólica y educativa del P. Cosme.

El reino de Córdoba y su proyección en la corte y América durante la edad moderna. Eds. Juan Aranda Doncel, José Cosano Moyano. Real Academia de Córdoba. 2008. 364 p. ISBN 978-84-935076-4-0.

En los meses de abril y mayo de 2008 se tuvo en la sede de la Real Academia de Córdoba un ciclo de seis conferencias, que los coordinadores, D. Juan Aranda Doncel y D. José Cosano Moyano nos ofrecen en este libro. La segunda, de D. Juan Aranda Doncel, *Las órdenes religiosas en la Córdoba de los siglos XVI y XVII* tiene una especial relación e interés con la especialidad de nuestra revista. En ese amplio estudio, que es todo un libro, 125 páginas, aporta el autor una cantidad ingente de datos sobre los diez temas en que estructura su investigación. Son estos: El proceso de instalación de las órdenes religiosas,

fundaciones y traslados; Los proyectos fundacionales frustrados; La incidencia de las órdenes religiosas en el urbanismo; Los efectivos humanos del clero regular; El sostenimiento de las comunidades, rentas y bienes; Cofradías y devociones populares; Procesiones y fiestas extraordinarias; La labor de los predicadores; La asistencia hospitalaria; El papel de dominicos y jesuitas en el campo educativo. Esta mera enumeración de los títulos muestra los múltiples aspectos de la vida religiosa y civil de Córdoba en esos dos siglos en los que el autor ha realizado su amplísima y profunda investigación; es abrumadora, diríamos, la cantidad de datos que llenan cada una de sus páginas.

Los otros estudios, de no menor calidad, son estos: José Manuel Escobar Camacho, *Córdoba en el tránsito a la edad moderna*; José Martínez Millán, *Córdoba y la Casa Real de la monarquía hispana*; Ignacio Esquerra Revilla, *Los oidores cordobeses en el Consejo Real de Castilla (siglos XVI-XVII)*, Rafael Vázquez Lesmes, *Poder paralelo y contrapoder en Córdoba en la época moderna*, y José Cosano Moyano, *Córdoba y América. De Colón a Pinos Rozas.*

Como indica el Director de la Real Academia en el Prólogo, esta publicación, como otras anteriores de la misma institución, pretenden poner en conocimiento de la sociedad en general, y de la cordobesa en particular, los más variados aspectos históricos que contribuyen a la comprensión de nuestra historia más cercana. Agradecemos esta iniciativa y felicitamos a sus realizadores.

Esteban de Terreros y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuita. III Centenario: 1707-2007. Universidad de Deusto. Bilbao 2008. 457 p. ISBN 978-84-9830-183-0.

Con ocasión del tercer centenario del nacimiento de Esteban de Terreros se publican los actos y ponencias del congreso conmemorativo; dada la gran extensión del conjunto se presenta en dos formatos muy diversos.

En el libro impreso se han recogido el programa de los actos conmemorativos, la crónica de ellos con abundante material gráfico, un resumen iconográfico de las dos exposiciones sobre la vida y obra de Terreros y sobre su *Diccionario castellano con las voces de ciencias y letras y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, los resúmenes de las ponencias y comunicaciones presentadas, las biobibliografías de sus autores y los textos íntegros de las doce ponencias.

En formato electrónico se recogen los textos íntegros de las diez comunicaciones presentadas al Congreso, y otro material adicional sobre la obra de Terreros.

FERNÁNDEZ ARRILLADA, INMACULADA - GARCÍA ARENAS, MAR, *Dos caras de una misma expulsión: el destierro de los jesuitas portugueses y la reclusión de los misioneros alemanes*: Hispania Sacra 63 (2009) 227-256.

La expulsión de los jesuitas de los dominios portugueses se inició en 1755 con el destierro de los religiosos que habitaban las misiones brasileñas, y culminó con la ley general de expulsión que firmó José I el 3 de setiembre de 1759. Fueron desterrados en su mayoría a los Estados Pontificios, pero los súbditos de la emperatriz de Austria, María Teresa, sufrieron cautividad en prisiones portuguesas.

Aporta la autora, reconocida especialista en estos temas, una breve reseña biográfica de esos 21 jesuitas alemanes.

Fernández de Mendiola, Domingo Ángel, *El Carmelo Teresiano en la historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica.* Primera parte. *El Carmelo Teresiano en vida de la Madre Fundadora, Teresa de Jesús (1515-1582).* Institutum Historicum Teresianum. Studia 9. Roma 2008. 750 p.

Como fruto de la reflexión histórica del autor sobre el desarrollo del Carmelo Teresiano en la historia según los documentos de cada momento, disponemos ya de los dos primeros volúmenes de los cuatro que nos ofrecerán esa historia, la de la obra de Santa Teresa, «la creación como carmelita de una forma nueva de vida contemplativa y apostólica, y su vitalidad en la historia».

Este primer volumen y primera parte de esta Historia presenta en los primeros seis capítulos las etapas de esa fundación: 1º. Teresa de Ahumada: hacia la madurez y unión de amor con Dios (1515-1560); 2º. San José de Ávila (1560-1567): una comunidad de vida contemplativa apostólica; 3º. Fundadora en camino (1567-1575):con licencia e impulso del Prior General Juan Bautista Rubeo; 4º. Jerónimo Gracián, comisario apostólico (1575-1578); 5º. El grupo de descalzos, de vicariato a provincia (abril de 1579-marzo de 1581), y 6º. Jerónimo Gracián provincial, en vida de la Madre fundadora (1581-1582).

El capítulo séptimo y último expone unas reflexiones en forma de síntesis y epílogo sobre la misión y obra de Teresa; presenta siete aspectos de ella entre los que destaca el riesgo de que se considere su obra como una simple reforma y se quedara en eso, la no fácil aceptación de una mujer como fundadora de una religión de hombres, y la calificación de esta obra de Teresa como reforma respecto al estado de la Orden del Carmen.

Precede una amplia *Introducción historiográfica y sociocultural espiritual*, 60 páginas, y cierran el volumen 22 páginas de Bibliografía, que incluye las Fuentes impresas y Estudios, que el autor ha utilizado en éste y en el segundo volumen de esta espléndida obra.

Fernández de Mendiola, Domingo Ángel, *El Carmelo Teresiano en la historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica.* Segunda parte. *De Provincia a Orden autónoma y crisis de identidad (1582-1597).* Institutum Historicum Teresianum. Studia 10. Roma 2008. 544 p.

En este segundo volumen y parte segunda de su Historia del Carmelo Teresiano el autor expone la vida de ese Carmelo desde la muerte de Santa Teresa hasta 1597 en que el colectivo de carmelitas descalzos se divide en dos grupos, cada uno con sus constituciones, gobierno central propio y con una visión en cierto modo diferente sobre su ser y acción en la Iglesia, su implantación en todos los pueblos y su actividad misionera. El primer capítulo trata de los años, 1582-1585, en que, tras la muerte de Santa Teresa, fue provincial del Carmelo Teresiano Fray Jerónimo Gracián, y expone su visión universalista y misionera. Los cuatro capítulos siguientes exponen el gobierno de Nicolás Doria, primero como provincial, 1585-1588, y su impulso hacia una Orden "reformada" con ideal de "descalcez", sin referencia a la actividad apostólica, y sus dos trienios de gobierno como Vicario General, 1588-1593, y un quinto capítulo sobre el gobierno del mismo Doria, como Prepósito General de la Orden de Carmelitas Descalzos hasta su muerte, diciembre 1593-mayo 1594. En el capítulo sexto presenta el autor una "mirada evaluadora"del gobierno de Doria, sus luces y sombras, su seguridad en sí mismo y en sus ideas sobre lo que debía ser el

Carmen Descalzo, y su error grave y fundamental de no tomar a Teresa de Jesús como referente carismático esencial en la configuración de la vida del carmelita descalzo. El séptimo capítulo expone el primer trienio, 1594-1597, del Prepósito General, Elías de S. Martín, en el que se inicia la división de la Orden en dos Congregaciones. En la crisis de identidad tuvieron un importante papel las discrepancias de los superiores con Jerónimo Gracián, que llevaron a su dolorosa expulsión de la Orden; nos informa ampliamente de todo el autor.

La seriedad y sinceridad de esta Historia en sus dos primeros volúmenes es una garantía para los dos próximos que esperamos tener pronto a nuestra disposición.

FREITAS CARVALHO, JOSÉ A., *Lectura espiritual en la península ibérica (siglos XVI-XVII)*. Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas-Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (Universidade de Porto). Salamanca 2007. 170 p. ISBN 978-84-934697-6-4.

A partir de datos concretos el autor investiga las lecturas que se hacían en los siglos XVI y XVII de libros, que se pueden decir espirituales, cuya lectura lleva a la meditación y contemplación de las realidades espirituales. Esos datos concretos son los que facilitan los programas de lecturas que proponen algunos escritores, las lecturas que recomiendan en sus cartas, por ejemplo, en las de Juan de Ávila, Baltasar Álvarez o de Antonio das Chagas, los datos comprobados sobre lecturas de algunos lectores, la noticia que algunos dan sobre libros que han "descubierto", los libros que se guardan en las bibliotecas, y entre ellos aquellos cuya lectura estaba reservada a determinados lectores, aunque a veces era una sorpresa para el lector comprobar que el libro leído estaba tildado de sospechoso.

Apunta también el autor algunos modos, tiempos y lugares de la lectura espiritual, como era la lectura durante la comida, costumbre en monasterios y comunidades religiosas, y se plantea algunos interrogantes suscitados durante su investigación, incluso sobre la influencia del formato del libro en la difusión de su lectura.

GANZER, KALUS, *Gasparo Contarini und Giovanni Morone. Das Regensburger Religiongespräch von 1541 und das Werden einer Freundschaft*: Cristianesimo nella Storia 30 (2009) 99-134.

Giovanni Morone (1509-1580), obispo de Módena a los veinte años, inició pronto la carrera diplomática al servicio de la Santa Sede. Fue nuncio en el imperio germánico muchas veces. Con ocasión del coloquio imperial de Ratisbona en 1541 sobre la religión desempeñó la función de nuncio ante el Rey de Romanos, Fernando, junto al legado papal, Gasparo Contarini; tuvo entonces ocasión de acceder a la complejidad de la cuestión religiosa y sus aspectos eclesiales y religiosos. Contarini, un eminente sostenedor de la renovación religiosa en el siglo XVI, influyó profundamente en el pensamiento de Morone; pero la profunda amistad que surgió entre ambos duró solamente unos meses, debido a la temprana muerte de Contarini en 1542.

Glüsenkamp, Uwe, *Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755-1809)*. SpF. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Band 40. Aschendorf Verlag. Münster. 2008. 295 p. ISBN 978-3-402-14866-2.

En la introducción nos informa el autor sobre el estado de las investigaciones sobre el tema de su estudio, que estructura en los capítulos 2 al 10. En el capítulo 2 expone la creciente tensión a que estaba sometida la Compañía de Jesús en España y Portugal en el siglo XVIII; en el capítulo 3 trata de la llegada y arresto de los jesuitas alemanes en Portugal y España; el capítulo 4 informa sobre el regreso de esos jesuitas a sus provincias de origen; y el capitulo 5 describe sus actividades en las comunidades que los acogieron. La supresión de la Compañía de Jesús y su ejecución en las provincias alemanas la expone el capítulo 6; y los medios de vida de esos jesuitas tras la supresión los investiga el capítulo 7, con especial atención a los casos especiales de cuatro ex-jesuitas. Los tres últimos capítulos aportan datos sobre algunas relaciones que se escribieron acerca de esas misiones y de la expulsión, sobre algunas cartas de algunos de esos misioneros, y sobre escritos literarios de otros de esos ex-jesuitas. Como anexos encontramos la lista de 99 misioneros expulsos, sus actividades religiosas hasta la supresión de la Compañía de Jesús, y los varios modos de vida que adoptaron tras la supresión. Numerosas tablas presentan los datos investigados; las notas muestran la seriedad del trabajo realizado, que se refleja también en las 28 páginas de fuentes y literatura consultada. Es una investigación, realizada en 41 archivos, que satisface todas las expectativas.

Gómez Román, Mª Concepción, *La causa inquisitorial contra el confesor de Carlos II, fray Froilán Díaz*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 323-389.

Expone primero la autora los precedentes del conflicto en que se vio envuelto Fray Froilán; trata luego de su nombramiento como confesor de Carlos II, su trayectoria humana, las interpretaciones políticas de su nombramiento, los rumores sobre la posesión diabólica del rey que dieron origen a la intervención del inquisidor Rocaberti, el recurso que se hizo a los exorcistas y la actuación de Fray Mauro Tenda con el rey, la actitud del nuevo inquisidor general el cardenal Alonso de Córdoba y Aguilar, hijo de los marqueses de Priego, el nombramiento del nuevo inquisidor general Baltasar de Mendoza, que enseguida actuó contra Fray Mauro Tenda y contra Fray Froilán, la huida de éste a Roma, el proceso contra él, su absolución por el tribunal de Murcia y su rehabilitación, y el cese del inquisidor Mendoza. Nos resultan extrañas y curiosas estas páginas de la historia de España.

González de Mendoza, Fray Juan, *Historia del gran reino de la China*. Miraguano ediciones/Ediciones Polifemo. Madrid 2008. 411 p. ISBN 978-84-7813-323-9.

Esta Historia se convirtió desde su publicación en un "best seller", pues antes de finalizar el siglo las ediciones en castellano superaron la decena y se habían hecho ya traducciones a las principales lenguas europeas. El autor, que nunca visitó la China, la describe con maestría, basándose en la relaciones de Martín de Rada y Agustín de Tordesillas, y el itinerario de Fray Martín Ignacio;

consultó también numerosos textos de autores chinos, proporcionados por Pedro de Alfaro. El valor principal del libro radica en su minuciosa descripción de la vida cotidiana de China en el siglo XVI, sus tradiciones, costumbres, creencias religiosas, historia, economía, geografía, situación política y social. Es un hito de primer orden en la sinología occidental, y una referencia imprescindible para el estudio de China en la época de la dinastía Ming.

GUASTI, NICCOLÒ, *Rasgos del exilio italiano de los jesuitas españoles*: Hispania Sacra 63 (2009) 257-278.

El autor esboza algunas implicaciones del exilio de los jesuitas españoles en la Italia del siglo XVIII. En primer lugar analiza las causas de los apuros económicos que sufrieron antes y después de la supresión pontificia; también expone la producción cultural y editorial que desarrollaron los expulsos, particularmente en la crítica de la «leyenda negra» y campaña de propaganda promovida por Floridablanca.

Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz. Universidad de Granada. Junta de Andalucía. 2008. 3 vols. 966+906+894 p. ISBN 978-84-338-4548-1.

Profunda satisfacción sentimos los que tuvimos la suerte de conversar con el Profesor Domínguez Ortiz al contemplar el espléndido homenaje que le tributan sus admiradores: 2.693 páginas y 137 artículos componen estos tres volúmenes. Con sumo agrado y plena sintonía se leen el prólogo y la nota de los editores; hay que resistir a la tentación de reproducir esas páginas.

Es obvio que no podemos, ni siquiera copiar el índice de esos 137 artículos, y menos aún dar alguna información de cada uno de ellos; tenemos que seleccionar algunos de los más relacionados con la especialidad de esta revista; son estos nueve.

Informan Joaquín Gil Sanjuán/Mº Isabel Pérez de Colosía, en su estudio, *Conflictos de los cabildos eclesiásticos en la transición de los reinados de Carlos I y Felipe II*, que había unos 125 cabildos en España en tiempos de concilio de Trento, exentos de la autoridad episcopal; el concilio de Trento confirmó su dependencia directa de la Santa Sede; los cabildos resistieron a las presiones del Consejo de Castilla y del Consejo Real que apoyaban la autoridad de los obispos sobre esos cabildos; el conflicto se agravó en el pontificado de Julio III, y se cerró en falso con el capítulo 6 de la sesión XXV del Concilio de Trento.

Sobre los escritos de Bartolomé de Las Casas escribe un artículo Manuel Peña Díaz, *La censura inquisitorial de la Brevísima relación del padre Las Casas*, impreso en 1552 en edición privada, pero que alcanzó gran difusión. Entre 1658 y 1660 fue juzgado por la Inquisición juntamente con los otros escritos incluidos en su *Tratados*; todos ellos fueron incluidos posteriormente en el Índice de libros prohibidos.

Por su relación con San Francisco de Borja destacamos el artículo de Ángeles Redondo Álamo / Bartolomé Yun Casalilla, *Aristocracia. Identidades y espacios políticos en la monarquía compuesta de los Austrias. La casa de Borja (ss. XVI y XVII)*; en él subraya la tendencia de las aristocracias europeas a enlazar con las de otros países; un ejemplo es la Casa Borja durante el siglo XVI; en ella el matrimonio de Francisco de Borja con la portuguesa Leonor de Castro, en 1529, indica una tendencia a crear vínculos con la aristocracia portuguesa y de otras naciones.

De entre los artículos sobre temas granadinos presentamos el de Francisco Javier Martínez Medina, *La catedral de Granada y las invenciones del quinientos*. Informa de los hallazgos en el subsuelo de la catedral en construcción, debajo de la torre de la mezquita, del retablo conmemorativo del contenido del hallazgo, de las nuevas invenciones de reliquias y escritos plúmbeos en el Monte Santo, de las reacciones ante esos nuevos hallazgos, de las primeras actuaciones de la Santa Sede que aprobó las reliquias, excluyendo los *Libros*, y la posterior condena de estos. Presenta luego el autor los personajes de esta historia y la lápida de mármol que reivindica como auténticas la toca de la Virgen y el hueso de San Esteban, e informa sobre las imágenes de San Cecilio que se expusieron en la Catedral en el siglo XVIII, patrono de la ciudad.

De la abadía del Sacromonte, y en virtud de sus constituciones y por deseo del ya entonces arzobispo de Sevilla D. Pedro de Castro, salieron a misionar miembros del cabildo del Sacromonte en diversas comarcas de arzobispado de Sevilla; da cuenta de ellas Manuel Barrios Aguilera, *Misiones del Sacromonte de Granada al Arzobispado de Sevilla. Relato documental;* toma los datos del *Libro de misiones* que se conserva en el Archivo de la Abadía del Sacromonte.

Por su referencia a hechos de la Compañía de Jesús en la época postridentina hacemos especial referencia al artículo de Julián J. Lozano Navarro, *La «Anatomía del Universo»: La Compañía de Jesús y las monarquías de Europa Occidental en los albores de la Guerra de los Treinta Años. Un estudio de historia comparada*. Su trabajo se centra en el proceder de la Compañía de Jesús en los años anteriores y primeros de la guerra de los Treinta Años. Con numerosos datos, que constan en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, muestra los diversos medios por los que el P. General quiso defender la confesión católica de los estados europeos, y la total derrota de este empeño con la paz de Westfalia. El artículo de José A. Ferrer Benimelli, *Estudio comparativo de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España*, analiza los motivos de esa expulsión, el desencadenante final, la justificación, el método seguido, el modo de acabar con los jesuitas por expulsión, disolución, prisión y extinción, y las consecuencias políticas, religiosas y humanas.

Y siempre es de agradecer el trabajo de los investigadores que facilitan la búsqueda de documentos en los archivos; es lo que pretenden las investigaciones archivísticas de Mª Angustias Álvarez Castillo, *Archivo Histórico de la ciudad de Granada. Análisis bibliográfico y valoración de sus fuentes*, y de Mª Dolores Guerrero Lafuente, *Documentos reales del Archivo de la Real Chancillería de Granada (1504-1765)*.

Cierra este gran homenaje la bibliografía de Don Antonio Domínguez Ortiz según el año de la publicación de sus escritos, desde su primer artículo en 1932 hasta 2006, un total de 582 títulos, a pesar de que no se han incluido los libros de texto, artículos de la prensa diaria, de diccionarios, etc.

Agradecemos a los responsables de la edición que hayan realizado lo que deseábamos todos los que tanto apreciamos a este gran historiador, D. Antonio Domínguez Ortiz.

Iglesia y educación. *Temas libres*. Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica 13 (2007) 43-53; 91-201.

En este volumen de la indicada revista encontramos varios artículos que tratan de temas de la Iglesia en el período 1500-1800. En la primera sección *Iglesia y educación*, Antonio Menacho estudia la aportación de los jesuitas en su artículo, *La Compañía de Jesús y la educación en Bolivia*.

En los *Temas libres* encontramos los siguientes estudios: Javier Baptista Morales S.I. († 2008), *Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos*, con abundante bibliografía; Tomás R. Chávez, *Reseña histórica de nuestro prestigioso Seminario de San Jerónimo de la Paz*; con datos también del siglo XVII; Roberto Tomichá Charupá, *Jesuitas criollos en las reducciones de Chiquitos (1691-1767)*, que aporta datos de siete de esos jesuitas criollos y de sus trabajos apostólicos; Edgar Valda Martínez que presenta, *Arte y platería en la iglesia jesuita de Tarija*, Bernardo Gantier Zelada, *Apuntes sobre la Compañía de Jesús en Oruro (1611-1667)*, sobre sus actividades misionales y docentes en esa región; Emmanuel Falzone, que presenta y analiza *Una carta inédita del P. Juan Bautista Zea sobre las primeras reducciones de los chiquitos a inicios del siglo XVIII; ¿una visión "etnocéntrica empática"?*, y Enrique Jordá, que en su artículo sobre *El anuncio de Cristo en pueblos misionales franciscanos (s. XVI-XX) y jesuíticos (s, XVII-XVIII) en América,* analiza y estudia los catecismos y los temas de predicación de esos misioneros durante esos cuatro siglos y aporta una buena bibliografía.

IOLY ZORATINI, PIER CESARE, *«Questa è giustizia di voi altri christiani». Ebrei, Giudaizzanti e Neofiti nei procedimenti del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia.* Leo S. Olschki. Firenze 2009. 125 p. ISBN 978-88-222-5874-8. €: 16.

Se recogen en este volumen 25 de la *Storia dell'ebraismo in Italia* doce documentos, fechados entre 1575 y 1749, y conservados en el archivo del Santo Oficio de Aquileia y Concordia. Son casos de apostasía, blasfemia herética, magias de diverso tipo, y riesgo de heterodoxia.

Una introducción de 38 páginas con 205 notas presenta el tribunal que juzgó esos casos, y aporta datos sobre los inculpados y las características de cada uno de los procesos editados.

JÁTIVA MIRALLES, Mª VICTORIA, *La biblioteca del colegio San Esteban de los jesuitas de Murcia*: Universidad de Murcia 2008. 284 p. ISBN 978-84-8371-749-3.

La investigación que se publica en este libro va más allá de lo que indica el título, puesto que los dos primeros capítulos analizan el sistema educativo de los jesuitas, la *Ratio studiorum*, y la organización de las bibliotecas jesuíticas al servicio de la educación. El capítulo tercero investiga la Biblioteca del colegio de San Esteban en Murcia: la construcción del colegio, los jesuitas miembros del colegio por trienios desde 1584 a 1764, el personal dedicado a la biblioteca, la selección que se hacía de sus libros, su adquisición y los recursos económicos. Se añaden algunas notas sobre otros colegios más pequeños que se fundaron en la región de Murcia, y sobre la expulsión de los jesuitas en 1767 y el destino diverso de las bibliotecas de sus colegios. El capítulo cuarto analiza los inventarios de las bibliotecas jesuíticas y de la instrucción que se dio para hacer esos inventarios; sigue el inventario del colegio de San Esteban, la metodología para confeccionar un *Catálogo concordado*, y el análisis de la colección bibliográfica.

Además de la indicación de fuentes y bibliografía encontramos al fin del volumen once interesantes anexos sobre reglamentos de bibliotecas jesuíticas, plantas del colegio estudiado, etc. Son 49 las tablas intercaladas que sintetizan los datos principales del texto.

Mérito de esta investigación es también la aportación de este método de "catálogo concordado" para el estudio de bibliotecas antiguas con criterios documentales modernos y el concurso de las nuevas tecnologías.

Jiménez López, Enrique, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los jesuitas*. Universidad de Murcia. 2008. 301 p. ISBN 978-84-8371-802-5.

José Moñino y Redondo fue nombrado embajador ante la Santa Sede en marzo de 1772, y permaneció en el cargo hasta noviembre de 1776 en que fue nombrado Secretario de Estado por Carlos III. En esos cuatro años el político murciano logró un gran prestigio por el éxito de su principal misión en Roma, la extinción de la Compañía de Jesús por Clemente XIV, y que el nuevo papa, Pío VI, no se apartara de la política de su antecesor. Por estos "méritos" recibió en 1773 el título de conde de Floridablanca.

Para cumplir su misión utilizó hábilmente maneras suaves en las formas y firmes en los contenidos, sobornos, seducción, y todos los medios, lícitos o ilícitos, a su alcance. Es muy detallada la exposición que el autor hace de este actuar de Moñino y de las circunstancias de su entorno, de la actitud política de España y otras naciones en las relaciones con la Santa Sede en esos años, de los exiliados jesuitas y de los amigos y enemigos de éstos, de los personajes eclesiásticos, de la ejecución en los Estados Pontificio del Breve de extinción, etc.

Esta publicación es una prueba más de las cualidades de investigador del autor, que ya había mostrado en sus anteriores investigaciones sobre los destierros de los jesuitas en esos tristes años de la vida de la Iglesia católica.

Kohut, Karl - Torales María Cristina, (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. TECI. Textos y estudios coloniales y de la independencia. Vol. 16. Vervuert-Iberoamericana. Madrid 2007. 741 p. ISBN 978-84-8489-321-9.

En la Ciudad de México se celebró en los días 12 al 15 de setiembre de 2005 un simposio *Diversidad en la unidad: los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*; los 28 estudios que allí se presentaron se publican en este volumen, distribuidos en seis secciones.

En la primera sección, Fundamentos teológicos y filosóficos de la misión, Michael Sievernich S.J. expone el origen y sentido de la "misión" y el fundamento espiritual de las misiones y misioneros jesuitas; Peer Schmidt estudia el perfil jesuítico y la "confesionalización" como característica de su labor misionera; Markéta Křižová ve una semejanza entre los jesuitas y la Iglesia Morava e insiste en el "sueño americano" común a reformadores europeos; Francisco Javier Cacho S.J., subraya algunos aspectos biográficos y misionales de Eusebio Kino S.J., y publica cuatro interesantes documentos; y Manuel Olimón informa sobre Francisco Germán Glandorff y el abandonado proyecto de su beatificación.

En la segunda sección, Vidas fronterizas, María del Carmen Anzures informa sobre el trabajo misional de los jesuitas de habla alemana en el noroeste de México, especialmente de Joseph Neumann y su *Historia de las rebeliones que contra los misioneros de la Compañía de Jesús suscitaron las naciones índicas*, y aporta datos biográficos de los jesuitas mencionados en esa obra; Miguel Mathes trata de los jesuitas germanos en Baja California, 1683-1768, entre ellos Eusebio Kino, Consag, Gasteiger y Linck; María Eugenia Ponce

expone la labor misionera de Antonio Tempis y Fernando Consag en esa misma región; María Cristina Torales realza la aportación de los jesuitas, coadjutores temporales, de habla alemana, en la vida de los misioneros y en sus actividades; Alicia Mayer describe la actividad misionera de Johann Nepomuk Planck S.J. en México; Martín M. Morales presenta los diarios de la transmigración y de las guerras guaraníticas, escritos por Tadeo Enis y Bernardo Nusdorffer (1752-1756), e Inmaculada Fernández Arrillaga y Mar García Arenas exponen la expulsión, confinamiento y escritos de los jesuitas alemanes en las misiones de Portugal.

El arte al servicio de la misión es el título de la tercera sección que reúne el estudio de Johannes Meier, que destaca la importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica, siglos XVII y XVIII y subraya la figura de Schmidt; el estudio de Heinrich Pfeiffer S.J., que trata del uso del arte en las misiones de los jesuitas y se detiene en la fortuna que tuvo el cuadro "María Hilh", pintado por el protestante Lucas Cranach el Viejo; el artículo de Jens Baumgarten, que analiza el papel de las artes plásticas en la actividad misionera y especialmente las obras de Johann Treyer y Johann Philip Bettendorf en Pará y Maranhão; y el estudio de Eckart Kühne sobre el descubrimiento de la obra de Martín Schmidt S.J. (1964-1772) a mediados del siglo XX.

En la sección cuarta, Los misioneros ante los naturales de América, Dietrich Briesemeister expone la actividad de José Domingo Mayr entre los indios mojos y su visión sobre ellos, Hans-Jürgen Lüsebrink trata de la comprensión y malentendidos interculturales en las obras de Baegert, en California, y de Dobrizhoffer, entre los abipones; María M. Brumm estudia el diccionario tarahumara-alemán de Matthäus Steffel como fuente de conocimiento de la lengua y la cultura tarahumaras, y William L. Merril, analiza la obra lingüística también de Matthäus Steffel.

La sección quinta, Reconocimiento y apropiación de la naturaleza americana, reúne los estudios de Simona Binková sobre los jesuitas bohemios en México- Adán Gilg, Ignacio Xavier Keller y Wenceslao Linck-, que participaron en las expediciones de los ríos Gila y Colorado, y publica cinco documentos de estos misioneros; el estudio de Jean-Pierre Clément, sobre el padre Eder, naturalista del país de los moxos (1750-1768), el de Manfred Tietz sobre Ignaz Pfefferkorn y su *Descripción de la provincia de Sinora*; y el de José del Rey S.J, sobre los jesuitas alemanes en el Nuevo Reino de Granada y sobre Gaspar Beck (1640-1684) y la primera visión del mundo sáliva, en el Orinoco.

En la ultima sección, Las recepción de la literatura jesuítica en Alemania, Karl Kohut expone el *Viaje a Perú, 1776,* de Wolfgang Bayer y la literatura de viaje en Alemania a fines del siglo XVIII, Bernard Hausberger analiza la colección de cartas y relatos jesuíticos, cinco volúmenes, *El nuevo mensajero del mundo,* de Joseph Stöcklein; Galaxis Borja estudia el impacto de la literatura americana jesuítica en el mercado del libro alemán en el siglo XVIII; y Ruprecht Wimmer aporta muchos datos sobre el puesto de Hernán Cortés, como devoto mariano y soldado apostólico, en el teatro jesuítico de los países de habla alemana.

Todos los artículos aportan la bibliografía de fuentes y estudios en que se fundan; algunos incluyen también ilustraciones sobre el tema que desarrollan. Es , sin duda, este volumen una importante aportación a la reivindicación de la obra misional de los jesuitas de habla alemana.

Korsch, Dietrich, *Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen*: Luther 80 (2009) 85-98.

Advierte el autor que la verdad de la Reforma se completa con sus percepciones, y propone algunas , que considera como entorno del problema que plantea la Reforma.

Kunst und Konfession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1563. Hg. Andreas Tacke. Schnell-Steiner. Regensburg 2008. 424 p. ISBN 978-3-7954-2133-5. €: 49,90.

Reúne este volumen las trece ponencias de la Jornada de Mainz, organizada por la Academia Católica del obispado de Mainz y la Cátedra de historia del arte de la universidad de Trier, en los días 15 a 17 de febrero 2008. Andreas Tacke, redacta la *Introducción al volumen con reflexiones sobre el nuevo campo de investigación, Obras de arte dirigidas contra la Reforma antes del Tridentino*, Robert Suckale reflexiona sobre *Temas y estilo de imágenes de la antigua fe, 1517-1547*, Christian Hecht presenta *Fundaciones de arte católicas en el siglo siguiente a 1517*, Mateusz Kapustka trata de la *Defensa escolástica de las imágenes "ex authoritate" en los comienzos de siglo 16*, Birgit Ulrike Münch estudia *El martirio en el discurso confesional: la estrategia teológica de una cátedra de imágenes artísticas*, Stefan Heinz analiza el *Monumento fúnebre de Ricardo de Greiffenklau y la autenticidad de las reliquias*, Kerstin Merkel presenta *Los monumentos fúnebres en la catedral de Eichstätt, obra de Loy Hering por iniciativa del obispo Gabriel von Eyb*, Hans-Joachim Krause analiza *El retablo de María del Marktkirche de Halle en su contexto original*, Christoph Brachmann presenta *Testimonios de posición pública y privada en la lucha religiosa: La "Victoria contra los luteranos" de 1526 y el libro de horas del duque Antoine le Bon de 1533,* Christof Metsger presenta *El arrepentimiento tras la tormenta: Recatolización mediante la reconstrucción*, Christof Jobst se pregunta sobre *Una arquitectura católica dirigida contra la Reforma. La construcción y decoración de iglesias en Italia hasta 1563 en comparación con las primeras iglesias protestantes de castillos en Alemania*, Damian Dombrowski, a su vez, se pregunta si *La transfiguración de Rafael es el primer cuadro de la reforma católica*, y Rolf Quednau dedica un amplio estudio al *Juicio final de Miguel Ángel a la luz de la separación confesional*, seguido de una extensa bibliografía citada. Abundantes reproducciones ilustran cada uno de estos estudios, que llevan también amplias notas a pie de página, y un resumen en inglés y en francés.

La chair et le verbe. Les jésuites de France au XVIII siécle et l'image. Édith Flamarion (éd.). Presses Sorbonne Nouvelle. Paris 2008. 216 p. ISBN 978-2-87854-444.

En tres bloques se agrupan las ocho aportaciones de otros tantos autores que presentan diversos aspectos de la actuación de los jesuitas en Francia del siglo XVI al XVIII como teóricos y prácticos de la imagen. La editora introduce estos estudios con una aportación que lleva el mismo título del libro; en ella insiste en la tradición antropológica y teológica de los jesuitas, que ha otorgado desde sus orígenes un lugar preponderante a los sentidos, sobre todo, a la vista; explica también el sentido de las tres secciones en que clasifica los trabajos incluidos en el libro.

En la primera sección, Imágenes mudas / Imágenes elocuentes, Leo Keller presenta a Jean Denis Attiret (1702-1768), pintor jesuita en la corte de China, que produjo al estilo chino cuadros, dibujos en seda, etc.; y Adrien Paschoud analiza el uso de los grabados en el libro de Jean-Joseph Lafiteau (1724) sobre las *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los tiempos primeros*, donde presenta al hombre salvaje de aquellas regiones como descendiente de la antigüedad lejana.

En la sección segunda, Imágenes y palabras: Retórica y poesía, Marc-André Bernier examina el aspecto de imagen y punto de vista en el *Tratado filosófico y práctica de la elocuencia* (1728) de Claude Buffer, en donde propugna la necesidad de hacer ver una misma cosa desde sus diversos aspectos; Céline Masbou presenta *El arte de la cristalería, De arte vitraria*, (1712) de Bromoy, que en dos libros describe los materiales que intervienen en la fabricación del vidrio y expone sus diversos usos; y Jean-Noël Pascal se fija en el método de instrucción por la alegoría que contienen las fábulas latinas, *Fabulae aesopiae* (1754-1768), del Padre Desbillons.

La tercera sección, Imágenes efímeras: espectáculos de colegios , Nathalie Lecomte presenta a Michel Blondy (1676?-1739) como un danzante de excepción en los tablados del colegio de Luis el Grande, Édith Flamarion presenta el teatro de Charles Porée, que en 1733 escribe su *De Theatro*, en el que muestra su entusiasmo por el arte dramático, al que califica de «pintura animada», y Annie Bruter que estudia las escenas teatrales de es mismo colegio en el siglo XVIII como imagen de la historia, primero religiosa y luego nacional. Diversas imágenes ilustran los textos de estos trabajos. Destacamos también la *Bibliografía* que incluye los principales estudios utilizados, que se refieren, íntegra o parcialmente, a la Compañía de Jesús en los siglos XVII y XVIII.

¿La historia inventada?. Los libros plúmbeos y el legado sacromontano. MANUEL BARRIOS AGUILERA, MERCEDES GARCÍA ARENAL (eds.). Editorial Universidad de Granada 2008. 500 p. ISBN 978-84-338-4830-7.

En 2006 se publicó el volumen *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, del que informamos en nuestra revista, 70 (2007) 297s. En este nuevo volumen sobre los plomos del Sacromonte de Granada, los mismos editores reúnen quince nuevos trabajos sobre este tema.

En un primer bloque Manuel Sotomayor expone *Los fundamentos histórico-eclesiásticos del Sacromonte: de Santiago y sus Varones Apostólicos a los hallazgos de Valparaíso*; los defensores de los hallazgos en el Sacromonte se apoyaron en leyendas que convirtieron a Granada y su monte Valparaíso en la sede temporal de Santiago, desde donde irradió su actuación evangelizadora, y de los varones apostólicos, sus discípulos; Miguel José Hagerty, propugna en su artículo sobre *Los apócrifos granadinos, ¿sincretismo o simbiosis?*, que el análisis del texto refuerza la hipótesis de que la "relación simbólica" entre los moriscos y los cristianos viejos granadinos en el siglo XVI es "el verdadero telón de fondo de los plomos"; Luis Fernando Bernabé Pons analiza *Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico*, y encuentra en ellos un relato que se pretende surgido de los inicios del cristianismo, revestido de inequívocas características islámicas.

Sigue un bloque de trabajos centrado en los traductores de los plomos: Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano presentan a *Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada*, que intenta desislamizar la herencia

cultural y lingüística árabe para integrarla en la sociedad española de su época; Isabel Boyano Guerra estudia al traductor *Al-H.aŷarī y su traducción del pergamino de Torre Turpiana*; reconstruye el proceso de traducción y versión del pergamino y lo contrasta con sus propias palabras y las otras traducciones de la época; Antonio Agustín Gómez Gómez muestra que *Adán Centurión, marqués de Estepa, traductor de los libros plúmbeos, a una nueva luz documental*, -la conservada en el Archivo de la Real Chancillería de Granada y en otros fondos-, emuló en fanatismo al mismo Pedro de Castro.

En otro grupo encontramos el trabajo de A. Katie Harris, en el que propugna, con los datos que se hallan sobre *Los plomos de Granada en la "Historia Eclesiástica" de Francisco Bermúdez Pedraza*, que esos hallazgos ayudaron a transformar la ciudad más simbólica del islam ibérico en un modelo de continuidad y afirmación del cristianismo; Francisco Javier Martínez Medina describe ampliamente en *La Abadía del Sacromonte y su legado artístico cultural*, el tesoro artístico y cultural de la abadía, pues su promotor la concibió como un conjunto monumental, que fuese relicario de los mártires de Valparaíso, y foco cultural que irradiara su sentido y contenido a toda la cristiandad; aporta también reproducciones fotográficas de ese tesoro; Antonio Moreno Garrido estudia diversos *Aspectos de iconografía sacromontana en el grabado*, obra del platero y grabador Alberto Fernández y la familia Heylan.

En las vertientes literaria e histórica José Ignacio Fernández Dougnac estudia la presencia de *Los plomos de Sacromonte en la poesía barroca*, como Luis de Góngora, Juan Arguijo y otros; Manuel Barrios Aguilera propone unas *Claves de la historia laminaria en la formación y edición de "Vindicias Catholicas Granatenses"*, y señala los diversos autores que reivindicaron los libros plúmbeos tras la condena de Roma en 1682; Rafael Benítez Sánchez -Blanco estudia la relación entre *Gregorio Mayans y las láminas y libros de plomo de Granada. Los límites de la crítica ilustrada*, e informa de los graves problemas que causó a Mayans su denuncia contra los falsos cronicones y las invenciones sacromontanas; Ofelia Rey Castelao presenta *La "Historia crítica de los falsos cronicones" de José Godoy Alcántara*, publicada en 1868, como una denuncia de las numerosas falsificaciones que habían nutrido la historiografía hispana en los siglos anteriores; Emilio Molina López estudia la figura de *Fray Darío Cabanelas, historiador de los fraudes del Sacromonte*, que con sus escritos deshizo los mitos sacromontanos en un momento en que la vindicación abacial mantenía intacto su espíritu combativo; y José Antonio González Alcantud, en *El secreto de la historia: falsificación y verosimilitud en los libros plúmbeos*, desvela "la secreta complicidad entre los falsarios de la Granada contrarreformista y de la contemporánea".

Los editores no se contentan con los estudios publicados en los volúmenes actual y de 2006; indican otros temas que quedan aún por investigar. Esperamos ver cumplidos pronto esos proyectos de tan interesante investigación sobre la vida eclesial granadina en los pasados siglos.

La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios. Collection de la Casa de Velázquez. Volumen 104. Casa de Velázquez. Madrid 2008. 342 p. ISBN 978-84-96820-12-8. €: 31.

En febrero de 2005 la Casa de Velázquez acogió en un encuentro de tres días especialistas de distintos campos de la historia y del arte; los resultados de dicho encuentro se recogen en este volumen. Las aportaciones se han clasificado en cuatro apartados.

En el primero, Imagen conventual, Alfonso Rodríguez G. de Ceballos estudia algunos ciclos pintados de la vida de santos fundadores, frecuentes en los conventos del Barroco, y que tuvieron un precedente en el ciclo de San Francisco, pintado por Giotto; Bonaventura Bassegoda se fija en el detalle iconográfico de Savonarola en los cuadros de la predicación de San Vicente Ferrer, que pintó Alonso Cano durante su breve estancia en Valencia, 1644 y 1645; Cécile Vincent-Cassy estudia el ciclo de 25 cuadros de mártires (1616-1621), situado en el claustro superior del convento de la Encarnación de Madrid, y que son una copia libre de los frescos pintados por Il Pomarancio en la iglesia jesuita del Colegio Germánico; Françoise Crémoux analiza el culto a la Virgen de Guadalupe, venerada en Extremadura, España, y su expansión mediante imágenes y escritos que narran milagros en favor de sus devotos; y María de la Cruz Varona explora la devoción a la Virgen de la Expectación promovida por Simón de Rojas.

En la segunda Sección, Políticas de la imagen, Bernardette Majorana informa sobre las fiestas en Milán por la canonización de santos españoles S. Ignacio y S. Francisco Javier en 1622, Santo Tomás de Villanueva en 1658, San Juan de Capistrano y Pascual Bailón en 1691; Ruth Olaizola trata también de esas fiestas de 1622 en México, Madrid y Toledo, y otras del mismo siglo, en las que los alumnos eran los actores de representaciones teatrales; Fernando Quiles presenta las representaciones de diverso tipo que se hicieron en la Sevilla Barroca con motivo de los intentos de canonización de San Fernando, Francisca Dorotea, Fernando de Contreras y Miguel de Mañara, entre las que destaca las pinturas de Bartolomé Esteban Murillo; Ángel Aterido analiza las relaciones entre escultura y pintura en Madrid, siglo XVII, y compara las capillas del Cristo de la Buena Muerte del Colegio Imperial y la del Cristo de los Dolores de la Orden Tercera Franciscana; y Luisa Elena Alcalá estudia el influjo de los prejuicios sociales y condicionamientos materiales en la representación de Vírgenes negras, y concretamente el caso del blanqueo de la Loreto mexicana.

En la sección tercera, La imagen en la calle, María José del Río Barredo informa sobre las imágenes callejeras y los rituales públicos en Madrid, siglo XVII, que procuraron controlar las autoridades religiosas y civiles; Elena Sánchez de Madariaga, estudia la difusión en ese tiempo de la devoción a la Virgen de la Soledad, que evolucionó hacia la nueva devoción a la Virgen de la Paloma; y Javier Portús informa sobre leyendas en torno a la reproducción de imágenes sagradas.

En la cuarta sección, Imagen y devoción privada, Sara T. Nalle analiza testamentos realizados en Cuenca entre 1501 y 1645, y encuentra en 43 de ellos menciones de 116 imágenes religiosas; Frédéric Cousiné trata de las imágenes y meditación en la literatura espiritual española, y destaca el influjo de las contemplaciones de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, y Lizzie Boubli, en esa línea analiza dos series de dibujos de Antonio de Pereda.

Cada uno de todos estos estudios concluye con una bibliografía. Merecen todos los plácemes los cuatro responsables de la publicación de estos estudios, y la editora Casa de Velázquez.

La orden de San Juan entre el Mediterráneo y la Mancha. Ed. FRANCISCO RUIZ GÓMEZ, JESÚS M. MOLERO GARCÍA. Universidad de Castilla-La Mancha. 2009. 515 p. ISBN 978-84-8427-683-8.

En octubre de 2002 se celebró en Alcázar de San Juan (Ciudad Real) el II Congreso Internacional de historia de la Orden militar de San Juan. En total

se integran en este volumen seis ponencias y quince comunicaciones, que se estructuran en dos secciones según expongan temas de la Edad Media o de la Edad Moderna.

En la Parte primera: Edad Media, tenemos tes ponencias: Luis García-Guijarro, *San Juan del Hospital de Jerusalén: orden de cristiandad latina, orden hispánica. Recapitulaciones historiográficas*; Judith Bronstein, *La organización internacional de la orden del Hospital. Algunas reflexiones sobre la contribución de los prioratos ibéricos a la orden de Tierra Santa*, y Carlos Barquero Goñi, *La orden del Hospital en el Campo de San Juan durante la Baja Edad Media. Siglos XIV y XV*. Son cinco las comunicaciones en este Parte: Clara Almagro Vidal y Mª Ángeles Martín Romera, *En torno al paisaje sanjuanista del territorio manchego (siglo XVIII)*, Felipe Molina Carrión, *Las órdenes militares como plataforma de poder nobiliario durante los siglos XIV y XV. Juan Fernández Heredia, maestre de San Juan y Juan Pacheco, maestre de Santiago*, Adrián Arcaz Pozo, *La exploración vinícola como rasgos específico en las encomiendas hospitalarias gallegas durante la edad media*, Daniel Jesús García Riol, *Un héroe novelesco en la defensa de Rodas: "Tirante el Blanco", la Corona de Aragón y los caballeros de la orden de San Juan a mediados del siglo XV*, y Alberto Ócaña Erdozain, *La fortificación de transición en la ciudad de Rodas (Grecia) 1480-1522. Una visión desde España.*

En la Segunda Parte: Edad Moderna, son tres también las ponencias: Manuel Ángel de Lobeiras Fernández, *La orden de Malta y el mar: el especial protagonismo de la galera*, Ramón Sánchez González, *Conflictos de intereses y antagonismos entre la Mitra toledana y el Gran Priorato de San Juan en la época moderna*, y Jerónimo López-Salazar Pérez, *El Gran Priorato de San Juan: señorío y conflictividad en la Edad Moderna*. Las diez comunicaciones son las de José Eloy Hortal Muñoz, *La estancia del Prior de Castilla, don Hernando de Toledo, en la corte de Bruselas (1567-1570). Las luchas cortesanas*, Henar Pizarro Lorente, *La orden de San Juan y la familia real: Manuel Filiberto de Saboya, Gran Prior de Castilla y León,* Santiago Fernández Conti y Félix Labrador Arroyo, *"Entre Douro e Minho", el Prior don Hernando de Toledo y Portugal*, Manuel Rivero Rodríguez, *La Santa Sede y la Defensa de la Cristiandad en la segunda mitad del siglo XVI*, Ignacio Ezquerra Revilla, *Los intentos de la corona por controlar la orden de San Juan: la "expectativa" del archiduque Wenceslao de Austria en el Gran Priorato de Castilla y León*, Carlos Fernández-Pacheco Sánchez-Gil y Concepción Moya García, *Los pósitos de Alcázar de San Juan en el siglo XVII*, Pilar Serrano de Menchén, *Las Juntas de Caridad en el Priorato de San Juan (siglo XVIII). Dos ejemplos de sus fines: Alcázar de San Juan y Argamasilla de Alba*, Rafael Llanos Gómez, *Casa real y orden militar de San Juan. Entrada y toma de posesión del Gran Priorato de Castilla y León en nombre del infante don Gabriel (1766)*, Mª de los Ángeles Rodríguez Domenech, *Aproximación a la cartografía informática de la orden de San Juan en la provincia de Ciudad Real*, y Carlos Morenés y Mariátegui, *La orden de San Juan de Jerusalén pionera en el progreso sanitario y social.*

La simple lectura de los títulos de estos estudios dan idea de la amplitud de temas históricos abarcados; son trabajos muy documentados, frutos de investigación en archivos, y dotados de abundantes notas.

LIFTON, JAMES, *A Lutheran Image on the Title-Page of the Last Bible without a Confesional Label*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 84 (2008) 69-86.

Se ha dicho que la Biblia publicada por Martín Lempereur en Amberes en 1530 ha sido la última publicada sin un sello confesional. Sin embargo, su portada lleva un escena alegórica, derivada de las composiciones de Lucas Cranach, comúnmente llamada *Ley y Gracia*, que es específicamente luterana. Lempeurer repitió la imagen en su segunda edición y en la Biblia latina, ambas publicadas en 1534; fueron estas últimas ediciones las que proscribieron los *Índices* de Lovaina y Amberes, a causa más bien, al parecer, de su contenido que por la imagen de su portada.

LO NARDO, ANTONINO, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*. Provincia Regionale di Palermo. Biblioteca Istituto Storico Pedro Arrupe. Palermo 2006. 239 p.

En este volumen 25 de la colección ERCTA el autor nos ofrece la biografía de 178 jesuitas sicilianos misioneros, recogiendo sus datos de publicaciones y archivos, citados en la bibliografía que sigue a cada una de las biografías. Añade una lista de otros 92 misioneros sicilianos jesuitas de los que sólo ha podido recoger los datos en los catálogos de jesuitas residentes en Sicilia. Como apéndices aporta el menologio de Francesco Gastiglia, y unas páginas de la vida de San Luis Gonzaga escrita por Virgilio Cepari en las que narra la curación de Giuseppe Spinelli con intervención de san Luis y san Juan Berchmans. En una nota introductoria el autor informa sobre la historia de los jesuitas en Sicilia y su fervor misional.

LÓPEZ DE ABERASTURI, A. - PÉREZ SIMÓN, F., *Javier. El castillo redescubierto*. Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2007. 281 p. ISBN 978-84-235-3006-9.

Nos encontramos ante una gran obra, histórica, arqueológica y arquitectónica sobre el Castillo de Javier a lo largo de su historia. Es decir de su biografía, como dicen los autores. La escriben Antón López de Aberasturi y Fernando Pérez Simón, los dos arquitectos que realizaron la última restauración, que vamos a ver. Sobre la historia y la arqueología del edificio realizaron grandes investigaciones los Padres Escalada y Recondo, con vistas a sus sucesivas restauraciones. Eran investigaciones técnicas, pero los autores de esta obra han preferido escribir una obra narrativa, casi novelesca a veces, que, sin embargo, está sustentada en los profundos conocimientos técnicos que conocen a la perfección por sus labores arquitectónicas en la fortaleza. Creo que ha sido un acierto, pues con ello han logrado escribir una obra amena de lectura, además de rigurosa y científica. Y que muestra también las cualidades literarias de sus redactores, no siempre concurrentes en autores de obras técnicas.

Tras una introducción sobre la tipología del castillo en general, tipología que era de alcance universal, abordan en el primer capítulo lo que fue el castillo de Javier en un primer momento, una torre de vigía frente al Castellar, que era una gran fortaleza en la loma de enfrente. En este capítulo habla en primera persona el vigía de la torre, que hace su descripción así como del Castellar, y cuenta, noveladamente, cómo las tropas de Almanzor destruyeron el segundo por completo, perdonando la torre de vigía. El capítulo segundo se traslada a

1217, y en él cuenta don Martín Aznárez de Sada, un personaje histórico y primer señor de Javier, las vicisitudes históricas de aquellos años en relación a la torre de vigía, que se fue ampliando hasta convertirse en una gran fortaleza. En el tercer capítulo toma la voz don Juan de Jasso, el padre de San Francisco Javier, para contarnos las vicisitudes de Navarra en su incorporación a Castilla y los cambios que introdujo en la fortaleza, adosándole el edificio llamado el Palacio Nuevo, ya no con pretensiones defensivas sino de comodidad palaciega. Si Cisneros mandó demoler «los elementos fuertes», se podría contemplar dicha demolición, dicen los autores (p. 16) «como el final de un ciclo más que un castigo», puesto que la evolución iba en esa línea. Esa demolición parcial y las circunstancias militares que la provocaron es de lo que se trata en el capítulo cuarto, en boca de «la triste», como firmó una vez, doña María de Azpilcueta, esposa de don Juan de Jaso y madre del gran apóstol de Oriente.

Tras esta primera parte viene la descripción y narración de las distintas reconstrucciones del castillo, que es quizás lo más específico de esta obra, lo más extenso y lo más interesante. La primera restauración se debe, al filo de 1900, a la XV Duquesa de Villahermosa y Condesa de Javier, doña María de Aragón y Azlor de Idiáquez (1841-1905). Conoció casualmente el castillo que poesía y sintió un impulso divino de reconstruir aquel edificio agonizante. Ella misma nos lo cuenta en primera persona en el capítulo quinto. Se trata de un episodio sumamente interesante y muy discutido. A su tesón se debe la muy controvertida decisión de demoler el Palacio Nuevo, donde había nacido San Francisco Javier, para construir en su lugar una basílica. Además de hacer una restauración historicista del castillo, según las tendencias de la época. En cualquier caso, el castillo lo salvó ella, lo donó a la Compañía de Jesús, hizo una casa para misioneros y transformó la villa. Una postdata, como en otros capítulos anteriores, valora desde un punto de vista más técnico lo que supuso la restauración de la Duquesa de Villahermosa. El capítulo séptimo se titula «El castillo contra-restaurado», y ya no es narrativo sino técnico, como el resto del libro. Si en el episodio anterior tuvo una participación especial el P. Francisco Escalada, en el actual es fundamental la figura del P. José María Recondo, que dedicó toda su vida al castillo de Javier, a su arqueología y a su restauración. Pero con otra orientación, arqueológica y científica, en contraposición a la estilística de la etapa anterior. Por ejemplo, se duplicó la altura de la desmochada Torre del Homenaje y se recuperaron las defensas exteriores, se arregló el entorno, aislando el castillo, se trasladó la pequeña población a 250 metros al oeste del castillo, aunque, naturalmente, se preservaron la Parroquia y la Abadía, únicos recuerdos de la antigua villa. Esta obras se iniciaron en los años 1950. Pero la decisión más audaz no se llevó a cabo. Se trataba de hacer una basílica nueva frente al castillo (hasta se hizo el desmonte necesario, que fue inmenso) para poder derribar la anterior y reconstruir el primitivo Palacio Nuevo. Es interesante saber por qué no se llegó a realizar; por razones políticas a la muerte de Franco. «El propio Caudillo profesó una gran devoción a San Francisco Javier y visitó el Castillo en tres ocasiones. El P. Recondo disponía de una comunicación muy fluida con el Palacio del Pardo» (p. 137, nota 73). Esto provocó una fuerte oposición política que obligó a abandonar las obras emprendidas.

La segunda parte de este libro se titula *El castillo recuperado* y trata de la última actuación en el edificio con vistas al quinto centenario del nacimiento de San Francisco Javier en 2006. El castillo estaba deteriorándose por la humedad, la pudrición de las vigas, cierta inestabilidad de los muros, de modo que no todo

era visitable. Se sanó el edificio, se hizo una revisión a fondo y se reorganizó todo su interior como museo; así como se mejoró el entorno y se realizaron muchas intervenciones de recuperación arqueológica. Se termina el libro con una visita demorada al Castillo, de su exterior y sus recintos interiores, así como de la basílica con su cripta. También se dedican unas páginas a la residencia de los jesuitas y casa de espiritualidad, y también a la nueva Aula Francisco de Jasso y a la Sala de Exposiciones Schurhammer, ya de estilo completamente moderno. La primera, con capacidad para 1300 personas en actos litúrgicos y culturales. El volumen se cierra con una *Mirada poética* sobre el paisaje y el conjunto. Ni que decir tiene que multitud de fotografías y planos ilustran el libro.

Termino esta recensión como se empezó. Sobre un solido fundamento técnico se ha hecho una obra también histórica y muy agradable de leer. También es una guía del castillo. Esto le augura —lo deseamos— futuras reediciones. Si la tienen a mano, muchos visitantes del Castillo la comprarían. Precisamente por eso acabo con un par de sugerencias. Los epígrafes de las fotografías están hechas con una tinta débil que resulta difícil de leer. Por otra parte, agradecería un apartado sobre la villa y la población de Javier. Algo se dice ocasionalmente, incluso con ilustraciones, pero la única descripción que conozco de la villa es el folleto del P. Javier Arteta de 1952, que naturalmente refleja su estado de hace más de medio siglo. Un capítulo con su historia, con sus avatares y una descripción actualizada podría redondear esta magnífica obra.

Termino dando mi opinión sobre la basílica adosada al castillo. Diré primero que de ninguna manera habría permitido tirar el Palacio Nuevo, adosado al castillo primitivo, en el que había nacido el santo, para hacer en su lugar una basílica. Tal destrucción me parece una barbaridad, aunque no subsanable, pues del Palacio Nuevo no queda nada. Pero añado que una basílica adosada al castillo, que se podía haber levantado respetando el Palacio Nuevo, me parece bien. Queda conjuntada con el castillo y le presta un sentido espiritual. No se trata solo de repristinar un edificio, muy bonito —muy de Walt Disney, como me dijo una visitante—, sino de potenciar también la dimensión espiritual que atesora, precisamente por la extraordinaria santidad que dimana de él por ser la cuna del gran apóstol de los tiempos modernos. G. M. Verd

López Pego, Carlos, *El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545-1634)*: Hispania Sacra 63 (2009) 159-190.

Basándose en un manuscrito inédito de dos gruesos volúmenes, fechados en 1600 y 16333, «Historia del Colegio Complutense de la Compañía de Jesús», Alcalá de Henares, analiza el autor la afluencia extraordinaria de 1190 vocaciones a la recién fundada Compañía de Jesús entre 1543 y 1633, en su mayoría estudiantes de la joven universidad, que eran tenidos como traviesos y valientes; expone algunos ejemplos de los estudiantes que entraron en la Compañía de Jesús, y también el apoyo institucional de la Universidad de Alcalá a los jesuitas en algunas situaciones graves. Añade dos cuadros que indican el número de entrados en cada uno de esos años, y una bibliografía específica sobre el tema estudiado.

Martinena Ruiz, J. J., *Navarra. Castillos, torres y palacios* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008). 295 p. ISBN: 978-84-235-3099-1.

En gran formato y magníficamente ilustrada se nos presenta esta obra sobre los castillos y palacios de Navarra. Navarra, como el norte peninsular, fue un país de castillos, alcanzando su apogeo en el siglo XIV. Los había urbanos, en despoblado y fronterizos. Pero, pasada la amenaza musulmana, naturalmente fueran decayendo. De modo que hacia 1500 apenas una docena del centenar de castillos navarros existentes estaba en condiciones de hacer frente a un ataque artillero. Casi todos los castillos navarros eran de realengo, es decir, pertenecían al rey, y muy pocos los señoriales, entre los que se encontraba precisamente el castillo de Javier. La tipología de los palacios era mucho más compleja que las de los castillos, según la minuciosa descripción del autor. Digamos solamente que el que estaba en lo alto de la escala social, aunque no necesariamente arquitectónica, era el Palacio cabo de armería.

Después de una introducción en la que disecciona minuciosamente todos estos temas, se pasa a la descripción de los edificios por orden alfabético de poblaciones. Recorriéndolos, se puede observar la variedad tipológica de las construcciones, ya que cada una es calificada en el título según su categoría. Hay castillos, fuertes, torres, palacios, palacios cabo de armería, palacios de señorío, palacios fortificados, casas palacianas, casas-torre (como la de los Loyola en Guipúzcoa), iglesias fortificadas, recintos amurallados, baluartes, ciudadelas… y, desgraciadamente, vestigios (como el muy elevado torreón de Santacara, aún en pie en el siglo XIX, del que solo queda una pared). El abandono de las fortificaciones, cuando habían dejado de ser necesarias, hacía que se desmoronasen, otras veces eran destruidas o dinamitadas por sus mismos posesores cuando habían dejado de cumplir su misión, lo que les parecía natural. Así la demolición del recinto amurallado de Pamplona, para permitir el ensanche, se produjo entre el júbilo popular. Recordemos que, si algunas ciudades, como Avila, mantienen sus murallas, es porque entonces los ayuntamientos no tenían dinero para proceder a su demolición. ¡Cómo han cambiado las apreciaciones! Sin embargo, también se da el caso contrario de la restauración, como en el castillo de Javier, como se puede apreciar comparando su fotografía de 1880 (p. 19) y su espléndido estado actual. Entre los edificios hay de todo en cuanto a su valor artístico, no histórico: palacios que de gran valor y otros que son edificios rústicos mejor o peor conservados.

Uno de los valores de este libro es que, gracias a la fotografía, conserva la imagen de los edificios para la posteridad, lo mismo que rescata por la fotografía palacios desaparecidos que todavía existían en tiempos tan recientes como 1965. Cada castillo, torre o palacio goza de su foto, de una descripción y de su historia. Aunque precisamente falte la fotografía, suponemos que por un lapsus, de uno de los edificios que me interesaba ver, el palacio de Echagüe, por el que pleiteó en 1545 Martín de Azpilcueta, pariente de San Francisco Javier. Aunque sí se nos ilustra con la magnífica casa-palacio de los Azpilcueta en Barasoain. Por terminar con el mismo santo, diré que, entre los castillos que están arruinados, hay uno del municipio de Javier, el Castillo de Peña, del que se da una cumplida información. Nos encontramos ante una gran obra tanto por su información histórica como gráfica. G. M. Verd

MARTÍNEZ ÁNGEL, LORENZO, *Dos notas respecto a Erasmo y León: hipótesis sobre el erasmismo en la catedral en el siglo XVI y paralelismos paremiológicos*: Studium Legionense 50 (2009) 325-334.

El autor destaca algunos indicios que encuentra de influjo de Erasmo en la adquisición de sus obras por el cabildo catedralicio, y las anotaciones que hizo un lector en la obra de Erasmo, *Adagiorum chiliades*, escribiendo en el índice al margen del adagio latino el equivalente refrán castellano.

Mary Ward. Zum 400jährigen Gründungsjubiläum der Congregatio Jesu: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009) 97-205.

El presente número de la revista está dedicado enteramente a la presentación de diversos aspectos de la rica y variada personalidad de la fundadora de las "jesuitinas", Mary Ward, y las vicisitudes de su Congregación. La superiora general, Mechtild Meckl es autora de la introducción; Hann-Barbara Gerl-Falkovitz presenta a *María Ward como europea*, Anne Conrad relaciona a las *Jesuitinas inglesas y la cuestión femenina*; Georg Schweiger trata de la presencia de *María Ward en München*; Ursula Dirmeier estudia *La mística María Ward*, y en otro artículo presenta un *Breve bosquejo de la historia del Instituto*; Igna Kramp expone *El camino de María Ward hacia la semejanza de la Compañía de Jesús*; Martha Zechmeister propone como *Centro del carisma de María Ward "Amar a los pobres"*; Norbert Jung trata de *La anulación de la bula de Urbano VIII contra el Instituto de María Ward*; Stefan Samerski expone *Las dificultades de la canonización de un fundador de orden religiosa en los tiempos modernos*; y Cosima Kiesner presenta *La Congregación de Jesús, una orden femenina ignaciana.*

En estos trabajos tenemos una muestra más de la atención cada vez mayor que están prestando los historiadores de la Iglesia, sobre todo, de la vida religiosa, a María Ward y sus ideas , que se adelantaban en unos siglos a las de sus contemporáneos.

MASTROIANI, FIORENZO FERDINANDO, *La fondazione dei conventi capuccini nella provincia di Napoli in un inedito del 1719 di Filippo Bernardi da Firenze*, III puntata: Rivista storica dei capuccini di Napoli 3 (2008) 7-50.

El artículo informa sobre la fundación de cinco conventos capuchinos en los años del concilio Tridentino, 1545-1563. Son los conventos de Aversa, Benevento, Teano, Arienzo y Nocera. De cada uno aporta datos de la ciudad, e históricos del convento.

METCALF, ALIDA C., *Disillusioned Go-Betweens: The Politics of Mediation and the Transformation of the Jesuit Missionary Enterprise in Sixteenth-Century Brazil*: Archivum Historicum Societatis Iesu 77 (2008) 283-319.

Los sacerdotes y hermanos misioneros de la Compañía de Jesús en el Brasil del siglo XVI buscaron activamente el papel de intermediarios en dos situaciones fundamentalmente diferentes. En primer lugar procuraron ser guías espirituales que condujeran los pueblos de habla tupí y guaraní al cristianismo, y en segundo término intentaron negociar encuentros entre las colonias portuguesas y los mundos tupí y guaraní. La autora en este artículo se centra en la desilusión que

experimentaron los jesuitas en estos dos empeños, y los consiguientes cambios en la estrategia misionera de la misión inicial de los jesuitas en Brasil.

Moreno Jeira, Rodrigo, *Misiones en Chile austral: Los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Universidad de Sevilla. Diputación de Sevilla. 2007. 450 p. ISBN 978-84-472-0927-9.

Este estudio quiere descubrir los factores que posibilitaron el éxito pastoral, económico y político de la misión en Chiloé. Consta de diez capítulos. En una primera etapa el capítulo primero pretende conocer los fines y fundamentos de la vocación misionera de la Compañía de Jesús. El segundo revisa las circunstancias del paso de la nueva orden a la América española, sus dificultades y las primeras actividades que allí realizaron los jesuitas. El capítulo tercero expone las razones de la fundación de la provincia jesuítica de Paraguay, de la promoción de sus primeras actividades apostólicas y evangelización de los pueblos australes.

Ya en la temática central del libro, el cuarto capítulo presenta la realidad geográfica y humana de Chiloé, y las actividades del colegio de Castro en todo el período estudiado. El capítulo quinto estudia la metodología misional que se aplicó en la misión con los huilliches, y se valora el papel de los indios en esa acción pastoral, y la institución de los fiscales y patronos. El sexto capítulo trata de la misión con los indios chonos, y el séptimo la misión de Nahuelhuapi, fuera del ámbito del archipiélago chilote, pero dependiente del colegio de Castro. El capítulo octavo analiza las motivaciones, temores y orígenes del misionero del archipiélago; el noveno aborda el tema económico de la misión, las vías de financiación; y el último capítulo profundiza en las relaciones de los jesuitas con el gobierno eclesiástico y civil durante los 160 años de esa misión en la actual Chile austral. Es muy amplia la selecta bibliografía que nos ofrece el autor.

Nomenclátor de Navarra al 1-1-2009. Pamplona, Gobierno de Navarra, Instituto de Estadística de Navarra, 2009. 90 p. más un mapa desplegable.

Desde 1994 viene publicando el Instituto de Estadística de Navarra un *Nomenclátor* con los datos de todos los núcleos de población de la Comunidad Foral, instrumento muy útil, en cuanto que nos presenta una instantánea de todos los municipios, concejos y entidades de población de la Comunidad, con su evolución año por año. Las poblaciones viene agrupadas por sus municipios. De cada localidad se indica su categoría (si es villa, ciudad, concejo, aldea, lugar, barrio, señorío, monasterio, caserío, molino…). También su superficie, su distancia de Pamplona, su altitud y su población. La población corresponde a la del 1 de enero de 2008. Es por tanto un documento de valor tanto geográfico como histórico, sin que llegue a la descripción minuciosa e impagable del mítico Madoz para el siglo XIX. Si, por poner un ejemplo del siglo XX, nos atenemos a la Villa de *Javier*, sabemos por el *Diccionario Geográfico de España*, 17 vols. (Madrid, Ediciones del Movimiento, 1956-1961), que a mediados de ese siglo tenía 354 habitantes y dos anejos, *Peña*, con 70 habitantes y *Torre de Peña* con 46. Hoy, sin embargo, Javier tiene 97 habitantes, Peña se ha convertido en un despoblado y Torre de Peña se ha reducido a un caserío de 15 vecinos.

Una serie de introducciones y apéndices nos dan información complementaria sobre las tres zonas principales de la Comunidad Foral, su orografía, hidrografía,

climatología, la administración local, la diseminación y agrupamiento de los núcleos de población, y sobre su régimen lingüístico. Así, un mapa nos indica las zonas de habla castellana, las de lengua vascuence y los municipios mixtos. Siempre nos informa sobre las denominaciones oficiales de todas las poblaciones. Las que tienen forma castellana o castellanizada, como *Javier* (a pesar de su etimología vascónico-ibérica, según Menéndez Pidal), las que tienen nombre solo en vascuence, las que se denominan con un nombre compuesto en ambos idiomas, como *Altsasu/Alsasua*, y las que tienen una doble denominación por separado como *Pamplona* o *Iruña*, o bien, en el valle de Lónguida, *Javerri* o *Xaberri*. G. M. Verd

ORTEGA, JESÚS, *El colegio-convento San Nicolás de Tolentino de agustinos recoletos en Alcalá de Henares, en la historiografía local de la ciudad*: Recollectio 29-30 (2006-2007) 273-308.

El autor analiza los datos que sobre el convento de recoletos agustinos en Alcalá de Henares aportan tres obras clásicas en la historiografía alcalaína: *Anales complutenses*, de la primera mitad del siglo XVII, *Historia de la ciudad de Compluto*, del canónigo Portilla y Esquivel, 1725-1728, y la *Historia de la Ciudad de Alcalá de Henares*, de Esteban Azaña, 1882-1883. Transcribe y comenta con detención esos textos, precedidos de su ficha bibliográfica y notas de su autoría.

Precede una introducción sobre la ciudad de Alcalá de Henares, sus Estudios Generales, el cardenal Cisneros, y las relaciones del colegio-convento de San Nicolás de Tolentino con la Universidad.

PACHO, EULOGIO, *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española, 1450-1650*. Monte Carmelo. Burgos 2008. 1407 p. ISBN 978-84-8353-089-4.

Al final de su amplia y erudita Introducción general el autor reconoce que no faltan historias de carácter general sobre la espiritualidad española; por tanto, lo que pretende es «integrar en lo posible las aportaciones anteriores y ofrecer una visión de conjunto, que refleje fielmente la realidad espiritual de un momento excepcional de la espiritualidad ibérica». Lo ha conseguido; es ingente la bibliografía que ha leído y que ha sintetizado en su espléndida exposición doctrinal.

Divide su estudio en dos épocas; la primera, *Siembra y floración, 1450-1555*, - siete capítulos-, y la segunda, *Cosecha pletórica y declive: 1555-1650*, capítulos 8º al 15º. En el primer capítulo presenta el claroscuro de la vida cristiana en aquellos años y el triunfo de la "observancia" en el clero y en la vida religiosa; en los tres siguientes capítulos indica las diversas corrientes que convergen con la producción autóctona, la renovación religiosa, y los viejos conflictos y nuevas alarmas en el mundo de la espiritualidad. En el capítulo quinto trata del recogimiento y quietud y de sus promotores, Francisco de Osuna, Bernardino Laredo, Bernabé de Palma, Francisco Ortiz Yáñez y la incidencia de esta corriente en la espiritualidad posterior. El capítulo sexto presenta los grandes maestros y reformadores, San Juan de Dios, Alejo Venegas de Busto, Juan Bernal de Luco, Santo Tomás de Villanueva y San Juan de Ribera. El séptimo capítulo lo dedica a San Juan de Ávila, su figura y obra, su lección espiritual.

Son estudios muy completos los que hace de estas figuras de la espiritualidad

española y de su doctrina; y sigue esa norma, con el mismo acierto, también al tratar de los autores espirituales del siglo siguiente.

El capítulo octavo, que inicia la segunda parte, presenta la problemática y tensiones de ese segundo siglo, objeto de su estudio. El capítulo noveno propone las tendencias y maestros de esos años, con un profundo estudio sobre Fray Luis de Granada y su entorno oracional -Bartolomé de Carranza, San Pedro de Alcántara-, y los problemas y posturas que surgen en ese entorno. El capítulo décimo es un estudio muy completo de la figura de San Ignacio de Loyola, de la espiritualidad ignaciana y de sus discípulos, sucesores y corrientes; ha consultado una amplísima bibliografía, aun la más reciente, y presenta un síntesis luminosa. El capítulo once, titulado *Apogeo de la mística*, estudia la figura y obra de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, sus convergencias, discípulos y continuadores. El capítulo doce presenta los últimos destellos reformistas, recolección y espiritualidad agustiniana, Fray Luis de León, y la descalcez y espiritualidad de la "redención", familias trinitaria y mercedaria, y también la espiritualidad al servicio de la educación cristiana de la "Escuelas Pías". Los dos capítulos siguientes tocan temas más generales: panorama de la vida espiritual, la espiritualidad en clave teológica, maestros, guías y modelos de espíritu en el siglo XVII. El último capítulo se ocupa de la espiritualidad en Hispanoamérica: esa nueva iglesia, expresiones y protagonistas de la vida espiritual en ella, vida cristiana y espiritualidad, tendencias, conflictos y tensiones, y la literatura espiritual.

Es una *Historia de la Espiritualidad Clásica Española*, muy lograda, bien fundamentada, y expuesta con gran claridad.

Pearce, Joseph, *Shakespeare. Una investigación de Joseph Pearce*. Ayer y hoy de la historia. Palabra. Madrid 2007. 222 p. ISBN 978-84-9840-187-5. €: 21,15.

Aunque el autor comenzó su investigación con muchas dudas de que existieran datos biográficos suficientes para saber qué creencias profesaba Shakespeare, poco a poco constató que sabemos de él mucho más de lo que muchos han dicho, y llegó a descubrir que fue católico en una época en que los católicos eran víctimas de una persecución despiadada. Pero el autor juzga que su trabajo no estará concluido hasta que reúna un número de pruebas *textuales*, sacadas de sus escritos, a favor del catolicismo; esta será la segunda parte de este estudio, que se compromete escribir el autor. En el apéndice B encontramos un anticipo de ese trabajo.

Con una gran conocimiento de los otros autores que han tratado el tema, Pearce recoge los datos en favor del catolicismo de Shakespeare que se encuentran en su biografía, como son el testamento de su padre, su ferviente familia católica, y sus relaciones con otros católicos proscritos, con Marlowe y con los jesuitas Campion y Southwell, mártires, relación ésta que se confirmaría si él fuera el que aparece con el nombre de Shakeshafte. Estudia también los datos que de su catolicismo puede aportar también su duradera separación de su propia familia, y justifica que pudiera presentar sus trabajos ante la reina perseguidora; aporta luego otros datos familiares y de sus amigos, y su posible colaboración en una obra sobre Tomás Moro. Finalmente presenta los últimos años de Shakespeare y su probable relación muy cercana a grupos católicos, y su "muerte papista"; concluye ese último capítulo reuniendo y resumiendo sus argumentos que prueban que William Shakespeare fue católico.

PEÑAFIEL RAMÓN, ANTONIO, *El ocaso inquisitorial. Delación y censura de imágenes en la Murcia de finales del Setecientos*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 291-408.

El campo de actuación de la Inquisición se fue ampliando con el tiempo hasta extenderse al ámbito de la moralidad. El artículo presenta el caso de unas estatuas del paseo de la Alameda de Murcia, que fueron delatadas por inmorales a causa de su desnudez. Narra el autor las delaciones, procesos que se hicieron en este caso.

PÉREZ MARTÍN, MARÍA JESÚS, *María Tudor. La gran reina desconocida*. RIALP. Madrid 2008. 927 p. ISBN 978-84-321-3699-3.

«Este libro es el resultado final de más de dos décadas de estudio dedicadas casi por completo al estudio de la figura de María Tudor, reina de Inglaterra y segunda esposa de Felipe II». Su autora, fallecida en octubre de 2006, sólo pudo ver el texto definitivo de su libro; Olga Jimeno Bulnes perfeccionó y completó este excelente trabajo. En él encontramos muchas páginas de la historia de Inglaterra, de España, y aun de la Europa occidental, que desvelan la ya lejana cultura religiosa y social de aquella época. Nos informan de los matrimonios de auténtica "conveniencia" política, que forman la trama de esta historia, las represiones crueles, degüellos y hoguera, con que se castigaron las discrepancias religiosas de uno y otro bando, las intrigas y corrupción de los dirigentes políticos, sus luchas por el poder social y económico. En este ambiente destaca ante todo la figura de María Tudor, sus sufrimientos a lo largo de toda su vida, su arraigado catolicismo, su espíritu cristiano con que se entregaba al bien de sus súbditos y de los desafortunados; también su sincero amor de esposa a su marido Felipe II, y los dos breves períodos de convivencia conyugal, que la ilusionaron con dos falsos embarazos de un heredero que devolviera y afianzara el catolicismo en Inglaterra. Junto a ella destacan, su madre Catalina de Aragón, su consejero Reginaldo Pole, Bartolomé de Carranza, y otros eclesiásticos y grandes señores, y en contraste Enrique VIII y sus sucesivas amantes, Ana Bolena y su hija Isabel, y los adversarios de María Tudor, Cronwell, Cranmer, etc. Es una biografía ricamente documentada con amplias citas de escritos relevantes de esta historia, se lee con gusto e interés. Con el mejor deseo insinuamos que en otras ediciones se revisen en la página 160 el párrafo dedicado a Belarmino y los datos que de él se aportan.

PÉREZ ORTIZ, GUADALUPE - VIVAS MORENO, AGUSTÍN, *Series documentales para el estudio de la economía conventual. El ejemplo de la documentación sobre conventos en el archivo diocesano de Mérida-Badajoz*: Hispania Sacra 61 (2009) 29-49.

Los estudios hacendísticos son relevantes para el conocimiento de cualquier institución; sin embargo, son escasos los que analizan un monasterio, convento o cualquier otra entidad de carácter religioso. Esta investigación se concentra en la documentación contable y hacendística sobre conventos, que se conserva en el fondo antiguo, siglos XVI-XIX del archivo diocesano de Mérida-Badajoz.

Ravier, André, S.I., *Santa Juana de Chantal.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 291 p. ISBN 978-84-7914-946-8.

Auguramos un buen éxito a esta biografía de la fundadora de las Religiosas de la Visitación, traducción al español de la tercera edición francesa del autor, que el Primer Monasterio de la Visitación de Madrid, publica como preparación del cuarto centenario de la fundación de su instituto en 1610. Son muy abundantes las reproducciones en color que acompañan el texto.

Santa Juana Francisca vivió casi setenta años, veinte de infancia y adolescencia, nueve en matrimonio y madre de seis hijos -de los que dos murieron al nacer-, otros nueve años como viuda, y treinta y uno como religiosa fundadora de su instituto. Es admirable la fortaleza de espíritu que mostró en todas las etapas de su vida, en los asuntos sociales, económicos, y religiosos, como señora baronesa y como fundadora de un instituto religioso. Sorprende la rapidez con que se extendió el nuevo instituto por toda Francia .El autor sigue muy de cerca las *Memorias*, que sobre la santa escribió su parienta y religiosa de la Visitación Francisca Magdalena de Chaugy.

Nos dice la biografía que no se sintieron frustradas las religiosa de la "Visitación", que visitaban a pobres y enfermos, cuando les vino la orden superior de recluirse en clausura, pues desde allí seguían atendiendo a los necesitados. Por otra parte, es claro que la cultura de aquella época sobre enlaces matrimoniales, nombramiento de obispos, dirección espiritual de los confesores, están muy lejos del modo de proceder de nuestros tiempos.

Redworth, Glyn, *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*. Oxford University Press. 2008. 276 p. ISBN 978-0-19-953353-4.

Esta biografía de Luisa de Carvajal nos presenta todo el ambiente de la nobleza castellana y el compromiso de algunos de sus miembros en la defensa del catolicismo en Inglaterra. El autor aporta muy numerosos datos de esa historia, y utiliza escritos autobiográficos, poemas y cartas de Luisa. En diecisiete capítulos informa sobre la nobleza de su familia, su rigurosa educación en su niñez, su relación con los más notables maestros espirituales, especialmente jesuitas, y sus prontos deseos de ser mártir de la fe. En 1605 entró secretamente en Inglaterra, aunque no sabía hablar inglés. Pronto asumió un papel destacado en la oculta comunidad católica de Londres, ayudando a los sacerdotes, consolando a los prisioneros condenados a muerte, importando libros, y ayudando a escapar a católicos perseguidos. Ella misma estuvo expuesta a la prisión y muerte, y de hecho le sobrevino la muerte por agravamiento de sus dolencias con ocasión de sus prisiones. Fue, pues, una apóstol en Inglaterra.

Rodríguez Olaizola, José Mª, *Ignacio de Loyola, nunca solo*. San Pablo. Madrid 2006. 287 p. ISBN 84-285-2975-2.

¿Un nuevo libro sobre San Ignacio de Loyola? ¿otra semblanza? ¿Pero no está ya todo dicho sobre el fundador de los jesuitas?. Estas preguntas se hizo el autor; pero le sedujo la idea de presentar a Ignacio desde una mirada contemporánea; presentar a Ignacio a la gente de hoy. Resulta muy agradable la lectura de los nueve capítulos en los que sintetiza las etapas, tan diversas,

de la biografía de San Ignacio; las insinúan claramente sus títulos: La herida; El mejor santo del mundo; Cuando habla Dios; Peregrino; Incertidumbres hispanas; París, estudios y compañeros; Tiempo de espera viva; La Compañía de Jesús; Desde una habitación romana. Cada capítulo va precedido de una o dos atrayentes páginas introductorias, que adelantan las escenas finales del capítulo. En el "Epílogo agradecido, quinientos años después" presenta literariamente los principales libros sobre San Ignacio que más la han ayudado en su propósito; no ha pretendido informar sobre todo lo que se ha escrito sobre el santo. Como se lee en el prólogo, "contando la historia de ayer y de otro, como de hoy y tuya, te ha salido una historia verdadera"; y unas bellas páginas literarias, y una historia viva de San Ignacio.

ROMANATO, GIANPAOLO, *Gesuiti, guaraní ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay*. Longo Editore. Ravenna. 2008. 103 p. ISBN 978-88-8063-604-5. €: 13.

Fruto de experiencias y estudios sobre el terreno el autor aporta en cinco capítulos amplia información sobre el fenómeno histórico de los asentamientos de los indígenas de la región sudamericana en las llamadas reducciones del Paraguay. En el primer capítulo destaca algunos rasgos característicos de esas reducciones. En el segundo expone la historia de la formación de las reducciones y da cuenta breve de las ocho establecidas en territorio del actual Paraguay, de las quince en el actual territorio de Argentina, y de las siete en el actual Brasil, y describe la vida cuotidiana que se vivía en ellas. El tercer capítulo informa ampliamente sobre la historiografía de las Reducciones, que han suscitado especial atención en tiempos recientes. El cuarto capítulo trata del eco de esas Reducciones en la cultura italiana, escritos y viajeros por aquellas tierras. El capítulo quinto informa de la inmigración en las tierras de las Reducciones y especialmente de la inmigración de italianos, de sus características y de los estudios que se han hecho de ella. Se lee con interés esta amplia información, que aporta puntos de vista no comunes en otros estudios sobre las Reducciones del Paraguay.

ROTONDÒ, ANTONIO, *Riforme e utopie nel pensiero politico toscano del settecento*. A cura di MIRIAM MICHELINI ROTONDÒ. Leo S. Olscki. Firenze. 2008. 312 p. ISBN 978-88-222-5746-8. €: 33.

Antonio Rotondò preparaba la publicación de estos escritos suyos, editados ya en otras publicaciones, cuando falleció en 2007; su proyecto se realiza en esta edición. En el primer trabajo publica trece *Cartas de Montesquieu a Filippo Venutti*, 1742 a 1750, diez de ellas inéditas; el segundo expone la postura de *Giovanni Maria Lampredi y Francesco Foggi frente al radicalismo y reformismo*; en el tercer trabajo estudia *La utopia jurisdiccionalista de Cosimo Amidei*, y en el cuarto expone *Utopía y reforma en el pensamiento político de Giovanni Gualberto de Soria*. Como apéndice se publica el tratado inédito de Giovanni Gualberto de Soria *Diez razonamientos sobre la filosofía moral*, al que se añade otro trabajo inédito e incompleto de ese mismo autor *Sobre los deberes particulares de todo hombre respecto a algunos de nuestra especie, y ante todo sobre los deberes del príncipe con sus súbditos y de éstos con él*.

Como leemos en el prólogo, estos escritos muestran la contribución valiosa al estudio de la innovaciones culturales y políticas en la edad del iluminismo;

representan el punto de llegada de la reflexión del autor, que partiendo de "cinquecento" procura individualizar los éxitos del "setecientos" en el desarrollo del pensamiento crítico europeo.

Ruiz Fuentes, Juan, *M. Isabel de la Madre de Dios, "enfermera" de Jesús: el cuerpo místico de Cristo como objeto de experiencia mística*: Toletana 7 (2007) 197-262.

El presente trabajo pretende aproximar la figura desconocida de esta religiosa agustina, 1614-1687, que ofrece una experiencia mística sobre el cuerpo místico de Cristo. El autor informa primero sobre la espiritualidad del siglo de oro, las fuentes de su estudio, y traza luego la semblanza biográfica y espiritual de la M. Isabel y su mensaje.

Ryan, María del Pilar, *El jesuita secreto: San Francisco de Borja*. Generaltat Valenciana. Valencia 2008. 223 p. ISBN 978-84-482-5033-1.

La autora indica que «la finalidad de esta tesis es resaltar la labor realizada por Ignacio de Loyola con la ayuda de Francisco de Borja, ya que los objetivos institucionales de Ignacio se alcanzaron gracias al apoyo de Borja». La autora analiza esta relación y apoyo de Borja, especialmente durante los años en que fue "jesuita secreto", 1546-1551, y que prosiguió luego en las situaciones de conflicto externas e internas. Destaca especialmente la aportación decisiva de Borja en la fundación del Colegio Romano, que marcó las directrices del apostolado docente de la Compañía de Jesús. Obviamente son muchos los excursus hacia los años anteriores y posteriores en la vida de Ignacio, de Borja, y de otros jesuitas del círculo más cercano a Ignacio.

Estos y otros temas trata la autora desde una perspectiva externa a la Compañía de Jesús, que no tienen sus propios historiadores; es uno de los valores de esta investigación. Es muy apreciable el gran número de estudios que están llevando a cabo sobre diversos aspectos de la Compañía de Jesús investigadores que no son miembros de ella; enriquecen con sus aportaciones personales el conocimiento de la realidad histórica de este Instituto religioso.

El original de la tesis está redactado en inglés; por ello en las notas se cita la traducción inglesa de libros publicados en castellano. También en la bibliografía predominan los títulos de libros escritos en inglés.

Sáenz Berceo, María del Carmen, *Un jesuita en la cima de la Inquisición*: Revista de la Inquisición 12 (2006) 295-321.

En 1666 el jesuita Juan Everardo Nithard fue promovido a lo más alto de la Inquisición por doña Mariana de Austria, regente de España; fue el único jesuita que ocupó ese cargo en los cuatro siglos de historia de la Inquisición. El autor propone primero un breve bosquejo biográfico de Nithard, su nombramiento de inquisidor general, las dificultades de su nombramiento por ser extranjero y jesuita, las reacciones a su nombramiento por parte de la Compañía de Jesús y de D. Juan de Austria, los libelos y pasquines que se ocuparon de él, la historia de la Inquisición durante su mandato, y su destitución en 1669.

Aunque posteriormente fue nombrado arzobispo y cardenal quiso morir como humilde jesuita y ser enterrado en la capilla de San Ignacio en la iglesia romana del Gesù.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, JOSÉ, *El obispo Cuadrillero y el seminario conciliar San Froilán de León*: Studium Legionense 50 (2009) 299-321.

El autor informa sobre la actuación del obispo D. Cayetano A. Cuadrillero (1724-1800) en el Seminario de León. Aporta primero unos datos biográficos de Cuadrillero, expone luego la situación de los seminario en el siglo XVIII, y especialmente la situación del seminario de León y la reforma que hizo en él Cuadrillero: aumento de su dotación, mejora del edificio, cambios en el plan de estudios, renovada atención a la vida de piedad, apoyo a los maestros y superiores.

SASTRE SANTOS, EUTIMIO, *El vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)*: Euntes Docete 61 (2008) 153-177.

El autor informa sobre la *Missio Hollandica*, y señala las diferencias habidas entre su Vicario, el arzobispo Rovenius y su clero, con los misioneros de las órdenes religiosas: Esa Missio fue el primer Vicariato Apostólico misionero y erigido en Europa.

En esta parte primera de su estudio presenta también las fuentes y bibliografía que usa en su investigación, y expone dos cuestiones preliminares: la situación de la Iglesia en Holanda, 1581, y el vicario apostólico que se fundó como remedio para reconstruirla en 1592.

Synodicum Baeticum. Vol. I. *Constituciones conciliares y sinodales del arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604*. J. SÁNCHEZ HERRERO, A. HERRERA GARCÍA, M. A. NÚÑEZ BELTRÁN, R. NÚÑEZ QUINTANA (eds.). Universidad de Sevilla. 2007. 187 p. y CD. ISBN 978-84-0940-8.

Este volumen primero de *Constituciones conciliares y sinodales del arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604* abre la publicación del conjunto de Concilios Provinciales y Sínodos diocesanos que se celebraron en las diócesis andaluzas -Alcalá la Real, Almería, Cádiz, Córdoba, Granada, Guadix, Jaén, Málaga y Sevilla- desde mediados del siglo III hasta nuestros días. Un segundo volumen de la diócesis de Sevilla contendrá los sínodos y concilios desde el Concilio Provincial de 1893 hasta el Sínodo diocesano de 1973. Ya está repartido el trabajo para la publicación de estos documentos de las demás diócesis andaluzas.

En este volumen una Introducción General informa sobre el número y fecha de celebración de esas reuniones eclesiásticas y algunas razones extrínsecas e intrínsecas de su celebración. La Introducción al presente volumen informa sobre la tradición conciliar y sinodal de Sevilla, y seguidamente se transcribe y anota el manuscrito *Razón sumaria de los Concilios celebrados en la ciudad de Sevilla* de Cristóbal Báñez de Salcedo, del siglo XVII. De los catorce concilios y sínodos de esos años, 590-1604, se da luego, en cuanto es posible, noticia del convocante, convocatoria, convocados y celebración, de los manuscritos e impresos, y de su contenido. Los textos están grabados en un CD que acompaña al libro. Las últimas sesenta páginas ofrecen una bibliografía sucinta y un amplio índice temático, onomástico y toponímico. En el índice general, al comienzo del volumen, encontramos el índice del CD. Esta publicación mostrará la amplitud de miras de la investigación andaluza sobre temas de nuestra tierra.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, *Felipe II y los Carafa. Noticias y sucesos de una difícil relación*: Scriptorium Victoriense 55 (2008) 5-100.

El autor repasa en este artículo las difíciles relaciones entre el rey Felipe II y el papa Paulo IV, en base a la relación epistolar entre la corte y el papado. En una primera parte introduce los 53 documentos, cartas y bulas, que transcribe, y los contextualiza dentro de esas problemáticas relaciones, informa del errado comportamiento papal en su política nepotista, del cambio de situación de la familia Carafa después de la elección como papa del Médici Pío IV, y de las últimas mediaciones ante éste para salvar algunos miembros de la familia papal Carafa.

Es un artículo póstumo del eminente historiador; sus libros y artículos han sido muy apreciados en esta sección de nuestra revista.

Valpuesta, Nazario, *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*. BAC. Estudios y ensayos. Historia. 181. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 453 p. ISBN 978-84-7914-957-4.

El autor, residente en Venezuela, tras una larga investigación en los archivos, muestra en esta publicación que «la creencia de que la evangelización de América fue obra de las órdenes mendicantes con una pequeña aportación del clero secular es una gran injusticia histórica, debida, probablemente, al hecho de que este último no ha escrito sus gestas». Este silencio pretende subsanarlo el autor con su investigación del presente trabajo

En un primer capítulo trata en general de la evangelización de la América Hispana en que destaca la oposición al principio de los religiosos mendicantes a la ordenación de los nativos, y la actitud contraria de los obispos. El capítulo segundo presenta las 26 diócesis creadas en el siglo XVI, y a los obispos que estuvieron al frente de ellas. El capítulo tercero investiga la procedencia de los obispos del clero secular: capellanes y párrocos, administradores de justicia en América o en España, cabildos y universidades de España y de América, y algunos destacados sacerdotes criollos en los primeros años del siglo XVII. Los capítulos cuarto al séptimo informan sobre sacerdotes seculares del clero americano nacidos y ordenados en España, sacerdotes nacidos en España y ordenados en América, sacerdotes criollos -nacidos y ordenados en América-, sacerdotes mestizos, y las diversas tentativas para formar un clero indígena.

Como apéndices añade el autor diez documentos en que se exponen opiniones sobre la ordenación de sacerdotes mestizos y criollos, dos documentos de la legislación real sobre la ordenación sacerdotal de los mestizos -el primero la prohíbe y el segundo deroga el anterior-, y unos cuadros con datos demográficos sobre población, composición social, registros de religiosos que pasaron a las Indias y de los existentes allí en el siglo XVI.

Los lectores recibirán con agrado estas noticias sobre la labor de la Iglesia en aquellas tierras y la contribución de España.

Vasconcelos de Saldanha, António, *Um Jesuita na Corte de Pequim*: Broteria 167 (2008) 425-436.

Se ha cumplido en 2008 el 300º aniversario de la muerte de Tomás Pereira S.I. en Pekín, donde vivió los cuarenta últimos años de su vida. Ocupó importantes cargos de gobierno en su instituto, fue compositor musical y organista, especialista

en instrumentos musicales y en la mecánica de instrumentos astronómicos. En China fue prefecto del tribunal de las Matemáticas, dirigió la construcción de la gran iglesia del colegio de la Compañía de Jesús, de "los Portugueses", en Pekín, y negoció el tratado chino-ruso de los límites fronterizos en 1689.

El autor de este artículo presenta su actividad en China y su vida toda como el éxito de un ejercicio de la inteligencia, lealtad y autoridad moral.

VERGARA, JAVIER, *El proceso de expropiación de la biblioteca de los jesuitas en Pamplona (1767-1774)*: Revista de Historia Moderna. Universidad de Alicante 26 (2008) 325-342.

El autor expone las cuatro *Instrucciones*, entre 1767 y 1770, que regularon la expropiación de los libros que eran propiedad de los expulsos jesuitas. Según esas cuatro *Instrucciones* se procedió a la catalogación e inventario de libros y papeles del colegio jesuítico de la Anunciación de Pamplona; fueron cinco etapas: catalogación de obras venales, inventario de manuscritos, libros en los aposentos, inventario de la librería común, y entrega al obispado.

El artículo aporta muchos datos de este proceso de expropiación.

VILAR, JUAN B.- SÁNCHEZ GIL, FRANCISCO VÍCTOR - VILAR, MARÍA JOSÉ, *Catálogo de la biblioteca romana del cardenal Luis Belluga. Transcripción, estudio y edición.* Universidad de Murcia -Fundación Séneca - Instituto Teológico Franciscano. 2009. 454 p. ISBN 978-84-8371-862-9.

El granadino, de Motril, Luis Belluga y Moncada, obispo de Cartagena entre 1705 y 1723, cardenal desde 1719, y alto dignatario de la Curia Romana entre 1723 y su fallecimiento en 1743, reunió durante los últimos veinte años de su vida en Roma, y sobre todo en la primera de esas dos décadas, una de las colecciones bibliográficas privadas más notables de su tiempo por la cuantía de sus fondos -2.500 títulos en 4.226 volúmenes, cuando se concluyó su catalogación en 1734- y más aún por su calidad y alta especialización. Por expresa voluntad testamentaria de su propietario fue remitida la biblioteca al Colegio Mayor de Santa María de Jesús (vulgo de Maese Rodrigo) en Sevilla, dependiente de la Universidad, donde, no obstante pérdidas diversas en el curso de los siglos, se conserva actualmente lo fundamental de tan selecta biblioteca.

Belluga encomendó la ordenación y catalogación de su biblioteca al abate Gaetano Cenni, su bibliotecario desde 1725, que concluyó su tarea en 1734. Consta este Catálogo de 189 folios manuscritos, localizado por J. B. Vilar en la biblioteca de la romana Iglesia Nacional Española, y que se corresponde con el conservado en la Universidad de Sevilla, remitido desde Roma junto con los libros a la muerte de Belluga..

En la introducción del volumen que reseñamos encontramos una detallada biografía de Belluga, su infancia, sus estudios eclesiásticos, su carrera clerical, su acertada actuación pastoral y política como obispo de Cartagena, su nombramiento como cardenal y su actividad en diversos dicasterios romanos; fue un precursor del movimiento ecuménico, y "cardenal protector de España". Sigue una presentación de las bibliotecas de Belluga en España, y la formación y catalogación de su biblioteca romana, un análisis global de su contenido, sus datos bibliométricos y unas noticias sobre el traslado de la Biblioteca a Sevilla; se deja para una posterior investigación el destino posterior de esos libros.

Es excelente la reproducción de las 189 páginas del catálogo de Cenni, y admirable el trabajo que ha significado para los editores los miles de notas a pie de página que identifican los autores, describen sus obras, e indican las bibliotecas donde se pueden encontrar las ediciones de esas obras catalogadas por Cenni. Siguen unas repro-ducciones en facsímil, seleccionadas por ser folios significativos del catálogo original, por ser portadas e ilustraciones de libros menos asequibles, o por la belleza de sus grabados, y también referentes al contexto histórico o conectados con Belluga. El índice de fuentes inéditas e impresas y la bibliografía están en consonancia con la excelencia de la edición.

En diversas ocasiones insinúan los editores las investigaciones que se podrían hacer sobre las bibliotecas de Belluga y sobre su vida; es claro que quienes admiramos el trabajo que han realizado los editores de este volumen, expresemos nuestro deseo de que sean ellos quienes prosigan esas investigaciones.

Vogel, Christine, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773)*. Phlipp von Zaber. Mainz 2006. 433 p. ISBN 978-3-8053-3497-6.

La presente investigación reconstruye por medio de periódicos, grabados y escritos polémicos el debate europeo sobre los jesuitas en los años 1758-1773, inmediatos a la supresión pontificia de ese instituto religioso.

En una parte primera expone la tradición antijesuítica, fomentada por el protestantismo y el jansenismo; en el segundo trata el tema de los jesuitas portugueses y circunstancias de su expulsión de Portugal, años 1758-1761. Las mismas vicisitudes de los jesuitas franceses, 1761-1764, las trata el capítulo tercero. El capítulo cuarto estudia los últimos pasos, posteriores a 1765, hacia la supresión de la Compañía de Jesús en otros países -España, Nápoles, Parma-, y el breve pontificio que la suprimió en 1773.

Es muy rica la bibliografía, más de noventa páginas, que muestran el muy abundante material que ha consultado la autora.

A lo largo de las páginas de texto se reproducen muchos de los grabados con los que se impugnaban a los jesuitas en esos años.

Waugh Evelyn, *Edmund Campion.* Biografías Breves. Homolegens. Madrid 2009. 267 p. ISBN 978-84-925-1825-8.

Aunque el autor dice que no es su intención «decir todo lo que se conoce, ni todo lo que la erudición más diligente podría descubrir sobre la vida de Edmund Campion», de hecho la recopilación que hace de los datos que ha encontrado en dos docenas de libros, en revistas, documentos, es una biografía muy detallada de Campion y del contexto histórico que vivió.

Divide el libro en cuatro secciones, cuatro etapas muy determinadas de la vida de su biografiado: el estudioso, el sacerdote, el héroe, el mártir.

En la primera narra los años de estudios en Inglaterra, su buen horizonte intelectual, sus inquietudes espirituales; la segunda informa de su ingreso en la Compañía de Jesús y sus actividades en tierras centroeuropeas; en la tercera admiramos su valentía, y la de otros muchos, que exponían sus vidas en su empeño de alentar a los perseguidos católicos en Inglaterra; y en la cuarta nos estremece la crueldad de los gobernantes de la época, y la entereza y valentía sobrehumana de los mártires ingleses, de Edmundo Campion.

Un apéndice reproduce el valiente escrito, el *Alarde,* de Campion. En una bibliografía presenta el autor libros que amplían detalles, que el autor dice haber narrado con brevedad, vaguedad o alusión.

ZANOT, MASSIMILIANO, *Il terzo ordine della regolare osservanza di San Francesco d'Assisi dal Concilio di Trento alla soppressione innocenziana (1549-1650)*: Analecta TOR 2008, 583-689.

Se publica en este volumen una primera parte de este estudio sobre la aplicación de los decretos y criterios aprobados en el Concilio de Trento en orden a la reforma de los institutos religiosos en el caso de la Tercera Orden de la observancia regular de San Francisco.

Es una investigación muy amplia, que recoge muchos datos, refrendados por 354 notas a pie de página. Son cuatro los temas principales que aborda: La reforma de la Iglesia y de las Órdenes religiosas en Trento, 1549-1563; la intervención del cardenal Rodolfo Pío de Carpi en la reforma de las Órdenes franciscanas en esos mismos años, su continuación por el cardenal Borromeo y los pasos hacia una Orden de Menores, y las relaciones entre las diócesis postridentinas y las órdenes mendicantes, 1573-1585.

Aunque la publicación de esta investigación continuará, al final de la parte que ahora se publica, encontramos diez mapas de las diversas regiones de Italia en las que se indican los conventos de los que trata especialmente este estudio.

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

Beauchamp, Paul, s.j., *Introduction à cinq textes sapientiaux*. Études Bibliques 53. Reédition. Médiasèvres. Paris 2008. 57 p. IBN 2-900388-90-2. €: 5.

Se reedita el curso que explicó el autor en febrero de 1975 en el Centre Sèvres de Paris. Escogió cinco textos, Prov. 8, 22-31; Job 28; Sir 24; Bar 3,9 - 4,2; Sab. 6-9, que personifican la sabiduría como entidad autónoma, distinta de Dios, del mundo y de los hombres, dotada de una existencia propia desde el origen y antes del comienzo de la creación y de la historia. Bajo el título *Los valores de la sabiduría o la dimensión de la sabiduría*, y tomando como materia todos los textos sapienciales de la Biblia, expone tres características suyas: su carácter laico, la sabiduría universal, la sabiduría y el orden de los medios (técnica, política, artífice y secreto), la sabiduría una y su concreción en el tiempo (discurso particular y universal, y orientado hacia el misterio de la sabiduría en la historia). Precede una introducción que propone una amplia gama de los presupuestos de este estudio.

Benedicto XVI, *San Pablo y el Resucitado. Catequesis paulinas*. Colección Raíces de la fe. Ciudad Nueva. Madrid 2009. 183 p. ISBN 978-84-9715-162-7.

Con ocasión del año paulino la editorial Ciudad Nueva publica en su colección "Raíces de la fe" las catequesis de Benedicto XVI sobre San Pablo. En una primera parte las cuatro catequesis que pronunció en 2006 en el contexto de los otros apóstoles, y luego las veinte catequesis que tuvo desde julio de 2008 a febrero de 2009, en las que expuso, junto con los datos biográficos de San Pablo, sus principales enseñanzas teológicas y cristianas. Ofrece también el libro una tabla cronológica del siglo I - hechos de la vida de San Pablo, de la historia de la Iglesia y de la historio civil-, y un mapa del escenario geográfico de la vida de San Pablo. «Con esta novedad editorial, Ciudad Nueva quiere hacerse eco de las enseñanzas de Benedicto XVI, que en el año paulino invitan no sólo a admirar al Apóstol, sino también a imitarlo».

Bianchi, Enzo, *El Padrenuestro. Compendio de todo el Evangelio*. San Pablo. Madrid 200962 p. ISBN 978-84-285-3460-4.

En una presentación tipográfica sobria y elegante Bianchi nos presenta esta oración que podrían recitar también los judíos y los musulmanes, «e incluso los creyentes de otra tradición religiosa distinta, porque se trata de una oración dirigida a Dios con confianza». Presenta las tres versiones -Mateo, Lucas, Didajé-, y su estructura, y comenta luego cada una de las peticiones con numerosas referencias a otros textos de las Sagradas Escrituras.

Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Communiter ediderunt A.Schenker (praeses), Y.A.P.Goldman, A van der Kooij, G.J.Norton, S.Pisano, J.de Waard, R.D.Weis. Fasc. 5: *Deuteronomy*. Prepared by C.McCarty. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. XXXII+104+190* pp. ISBN 978-3-438-05265-0.

Cuando el que suscribe estas líneas se preparaba para redactar la reseña de este volumen, primero de la serie que se recibe en *ATG* para su recensión, una imagen lejana afloró de las profundidades del recuerdo: la de su propia figura caminando por las calles de Roma, desde la residencia sacerdotal anexa a la Iglesia Española de Montserrat (Via Giulia), donde se alojaba, hasta la sede del Pontificio Instituto Bíblico (Piazza della Pilotta), donde seguía los cursos de Sagrada Escritura, cargado con una pesada cartera. Y lo que hacía especialmente pesada aquella cartera (que no recuerdo si sobrevivió a la empresa) era un voluminoso tomo titulado *Biblia Hebraica*, obra inicial de Rudolf Kittel: la célebre *Biblia Hebraica* de Kittel (*BHK*), que durante mucho tiempo constituyó la fuente de referencia para el original del Antiguo Testamento para todos los estudiantes y estudiosos de la Biblia. Y, efectivamente, durante aquellos dos años de estudio en Roma, la *BHK* estuvo de forma permanente sobre mi mesa de estudio y no sé si sería demasiado exagerado decir que alguna noche durmió debajo de mi almohada. Años más tarde, ya incorporado a la Facultad de Teología de Granada, empezaron a llegar a nuestra biblioteca los primeros fascículos de la obra que continuaría y sustituiría a aquel venerado volumen: la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (*BHS*), que se presentaba como una *editio funditus renovata* de la *BHK* y que terminaría encuadernada en otro voluminoso tomo que los adelantos tipográficos consiguieron sustituir pronto por una manejera *editio minor*, que es todavía hoy el instrumento de trabajo de la mayoría de los biblistas. Para los más interesados en el campo de los estudios masoréticos se publicó una *Pars Altera*, una especie de *companion book*, obra de Gérard E.Weil y titulada *Massorah Gedolah*, cuyo vol. I (2ª edición) tuvimos ocasión de presentar en las páginas 316-317 del número 65 (2002) de *ATG*. En aquella breve recensión yo aludía a la proyectada *Biblia Hebraica Quinta*, de la que en aquel momento sólo se había publicado una muestra para su presentación en los congresos bíblicos. El primer fascículo, el que hace el número 18 de la serie y que contiene, además de la *General Introduction*, la edición de las *Megilloth*, apareció en el año 2004. Le siguieron el de Esdras y Nehemías (fasc. 20, 2006), el que reseñamos aquí, dedicado al Deuteronomio, y el de Proverbios (17, 2008). En este momento ignoro si ha visto la luz alguno más.

Puestos ya a reseñar nuestro fascículo, lo primero que habría que aclarar es el nombre con que se conoce ya habitualmente esta edición: *Biblia Hebraica Quinta (BHQ)*. Las dos primeras ediciones de la *Biblia Hebraica* de Kittel (1906 y 1913) utilizaron como base la edición de Bomberg de Jacob ben Ḥayyim (1524-1525). La tercera (1929-1937) se basó en el manuscrito EB.I B 19a, de hacia 1008, conservado en la hoy llamada Biblioteca Nacional Rusa de San Petersburgo, el *Codex Leningradensis* para los estudiosos bíblicos (citado en esta edición por la sigla M^L). Esa tercera edición (aunque corregida en fases posteriores) es, fundamentalmente, la que yo paseaba por las calles de Roma hace casi cincuenta años. La posterior *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, aunque no figuraba como tal, de hecho se consideró como la *editio quarta* de la *BHK*. De ahí el calificativo de *Quinta* con que se conoce esta nueva edición. Y es

que esta biblia, de hecho, hereda el proyecto de la de Kittel, aunque cohereda también otro proyecto que no llegó a realizarse: el del *Hebrew Old Testament Text Project* (*HOTTP*) de las *United Bible Societies*.

En el título que encabeza esta reseña es fácil percibir que el enunciado general de la obra y la introducción al nombre de los editores sigue estando en latín; pero el nombre del fascículo y la introducción a su editor aparecen ya en inglés. Y es que, efectivamente, el campo editorial de los textos bíblicos, que constituía uno de los últimos baluartes del latín como lengua académica, ha terminado sucumbiendo al, por ahora, irresistible avance de la nueva *lingua franca* (utilizo el término sin mucho rigor en su precisión). En una reseña que citaré a continuación, Siegfried Kreuzer atribuía el cambio al hecho de que el comité editorial ha sido encargado por las *UBS*, aunque la responsabilidad de la impresión siga a cargo de la *Deutsche Bibelgesellschaft*. Pero, en realidad, ese cambio se veía venir ya desde hace tiempo. Recuerdo que cuando, hace cuatro décadas, empezaron a salir los fascículos de la *BHS*, en una reseña de uno de ellos (posiblemente la del libro de Job) que tuve ocasión de leer, su autor (que, si no me falla la memoria, era un conocido biblista británico) se quejaba de que había tenido dificultad para entender una de las notas del aparato crítico. También es verdad que, todavía por esas fechas (mitad de los años setenta), con motivo de un accidente de automóvil sufrido en Austria por una joven pareja de recién casados, llegó a mis manos el informe del médico de Viena que había realizado las primeras curas y que se dirigía a su homólogo español saludándolo con un «Care collega!» y detallándole, en un impecable latín, las características de la fractura sufrida por la chica y las intervenciones de que había sido objeto en aquel hospital. En cambio, hace unos meses, pude leer cómo un arqueólogo identificaba los **ʿᵃpålîm** de 1Sam 5,6.9.12 como representación de *membra 'virile'*. Por otro lado, nos encontramos con que la introducción general a la obra (fasc.18, pp.VII-LXXI) está redactada en inglés, alemán y castellano. La de la *BHS*, bastante más breve, lo estaba en alemán, inglés, francés, español y latín. El hecho de que nuestra lengua haya sobrevivido a la reducción lingüística se debe probablemente, una vez más, a la política de las *UBS*. Pero conforta también comprobar que, en la larga lista de «participantes» (que, por razones de brevedad, he omitido en el título), figura un nombre español: el de Natalio Fernández Marcos S.I., que se ha labrado una merecida fama internacional por sus trabajos de crítica textual, especialmente en el campo de los estudios sobre la Septuaginta. Y es que, aunque quizás sea poco conocido fuera del ámbito de los especialistas, en nuestro país ha trabajado durante mucho tiempo, y sigue haciéndolo, una excelente escuela de estudios de crítica textual bíblica y otras disciplinas afines, formada, fundamentalmente, en torno al magno proyecto de la *Biblia Polyglotta Matritensis*.

Ya aludí antes a que la *BHQ* sigue adoptando el modelo de edición (fundamentalmente) "diplomática", es decir, basada en un solo manuscrito: el ya mencionado M^L. Hace unos meses, la lectura de un artículo de Yosef Ofer («The Shattered Crown») publicado en la revista de divulgación *Biblical Archaeology Review* (34.5 [September/October 2008] 38-49) me remitió a mi viejo ejemplar de la *BHK*. Allí, en la p. VI de los «Prolegomena», me encontré con la un poco dolida confesión de Paul Kahle: «Rudolf Kittel und ich hatten gehofft, die der Biblia Hebraica zugrunde gelegte Leningrader Handschrift (L) im Laufe der Arbeit durch den Musterkodex des Ben Ascher selber, der sich in der Synagoge der Sephardim in Aleppo befindet, ersetzen zu können. Das ist nicht möglich gewesen, da die Eigentümer des Kodex von einer photographischen Aufnahme desselben nichts wissen wollten». Lo que no podía sospechar el gran estudioso

alemán cuando fechaba esas palabras a 30 de junio de 1937 era que, diez años y cinco meses después, la decisión de la ONU (29 de noviembre de 1947) de dividir el entonces mandato británico de Palestina entre árabes y judíos, dando así vía libre a la creación del estado de Israel, iba a provocar en las principales capitales árabes una ola de desórdenes, en el curso de los cuales la sinagoga de Aleppo donde se conservaba el venerado manuscrito que, según la tradición, sería el que habría utilizado el insigne polígrafo medieval Maimónides, iba a ser objeto de un violento saqueo. El códice de Aleppo se consideró perdido para siempre. Felizmente se pudo recuperar una gran parte de él. Pero hay secciones que, al menos por ahora, se consideran irremediablemente desaparecidas. Entre ellas, la mayor parte del Deuteronomio. En esta nueva edición de la *BHQ*, el comité editorial, según se nos notifica en la «Introducción General» (fasc.18, pp.LII-LIII) se planteó utilizar el códice de Aleppo (M^A). Pero se desechó la idea dado que, además de estar incompleto, este manuscrito (hoy accesible *on line*: www.aleppocodex.org) es objeto ya de dos proyectos de estudio en Israel. La decisión final fue seguir utilizando como base el manuscrito M^L (corregido en su versión electrónica gracias a las transparencias en color procedentes del Ancient Manuscript Center de Claremont, California), ya que «sigue siendo el manuscrito más antiguo conocido de toda la Biblia hebrea» (fasc.18, p.LIII). Pero se han colacionado, además de M^A, otros seis manuscritos, que se describen en las pp.LXIV-LXIX de la citada «Introducción General». En ella también se explican los demás detalles de esta nueva edición y la forma de utilizar el aparato crítico. Una de las principales innovaciones respecto a la *BHS* es que la *Masora Magna*, en vez de aparecer a pie de página con la sigla Mm, que remitía al antes citado volumen de G.Weil, se reproduce íntegramente y se comenta al final de cada fascículo bajo el epígrafe «Notes on the Masorah Magna» (precedido de otro apartado de notas sobre la *Masorah Parva*, que sigue ocupando su lugar habitual en el margen lateral del texto). A esos apartados de notas sobre la masora se añade un extenso «Commentary on the Critical Apparatus» y un último apartado de «Works Cited». Un nuevo detalle es que todas las fuentes citadas se reproducen en su grafía original, incluso (y ahí está la novedad) las de las versiones siríacas. Tengo que reconocer que, cuando llegó a mis manos el primer espécimen de la *BHS*, me pareció poco realista este detalle. Esta nueva edición, según se nos dice en la «Introducción General» (fasc. 18, p.LI), «pretende ser una *edición manual*, para uso de profesores, teólogos, traductores y estudiantes que no están necesariamente especializados en crítica textual»; y en el «Preface» del fascículo 5, que estamos reseñando, se nos repite (p.VII) que esta nueva edición de la Biblia Hebrea pretende contribuir «to a better understanding of the text itself, for the benefit of all who turn to the text of the Hebrew Bible, be they students, pastors, teachers, translators or specialists in textual criticism». Pensar que todas esas categorías de personas van a ser capaces de leer el alfabeto siríaco me parece un poco utópico. Por eso me agradó descubrir la coincidencia de opinión de Siegfried Kreuzer en su reseña a los fascículos 5 y 20 de la *BHQ* (*ThLZ* 133 [2008] col.372; ya lo había hecho previamente en la del fasc. 18, *ibídem* 131 [2006] col.724): «Insbesondere, dass das Syrische nicht mehr transkribiert oder übersetzt wierdergegeben wird, erscheint mir nicht so sehr als Gewinn an Originalität, sondern eher als Verlust an Zugänglichkeit». La verdad es que la solución provisional que propone el citado autor alemán de incluir en los fascículos una «Transkriptionstabelle für das Syrische» la puede suplir cualquiera que tenga a mano una gramática siríaca.

Entrando ya más directamente en la reseña del fascículo 5, dedicado al Deuteronomio, señalemos que, como se había avisado ya en el 18, la «General Introduction» no se repite. Tras el ya citado «Preface», las páginas con numeración romana, colocadas al final del volumen (para leerlas en sentido inverso al occidental), contienen los apartados de «Sigla, Symbols and Abbreviations» (pp. VIII-XVI), que difieren ya de los usados en la *BHS*; «Definitions of the Terms Used to Characterize Readings» (pp.XVII-XXVI), que, como en el caso de las «Abbreviations», presenta la peculiaridad de que los términos abreviados ya son ingleses (aunque hay que reconocer que, tratándose de abreviaturas y de una lengua tan latinizada como el inglés académico, la diferencia no es tan notable); «Glossary of Common Terms in the Masorah» (pp.XXVII-XXIX); y, finalmente, la «Table of Accents» (pp. XXXI-XXXII). El texto del Deuteronomio abarca las 104 páginas de numeración arábiga normal. La disposición de las páginas es la misma de las ediciones anteriores, con el detalle de la explicitación de la *Masora Magna*, ya antes aludida, y los cambios también mencionados en siglas y abreviaturas. Las páginas iniciales (marcadas con asterisco y para leer en sentido normal) abarcan la «Introduction» (pp.5*-15*); las «Notes on the Masorah Parva» (pp.17*-31*), seguidas de las «Notes on the Masorah Magna» (pp.33*-48*); el «Commentary on the Critical Apparatus» (pp.49*-169*); y, finalmente, el índice de «Works Cited» (pp.171*-190*). El proyecto es que, al final del proceso de publicación de los diversos fascículos individuales, la edición conjunta se presente en dos volúmenes, uno con el texto, la masora y el aparato crítico más la introducción general, siglas, símbolos y abreviaturas, y otro con la introducción individual a cada uno de los libros bíblicos, el comentario al texto y a la masora y la traducción de las notas de la masora magna (fasc. 18, p.VIII; traducción española algo defectuosa, en p.LII).

En la introducción al fascículo del Deuteronomio se nos recuerda que el texto masorético de Dt en M^L está, en general, bien preservado, salvo en la parte correspondiente a Dt 32 y 33 «where considerable variation in the readings of both G and Qumran points to a complex textual history» (fasc.5, p.5*). Las lecturas de Qumrán tienden a apoyar al TM, aunque, con menos frecuencia, se alinean con G y otras versiones (fasc.5, p.6*). Respecto al Pt Samaritano, se nos indica que «a number of the agreements between Smr and G, are also shared by one or other of the versions, so that such agreements do not necessarily indicate a special relationship between Smr and G, as was once firmly believed» (ibíd., p. 7*). Punto éste algo cuestionado por S.Kreuzer en su reseña antes citada (*ThLZ* 133 [2008] col.371). Por lo que se refiere a las versiones griegas, «where differences between G and M obtain in Deuteronomy, one must not automatically presume a different *Vorlage*»; pero «there are still a number of instances where clearly the *Vorlage* must have differed from that of M, particularly in the poetic texts of Deuteronomy 32 and 33» (ibíd.). Respecto a las versiones siríacas, se afirma que «internal evidence leaves no doubt that the translation contained in S [se refiere en concreto a la Pešiṭta] was made from a Hebrew text, rather than from the Greek Bible», aunque el texto pudiera sufrir influjos de G, quizás en estadios posteriores de transmisión (ibíd., p.8*). Es otro de los puntos cuestionados por S.Kreuzer (art.cit., col.371). Para la colación de manuscritos, M^A, desgraciadamente, sólo se conserva a partir de Dt 28,17. Los dos manuscritos más utilizados han sido M^{S5} y M^{L17} (ibíd., p.5*). La introducción termina con dos apéndices dedicados a comparar las divisiones del texto (s^{e}tûmôt/p^{e}tûḥôt) entre M^L y los otros manuscritos tiberienses y entre M^L y los fragmentos del Mar Muerto.

No queda sino desear que esta magnífica obra siga progresando a ritmo conveniente y que se vea pronto su conclusión (aunque el que suscribe estas líneas no espera hacerlo). A.Torres

BILIĆ, NIKO, *Jerusalem an jenem Tag. Text und Botschaft von Sach 12-14*. Forschung zur Bibel 117. Echter Verlag. Würzburg 2008. 376 p. ISBN 978-3-429-02991-3. €: 36.

En nuestros tiempos globalizados tiene especial actualidad un texto sobre "todos lo pueblos de la tierra", (Zac 12,3); un tal texto son los tres últimos capítulos, 12-14, de la profecía de Zacarías; en ellos se repite 22 veces el nombre de Jerusalén, y 17 veces la fórmula "en aquel día". La novedad que aporta esta investigación es una comparación exacta con la traducción de los Setenta, una articulación en parte nueva del texto bíblico y de la investigación detallada con el contexto. Aunque el libro se concentra casi exclusivamente en el método sincrónico, espera ser también una pequeña obra de consulta de la teología de los doce profetas. Especial relieve otorga al texto Zac 12, 10, retomado por el evangelio de Juan, "Videbunt in quem transfixerunt" (Io.19,37).

BOSWORTH, DAVID A., *The story within a story in biblical hebrew narrative*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 45, The Catholic Biblical Association of America. 2008.

La obra recoge la edición revisada de la tesis doctoral del profesor David. A. Bosworth, formado en la Catholic University of America donde fue discípulo de M. O´Connor y actualmente docente en la Facultad de Teología de la Universidad de Barry en California.

Como señala el autor en el prefacio, el trabajo se centra en la presentación de la figura literaria ampliamente estudiada por la narratología conocida como "mise en abyme". Dicha figura fue introducida por A. Gide, aunque la técnica se aprecia en múltiples manifestaciones artísticas desde la Antigüedad, y consiste en recrear en el ámbito de los personajes el tema general de la obra, incluyendo una narración dentro de otra.

El profesor Bosworth ha seleccionado tres perícopas del Antiguo Testamento para ilustrar las características de este recurso literario: Gn 38, la historia de Judá y Tamar; 1 Sam 25, el encuentro de David y Abigail; y 1 Re 13, el altar de Betel y el profeta desobediente. El plan de trabajo que ha diseñado se extiende, así, en tres capítulos donde estudia en profundidad cada uno de los relatos, precedidos de un capítulo introductorio sobre la técnica del "mise en abyme" y coronados por unas páginas a modo de conclusión. Se ha incluido, además, una bibliografía, un elenco de textos bíblicos aludidos, otro de relatos no bíblicos también citados y, por último, un listado de autores contemporáneos –fundamentalmente exegetas-.

En el capítulo dedicado a profundizar en la técnica, Bosworth comienza con la definición de L. Dällenbach, crítico literario que publicó en 1977 *Le récit speculaire: essai sur la mise en abyme*: "any internal mirror that reflects the whole of the narrative by simple, repeated,or paradoxical duplication" (p. 3). Esta definición le permite hablar de tres tipos de "mise en abyme", la *duplicación*, el modelo más simple donde una parte de la narración reproduce el conjunto; la *infinita duplicación*, el modelo que más gustaba a A. Gide, en la que "a part is similar to the work that encloses it and itself encloses a part that is

similar to it" (p 4); y, por último, la *duplicación paradójica* que ilustra a partir de D. Quijote y su remedo por Alonso F. de Avellaneda. Por último, el autor ofrece nueve claves para valorar si un relato es o no una "mise en abyme".

Una vez concluida la presentación general, la obra se detiene en estudiar cada uno de los relatos bíblicos seleccionados.

El estudio de Gn 38 resulta muy sugerente. Este capítulo suele recibir una gran atención por parte de los estudiosos del Génesis y, particularmente, por aquellos que se centran en la llamada "*historia de José*" (cuya unidad, como hace notar Bosworth, se discute). El debate se centra en la pertenencia o no del relato al conjunto de la historia de José. Un grupo de autores considera que Gn 38 es un relato independiente del conjunto en el que está inserto: "every attentive reader can see that the store of Judah and Tamar has no connection at all with the strictly organized Joseph store at whose beginning it is now inserted" (*G. von Rad*, p. 39, n. 6). Sin embargo la moderna crítica literaria se esfuerza por mostrar las conexiones entre esta historia y el conjunto de la historia de la descendencia de Jacob.

A partir de la página 48 y hasta la 62 Bosworth estudia el relato desde las claves de la "mise en abyme" haciendo notar los elementos que se repiten: el problema, el crimen, el engaño, el desvelamiento del engaño, la confesión y la reconciliación. El estudio es muy interesante e ilumina la lectura del relato con nuevas claves.

El punto de vista con que se aborda 1 Sam 25 supera y amplía la mirada que suele prestarse a este relato como parte clave de la subida de David al trono y permite releer la conflictiva historia entre David y Saúl desde puntos de vista nuevos. El cuadro de la página 86 resulta muy clarificador para evaluar este relato como "mise en abyme" por cuanto señala los cuatro elementos que relacionan las historias y permite comprender mejor la complejidad de la figura de David: David hace el bien; recibe una respuesta de rechazo; declina la venganza; y, finalmente, Yahvé venga a David. Como hace notar el profesor Bosworth: "The store serves as a *mise-en-abyme* that highlights the theme of justice in David´s relationship with Saul and his house with particular emphasis on bloodguilt" (p. 117).

Finalmente, el curioso episodio de 1 Re 13 que, como bien se hace notar: "When commentator have turned to 1 Kings 13, they have been interested in the strangeness of the story rather than its relationship to its context" (p. 119), se pone en relación con 2 Re 23,15-20 y la historia de los reinos divididos. De nuevo un cuadro sinóptico (pp. 132-133) ofrece una visión clara de la propuesta, cuyas conclusiones son realmente lúcidas y proponen una consideración de la relación entre los dos reinos mucho más matizada. Y así, "the narrative foreshadows Judah´s temptation to betray its fidelit to Yhwh in the hope of communion with Israel. It also indicates that Israel will become the instrument by which Judah will return to Yhwh" (p. 155-156).

El capítulo de conclusiones intenta conectar los principios generales de la "mise en abyme" señalados en el capítulo primero con cada uno de los relatos bíblicos analizados. El esfuerzo merece la pena porque permite concluir dando al lector una idea muy clara no sólo de lo que se quiere decir con la "mise en abyme", sino también con la legitimidad de la propuesta estudiada por el autor.

En suma, una obra de gran interés para los estudios de Antiguo Testamento por cuanto ofrece nuevas claras de lectura que enriquecen la ya conocida *inner biblical exegesis*.

Junkal Guevara

BRADY, PATRICK J. *The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4,1-8 and Roman 6,15-23,* Pontificia Università Gregoriana. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 166, Roma 2008, 318 pp., ISBN 978-88-7839-129-1.

La presente obra recoge la tesis defendida en la Universidad Gregoriana de Roma en 2007 por el autor, presbítero estadounidense y dirigida por el prof. Brodeur. El tema desarrollado es sumamente interesante, la relación entre santificación, salvación y vida moral. Todos los cristianos están de acuerdo en afirmar la importancia de la santificación, pero no en determinar su relación con la moral y la salvación: "la persona humana, ¿es un receptor pasivo o un cooperador activo en este proceso? Las acciones entre las personas, ¿son parte esencial de una vida santa o son irrelevantes para el desarrollo de la santidad? ¿Tiene la santificación connotación soteriológica o ética?" (7). El término griego *hagiasmós* aparece 6 veces en las protopaulinas, una en 1 Cor 1,30 y el resto en dos textos, 1 Tes 4,1-8 y Rom 6,15-23. Aunque algunos autores habían aludido a la relación entre ambos textos, no existe ningún estudio serio sobre el tema, carencia que se propone llenar este trabajo.

La obra se divide en tres partes, precedidas de una Introducción: estudio de 1 Tes 4,1-8, estudio de Rom 6,15-23 y, a modo de conclusión, una comparación entre ambas perícopas, de la que deduce apreciaciones sobre la novedad de la teología paulina e implicaciones para la vida cristiana actual. Para ello se sirve de una metodología exegética-teológica y para el estudio del contexto de cada perícopa del método retórico-literario. En 1 Tes 4,1-8 se emplea *hagiasmos* desde la perspectiva de la cooperación humana, mientras que en el resto de la carta los vocablos de la misma raíz lo hacen desde la perspectiva divina. Aunque en contexto diferente, lo mismo resulta del análisis de Rom 6,15-23. Ambos textos coinciden en que la santificación proviene exclusivamente de la actividad de Dios, a la vez que afirman que el hombre participa en la actividad santificadora como respuesta al don de Dios. La aparente paradoja entre la actividad divina y la humana se soluciona en y por Cristo y el Espíritu. Así la santificación es una actividad creciente, que comienza en la tierra y culminará con la venida gloriosa de Cristo. La santificación, pues, tiene connotaciones morales y soteriológicas.

El estudio procede con claridad metodológica y ofrece ideas interesantes y una contribución positiva a esta temática. Antonio Rodríguez Carmona

CANO, MARÍA JOSÉ y ESPINOSA, MIGUEL ÁNGEL. *Historia y Cultura del pueblo judío*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2008, 515 pp., ISBN: 978-84-338-4810-9.

La obra intenta ofrecer una aproximación al mundo judío, exponiendo las diversas facetas de esta compleja realidad, bíblico-religiosa, histórica, geográfica, sociológica. Está dirigida especialmente a los alumnos de la Universidad, pero es asequible a toda persona interesada en el tema. Para ello busca claridad en la exposición de los temas y evita tecnicismos que compliquen la lectura.

En un tema introductorio y otros once específicos presenta diversos aspectos del mundo judío a lo largo de su historia, en sus orígenes, en la época de los grandes imperios, en la Edad Media, en el esplendor hispánico, en la Edad Moderna, en la Contemporánea y en la actualidad postmoderna. Cada tema termina con una breve bibliografía y sugerencias de lectura.

Se trata de una obra útil para una primera información sobre el pueblo judío, aunque la información es desigual según los diversos temas y contiene algunas inexactitudes, como en la página 73, donde no aparece clara la presentación del *kaporet*, *Propiciatorio,* al que presenta erróneamente como una mesa de las ofrendas, citando Ex 25,23-30, cuando realmente se describe en Ex 25,17.

Antonio Rodríguez Carmona

Eibisch, Frank, *Dein Glauben hat dir geholfen. Heilungsgeschichte des Markusevangelium als paradigmatische Erzählungen und ihre Bedeutung für diakonisches Handeln.* Reutlinger Theologische Studien. Band 4. Ruprecht. Göttingen 2009. 144 p. ISBN 978-3-7675-7124-2.

Las narraciones de curaciones en los evangelios juegan en la actualidad un papel muy significativo en la práctica de la diaconía y en la discusión científica sobre ella, porque nos muestran la entrega de Jesús a los enfermos y su compasión por ellos. El autor de este libro, pastor de la Iglesia evangélica metodista y director de entidades diaconales, reflexiona y nos acerca a una bien fundada exégesis de las historias de curaciones en el evangelio de Marcos y destaca su significado en orden a la acción diaconal de la Iglesia.

Tras la introducción, en el segundo capítulo expone los instrumentos hermenéuticos que emplea, en el tercero explica ocho escenas de curaciones del evangelio de Marcos, en el cuarto capítulo deduce las consecuencias hermenéuticas, y en el capítulo quinto reflexiona sobre la importancia de estas historias de Marcos sobre curaciones para la práctica diaconal.

Fitzmyer, Joseph A. *Teología de san Pablo. Síntesis y Perspectivas,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 199 pp. ISBN 978-84-7057-538-9.

Se trata de una reedición de una obra ya clásica sobre san Pablo, su vida y teología, en la que el autor publica de forma independiente sus colaboraciones en el Comentario Bíblico san Jerónimo, puestas al día en la reedición de 1975. En el reciente Año Paulino la obra ha prestado un excelente servicio por su información clara, concisa y puesta al día sobre los diversos aspectos de la vida y pensamiento de Pablo, por lo que ha sido muy acertada la decisión de reeditarla.

Antonio Rodríguez Carmona

Flecha Andrés, José-Román, *San Pablo y convertidos de la Biblia*. Colección "El Camino de Damasco" 1. Edibesa. Madrid 2008. 269 p. ISBN 978-84-8407-765-7.

Como volumen primero de una nueva colección de libros sobre *convertidos* nos ofrece primero en diez capítulos una historia vibrante de la conversión de San Pablo y de San Pablo convertido, en una parte segunda la conversión de siete personajes del Antiguo Testamento -Balaam, Rajab, Rut, David, Naamán, Aijor, Jonás-, y en la tercera parte la conversión de siete personajes del Nuevo Testamento -Mateo, Zaqueo, el eunuco etíope, Cornelio, Lidia, Onésimo y Tito-. Las narraciones y reflexiones de estas conversiones alentarán a los lectores en sus esfuerzos de conversión; la introducción del autor le ayudarán en ese empeño.

HOFFMEIER JAMES K., *Arqueología de la Biblia,* San Pablo. Madrid 2008.192 p. €: 22. ISBN 978-84-285-3392-8

Con palabras del propio autor, el objetivo de este libro consiste en explorar el Antiguo y el Nuevo Testamento para introducir al lector en algunos de los descubrimientos más antiguos y más recientes que sirven para iluminar nuestro conocimiento de la Biblia. Durante los últimos 200 años, los trabajos de la arqueología han aportado informaciones valiosas, que permiten hoy volver la mirada al pasado y hojear capítulos de la historia humana que han permanecido inaccesibles durante mucho tiempo. Los restos arqueológicos del Oriente próximo llevan a plantear una serie de preguntas: ¿Tienen estos restos algo que ver con la Biblia? ¿Es compatible una disciplina científica (la arqueología) con un libro religioso como la Biblia? Estas son algunas de las cuestiones a las que esta obra quiere responder.

En este sentido, el libro intentará aplicar los datos arqueológicos, a cuatro áreas: 1) *Contexto.* Estudiar los restos culturales que son contemporáneos a los acontecimientos descritos en la Biblia. 2) *Complementos*. Los escritores tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento eran selectivos a la hora de escoger los acontecimientos a narrar. El descubrimiento de una mayor información histórica sobre un determinado episodio o personaje bíblico, puede aclarar datos que la Escritura omite. 3) *Desafíos*. Frente a la interpretación errónea de ciertos pasajes bíblicos, la arqueología puede ofrecer información, que sirva para aclarar problemas interpretativos de este tipo. 4) *Confirmaciones*. Hay datos arqueológicos que confirman la historicidad de sucesos descritos en la Biblia.

El libro consta de tres partes, precedidas por un cuadro cronológico con fechas aproximadas desde el Período Dinástico Antiguo 2700-2400 a.C. hasta la persecución de la Iglesia bajo el emperador Domiciano 81-96 d.C. La Primera parte lleva por título *Introducción a la Arqueología y a su aplicación al Antiguo Testamento*. Abarca desde la creación, en Génesis 1, hasta la estancia de Israel dentro y fuera de Egipto. La Segunda parte: *La tierra y los reyes de Israel*, llega hasta la vuelta del destierro de Babilonia y la restauración de Jerusalén. La Tercera parte: *La época del Nuevo Testamento*, comienza con una visión del mundo grecorromano hasta el nacimiento y expansión del cristianismo.

Libro interesante para el estudio de la Biblia bajo el prisma de la arqueología. Útil y necesario para aquellos que comienzan sus estudios en el campo bíblico. Bibliografía muy actualizada para seguir profundizando la Biblia bajo la lente que proporciona la arqueología. Carmen Román

JANÉ COCA JOSÉ M., *"Ser hallado en El" La reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo. Un estudio exegético-teológico de Flp 3.* Roma 2008, 608 p. ISBN 978-88-7839-112-3.

Esta obra tiene como objeto el estudio de la reciprocidad interpersonal entre Pablo y Cristo a partir del texto de Flp 3.; así como sus implicaciones para la cristología paulina, comenzando por su dimensión antropológica. El capítulo 3 de la carta a los Filipenses tiene especial interés al tratarse de un texto privilegiado sobre la mística del Apóstol entendida en el sentido de reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo. Tomando el texto como único a priori, Jané trata de escrutar y percibir lo que el mismo Pablo quiere transmitir en su comunicación.

El autor es consciente de la limitación que representa el hecho de que Pablo habla de modo alusivo de los grandes temas teológicos, y ello obliga a recurrir a citas paralelas y textos dónde se explicita su pensamiento. El método adoptado para este trabajo es el método sincrónico que facilita la observación sistemática y más amplia de los fenómenos del texto. Para alcanzar el objetivo de este estudio el itinerario seguido por el autor consta de ocho capítulos. El cap. I *la mística de Pablo*, hace un recorrido histórico para presentar el status quaestionis sobre el tema. El cap. II estudia la *Carta a los Filipenses como contexto de Flp 3,1-4,1,* el problema de la unidad de la carta y su propuesta de estructura, adoptando la de U. Vanni. En el cap. III, *Prolegómenos a Flp 3,1-4,1* presenta los diferentes aspectos de la perícopa, la metodología, la autobiografía teológica del texto y la valoración de la dimensión personal del mismo. El cap. IV. *Formulas introductorias. Análisis exegético de Flp 3,1-4* realiza un análisis de la sección 3,1-4 ya que aparece como preámbulo introductorio a la autobiografía de Pablo. En el cap. V *El pasado de Pablo, orígenes y vida farisaica Flp 3,5-7*, estudia lo que Pablo dice de su pasado hasta llegar a un criterio de elección cristológico. El cap. VI *El presente de Pablo, modelo de relación con Cristo y "justificación por la fe" Flp 3,8-11* muestra como Pablo mediante la comunicación de su experiencia interpersonal con Cristo nos expone sus convicciones teológicas fundamentales. En el cap. VII. *El futuro de Pablo, perspectiva escatológica. Flp 3, 12-16,* la metáfora de la carrera trae una imagen dinámica de un recorrido que manifiesta tensión de futuro. Finalmente, en el cap. VIII, *Formulas conclusivas. Flp 3,17-4,1,* la atención se centra sobretodo en el tema de la imitación en Pablo.

Los aspectos literarios, exegéticos, teológicos y bíblicos que el autor ha desarrollado a lo largo de su investigación, la amplia bibliografía utilizada, así como la claridad expositiva, hacen de este trabajo un instrumento necesario para el estudio y profundización en la relación de Pablo y Cristo.

Carmen Román

Joüon,P.-Muraoka,T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006. XLV+773 pp. ISBN 88-7653-629-9.

Para los que en mis tiempos (y en una amplia gama de los que les precedieron y siguieron) estudiamos Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, había tres libros que eran inquilinos habituales de la mesa de estudio: la *Biblia Hebraica* de Rudolf Kittel, a la que hago alusión en otra reseña publicada en este mismo número de *ATG*; el *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* de Franz Zorell; y la *Grammaire de l'Hébreu Biblique* de Paul Joüon. Más tarde, ya de docente en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, todavía echaba mano de vez en cuando de aquel venerable libro, publicado en 1923 y que yo había utilizado en su «Deuxième édition anastatique corrigée» de 1947, aunque, lógicamente, el paso del tiempo había ido dejando superadas muchas de sus enseñanzas. Recuerdo que para mí, que me había iniciado previamente a mi traslado a Roma en las elementales *Nociones de gramática hebrea* de A. Ramírez, muy centradas en reglas memorísticas, y que tenía una base previa universitaria de estudios filológicos, supuso un descubrimiento el aprender de nuevo la lengua del Antiguo Testamento en una gramática que, aunque fundamentalmente de tipo sincrónico, no tenía reparo

en acudir a la evolución diacrónica para explicar *por qué* se había producido un determinado fenómeno lingüístico, en vez de limitarse a describirlo. Todavía conservo aquel vetusto ejemplar, con las anotaciones marginales que tomaba en las clases del P. Pietro Boccaccio, en el latín escolástico que aún se usaba en los centros eclesiásticos de estudios de Roma. Con esas vivencia en mi conciencia, me supuso una agradable sorpresa el ver entrar, recién iniciada la década de los noventa del pasado siglo, en la biblioteca de la Facultad de Teología de Granada a aquel antiguo conocido de mis tiempos de estudiante en Roma, ahora «Translated and Revised by T.Muraoka». Y, poco después, tuve en mis manos un «Reprint of First Edition, with Corrections» (1993), con ánimo de hacerle una reseña para la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos/Sección de Hebreo*. Sólo que, por una inveterada (mala) costumbre del que suscribe estas líneas, la reseña tuvo que reducirse a una apresurada presentación, que vio la luz en dicha revista (46 [1997] 167), «dejando para el futuro una posible profundización en su contenido». Y lo grave es que, cuando al fin me dispongo a elaborar esta reseña de la nueva y, por ahora, definitiva reelaboración de la obra, la premura de tiempo y la inmediatez del envío a imprenta de este número de *ATG* tampoco me permiten detenerme como se merecería la obra. Hay que advertir también que, muy poco tiempo después de la aparición del original inglés objeto de esta reseña (2007), la editorial Verbo Divino publicó su traducción española (*Gramática del Hebreo Bíblico*), obra del que fuera primero profesor de esta Facultad de Teología de Granada y después catedrático en la Sección de Hebreo del Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, el internacionalmente bien conocido hebraísta Dr. Miguel Pérez Fernández. Aunque esa versión española, realizada casi al mismo tiempo que se iba preparando el original inglés y en estrecho contacto entre autor y traductor, creo es objeto de una breve reseña en la revista hermana *Proyección*, será obligado aludir ocasionalmente a ella en la recensión del original inglés.

El Prof. Takamitsu Muraoka, un japonés universal que ha recorrido medio mundo enseñando lengua hebrea para terminar su carrera docente en la universidad holandesa de Leiden, tuvo a bien aceptar la invitación que la Asociación Bíblica Española (ABE) le cursó para asistir a su reunión en Sevilla, hace dos años, y presentar la traducción española de su libro. Aunque no asistí personalmente a esa reunión, gracias a la solicitud de mis antiguas alumnas, las hoy profesoras M. Carmen Román y Mariela Martínez Higueras, llegó a mis manos el folleto que, con el título «De Joüon 1923 a Joüon-Muraoka 2006», se repartió allí y en el que el Prof. Muraoka hace un breve resumen de las razones que le llevaron a traducir al inglés «una de las mejores gramáticas del hebreo bíblico» (quizás no valorada suficientemente en el mundo científico), aunque necesitada de una «revisión y actualización». Entre las razones que urgían esa actualización se enumeran: los avances en la filología semítica comparada, con el descubrimiento de dos nuevas lenguas, el ugarítico y el eblaíta, y el mejor estudio de las glosas cananeas de El Amarna; la disponibilidad de nuevos textos, con el sensacional descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto y un nuevo acervo de inscripciones hebreas antiguas; el nuevo aprecio que han suscitado tradiciones distintas de la tiberiense, para el hebreo bíblico, y la revalorización del hebreo misnaico, así como un mayor interés por los estudios de los gramáticos hebreos medievales; y la reconsideración de viejas cuestiones, en concreto, las nuevas perspectivas suscitadas por el estudio del sistema verbal hebreo, una cuestión que todavía hoy «está lejos de estar cerrada o estable a

pesar de algunos resultados considerables obtenidos en los últimos decenios», punto este último en el que, desde mi modesta opinión de hebraísta nunca totalmente especializado, estoy totalmente de acuerdo. Se nos dice también que se ha procurado, en lo posible, revisar toda la bibliografía pertinente «hasta la mitad de 2004 aproximadamente», aparecida en diversas lenguas «con la importante excepción de las lenguas eslavas», pero incluyendo en cambio los estudios aparecidos en hebreo moderno.

Pasando ya al análisis del libro que reseñamos, dedicado a la memoria del Prof. James Barr, fallecido hace veinte años, diremos que la obra se abre, en su parte introductoria, con cuatro prólogos: la traducción inglesa del «Avant-Propos» del original francés (pp.vii-xi); la reproducción del «Preface to the English Edition», fechado en octubre de 1990, en Melbourne (pp.xii-xvi); el «Preface to the Corrected Second Printing», de diciembre 1992, ya en Leiden (p.xvii); y, finalmente, el «Preface to the Revised English Edition», de junio 2005, también en Leiden (pp.xviii-xx). Siguen la «Table of Contents» (pp. xxi-xxxvi), las «Abbreviations» (pp.xxxvii-xliv) y la lista de «Conventional Symbols» (p.xlv). La traducción española, lógicamente, añade un «Prólogo a la Edición Española» (pp.xxi-xxii), redactado por el propio Prof. Muraoka, y una «Nota del Traductor» (pp.xxiii-xxiv), del Prof. Pérez Fernández, fechada a 29 de noviembre de 2005. Las 649 pp. de gramática (incluidos, como en el original francés, los paradigmas) constituyen, lógicamente, el grueso de la obra. Se ha procurado respetar la numeración de los apartados del original y, en la medida de lo posible, incluso de los subapartados. Hay que tener en cuenta que las numerosas y extensas notas de pie de página no coinciden en su numeración entre las versiones inglesa y española. El volumen se cierra con los diversos índices (pp.650-728) y una amplia «Bibliography» (pp.729-772).

Resulta obvio que intentar comentar las 614 páginas (excluidos los paradigmas) de apretada prosa es una tarea imposible, y más cuando el tiempo para la entrega de esta reseña apremia. Hay que tener en cuenta que la labor lleva consigo también la comparación con el original francés (para abreviar, utilizaré las siglas J., para el original francés, y M. para la versión/adaptación de Muraoka; eventualmente, P.-F. para la traducción española; para la transcripción del hebreo, por razones prácticas, utilizo los signos **ḥ**et, **ṣ**ade y **ṭ**et). Un punto que me interesa especialmente, el relacionado con el sistema verbal del hebreo bíblico, he preferido dejarlo para su eventual inclusión en la reseña de otro libro especializado sobre ese tema, que espero, D.m., que aparezca en el próximo número de *ATG*. Me limitaré, pues, a comentar algunos puntos, sobre todo, de los primeros apartados.

En el §3, «History of Biblical Hebrew», donde J. se limitaba a decir que «l'hébreu de la Mishna reflète la langue parlée dans les écoles à l'époque de sa composition», M. añade sutilmente (p.9) «and among some sections of the Palestinian Jewish population», dejando así la puerta abierta a la controvertida cuestión de si un tipo de hebreo popular se siguió hablando en el territorio palestinense después del exilio de Babilonia, para terminar desembocando en el hebreo misnaico (al tema se aludió en el citado folleto presentado en la reunión de la ABE [p.4]). La dificultad señalada por J. cuando decía «nous ignorons la date, même approximative, de la composition ou de la rédaction de certains écrits» da lugar a una amplia nota de pie de página (p.9 nt.2; en la traducción española, p.10 nt.6) en que se critica la posición extrema de Davies (2003) de datar la Biblia hebrea en su totalidad en el período persa. No se alude a posiciones todavía más extremas que sitúan una buena parte del texto bíblico

en la época helenística, o que incluso hablan del hebreo bíblico como una especie de "esperanto para uso litúrgico". Es el conocido problema, planteado a todos los niveles, que se produjo con la aparición de lo que popularmente (y contra la voluntad de sus protagonistas) se conoce como "escuela minimalista". Por supuesto, se alude también a los problemas, desconocidos para el jesuita francés, planteados por los descubrimientos epigráficos de la segunda mitad del siglo pasado, en especial los del Mar Muerto y sus aledaños, y su posible relación con el hebreo bíblico tardío y con el misnaico.

En el §5, «Consonants: script and pronunciation», se ha respetado el término «vélaires», en su versión inglesa «velars», para designar a las "enfáticas", con el transfondo que ello supone de considerar la pronunciación árabe actual de dichas consonantes como la correspondiente también a la del hebreo antiguo. Sin embargo, se añade una nota de pie de página (p.24 nt.1; p.25 nt.15 de la versión española) en que se alude a la polémica hoy existente sobre la verdadera naturaleza de esos fonemas, en concreto, su posible realización glotal. J. empezaba el apartado hablando ya de «phonèmes» (en el prólogo a la primera edición inglesa [p.xiii nt.1], M. alababa a J. por ser uno de los primeros hebraístas, o quizás el primero, en citar a Saussure «in a meaningful way»); pero aquí se añade un nuevo subapartado (el *gb* [p.23]) para acentuar la «important distinction between phone and phoneme». En la descripción de los sonidos consonánticos del subapartado *c* (pp.20-21), el término «consonne vocalique» aplicado por J. a los fonemas [w] y [y] se sustituye por el tecnicismo inglés «vocalic glide» (traducido como «deslizante» por P.-F.). Se mantiene el término tradicional de «Gutturals» (§15*j*) para la serie [(ʾ h‘ḥ], pero se distingue entre «laryngals» y «pharyngals». En el subapartado de las "sibilantes" (§5*m*), al referirse a la letra צ, J. advertía que «On la prononce souvent, mais à tort, *ts*». M. matiza y anota que «the practice is sometimes condemned as wrong» (la traducción española «un *stop* fricativo realmente inexacto» no se corresponde bien con el original inglés), y se resuelven las dificultades que el autor francés planteaba para esa pronunciación recordando que esa "africada" /ts/ «must be considered a single phoneme». En la nt.5 de la p.26 (p.28 nt.26 de la traducción española [quizás algo ambigua aquí]) se cita el conocido folleto de Richard C.Steiner de 1982 *Affricated ṣade in the Semitic Languages*. Como es sabido, la posible pronunciación africada ha sido extendida por algunos autores a toda la "tríada" de las "sibilantes", aunque el tema sigue discutido. Me ha chocado un poco que el fonema correspondiente al שׂ hebreo, equivalente al del dígrafo <sh> inglés, venga descrito como «alveolar». El Alfabeto Fonético Internacional lo describe como "post-alveolar". En mis ya muy lejanos tiempos de estudiante de filología española, bajo la dirección del recordado Prof. Manuel Alvar, creo recordar que el equivalente castellano (africado) en cuanto a punto de articulación, el representado por el dígrafo <ch>, se describía como "prepalato-alveolar". En cuanto al fonema correspondiente a la variante masorética de la letra, la שׁ, J. recordaba que «Entre *s* et *š* il y a un son intermédiaire (p. ex., *ś* des Polonais, *s* des Espagnols, *s* final des Portugais)», aunque dudando de que la שׁ quiera expresar ese sonido. M. adopta una posición un poco ambigua al traducir, añadiendo que «However Sin may have sounded in Early Hebrew, it is clear that, for Hebrew, Sin and Shin were two distinct phonemes, as evidenced by a neat and consistent correspondence between those sounds and their equivalents in other Semitic languages, e.g. Arabic»; y que «The reason why *š* and *ś* are expressed by the same character... is that the language or languages for which

the Phoenician alphabet had been invented had ceased to make such a distinction by the time the Hebrews had borrowed it». Pero no veo clara la aseveración de que «In Early Hebrew and Aramaic, it appears, *ś* did not sound sufficiently distinct to prompt the addition of a separate written symbol», ya que, en mi modesto conocimiento sobre el tema, hebreos y arameos adoptaron el alfabeto "fenicio" sin retocar, provocando quizás posibles casos de "polifonía" (como el mismo M. insinúa en §5*k-l*). En la nt.4 de la p.27 (nt.30 de la p.29 en la traducción española) se añade que «This [phoneme] is widely believed to have been a lateralised sibilant», cosa, efectivamente, ampliamente reconocida hoy día, sobre todo después de la publicación del convincente libro de R.C.Steiner, *The Case for Fricative-laterals in Proto-Semitic* (1977). La transcripción tradicional como [ś] corresponde a la hipótesis (en principio, compatible con la aceptación de una realización lateraliuzada) de que el fonema tendría una pronunciación parecida a la del grafema idéntico del polaco (pronunciado, en cuanto yo conozco, de un modo mucho más estridente que la [s] ápico-alveolar de los españoles a la que aludía J.; es significativo que la traducción española habla de «alguna *s* española», ya que la pronunciación ápico-alveolar no es universal en nuestro país [como anécdota, puedo añadir que, dentro de que yo personalmente no tengo un oído precisamente muy fino para percibir diferencias de sonidos, durante nuestros años de convivencia me pareció notar que el Dr. Pérez Fernández sí tenía esa pronunciación). En los subapartados dedicados a las *begadkepat* (§5*o-q*), se alude a la doble pronunciación de las consonantes *p t k b d g*, calificada como «*plosive* and *fricative* or *spirant*» (§5*o*; habría que notar que la versión española traduce «spirant» por «aspirada», lo que no es muy exacto, pues se trata de fenómenos fonéticos distintos, aunque históricamente puedan estar relacionados; ello conlleva una confusión en la nt.38 de la p.30 [p.29 nt.1 del original inglés], donde M. utiliza ambos términos: «aspirated» y «spirant or fricative»). Al hablar en §5*o* de la variante fricativa de [b] se dice que su pronunciación es «almost like the Engl. *v*»; pero en la nt. 6 de pie de página (nt.37 de la versión española) se añade «Pronounced in some communities as a voiced bilabial fricative [β]» (en la versión española se dice «labial», y se podría haber aludido a la diferencia entre las dos [b] de [be̲bo], como también a la que se produce en los otros miembros de la serie sonora: [de̲do], [ga̲go]). En mi modesta opinión, esa pronunciación bilabial fricativa es la originaria. En el subapartado §5*p* se remite, como en el original francés, a los §§10 y 19; pero hay que tener en cuenta que el §19 está bastante cambiado en M. No obstante, se ha respetado, fundamentalmente, la redacción del párrafo final (de §5*p*): «Tout élément vocalique, si minime soit-il (p.ex. un shewa prononcé), rend spirante la *begadkefat* qui suit»//«every vocalic element, even a minimal one (e.g. a "so-called" vocalic shva), turns the following *bgadkfat* into a fricative». Pero el «so-called» encierra más intencionalidad de lo que pueda parecer a primera vista, ya que, como aludiremos en seguida, la sección dedicada al *šewa'* es una de las que más se han retocado en M. También se añade un nuevo subapartado (§5*q*) en que se aclara que «Phonologically speaking, the six sets of phones discussed above...are allophones», pero añadiendo a pie de página (p.29 nt.4=p.31 nt.4 de la versión española) que «There are, however, some signs of incipient phonematization of the fricatives» (los casos aducidos quizás se presten a discusión). Se hace, igualmente, una consideración sobre el número de fonemas que poseería el hebreo antiguo. No me sale la cuenta de los 29 «consonantal phones» de la tradición tiberiense, ya que en ésta probablemente שׁ y ס no se diferenciaban en la pronunciación, como

él mismo reconoce a continuación. La alusión a que «four of the lost phonemes have survived as allophones in the Tiberian tradition» supongo que se refiere a los alófonos fricativos de [t] y [d], pronunciados prácticamente igual que las supuestas "interdentales" primitivas [t̲] y [d̲], y a los de [k] y [g], identificados con los fonemas uvulares perdidos [h̲] y [ġ]. Pero habría quizás que discutir si una "velar fricativa" y una "uvular" pueden identificarse totalmente. Finalmente, se añade un interesante subapartado §5*r*, en que se presenta un cuadro de equivalencias consonánticas entre siríaco-arameo, hebreo, árabe y protosemítico. Yo, en mi modesta medida, lo hacía a veces también en mis clases de arameo (en la traducción española habría que notar que, aparte de las erratas corregidas en el folio suelto añadido al libro, parece que se han confundido gráficamente *dāl* y *d̲āl* con *rāʾ* y *zāy*).

Era mi intención haberme detenido en el amplio apartado dedicado al vocalismo hebreo (tiberiense) (§6, pp.31-42=pp.34-46 de la versión española). Pero es tal la complejidad de problemas que el tema plantea que esta ya larga reseña se hubiera dilatado más de lo que el espacio y el tiempo permite, sobre todo si se tiene en cuenta que este apartado se tendría que completar con los que tratan de la relación entre sílaba y vocales y los cambios y pérdidas de estas últimas (§§27-30). Todavía conservo el folleto ciclostilado (la fotocopia estaba aún en gestación) que se nos proporcionaba en el PIB de Roma cuando yo estudiaba allí: llevaba el título de *Quaestiones selectae de vocalisatione Massoretica* y figuraba a nombre de J.Neyrand S.J., aunque con la adición «Denuo edidit et retractavit P. Boccaccio S.J.», y constaba de 20 páginas. La fecha era 1952, pero yo conservo una serie de adiciones y comentarios manuscritos. A la complejidad de que hablaba antes se añade lo que M. (p.33 nt.1=p.35 nt.6 de la versión española) califica como «bewilderingly large number of transliteration methods», que todos creo hemos padecido, con la dificultad adicional de su expresión tipográfica. Personalmente, yo he utilizado en clase el que usa el propio J. (§6*b*) y que se corresponde con su afirmación (reproducida por M.) de que «L'échelle des voyelles hébraïques, à l'époque où elles ont été notées par les Naqdanim de Tibériade, comportait sept timbres». La notación utilizada por el jesuita francés (y que procede de la Semitística clásica), a base de marcar las vocales cerradas con un punto suscrito al signo de la vocal latina, y las abiertas con una especie de coma (de suyo, invertida) igualmente suscrita, además de ser la que parece reflejar mejor lo que los masoretas tiberienses quisieron reproducir, tenía para mí la ventaja pedagógica de coincidir, prácticamente, con el sistema que mis primeros alumnos habían usado en las clases de lengua española para transcribir el castellano. Sólo que ese sistema es el que presenta más dificultades tipográficas (al menos, para quien padezca, como el que escribe estas líneas, un tipo de moderna enfermedad profesional que quizás se podría calificar como *talpities informatica* [*talpa*, como es sabido, significa 'topo' en latín]). Sin embargo, hay que reconocer que, aunque J., al hablar del sistema vocálico tiberiense, lanza la afirmación inicial de que «Ce système exprime seulement des *timbres*» (§6*c*), más adelante (§6*e*) expone que «il faut distinguer en hébreu quatre degrés quantitatifs. Une voyelle peut être *longue, moyenne* (ou *semi-longue*), *brève, très brève*». La aparente contradicción quizás se resuelva (aparte de la distinción no aplicada en el original francés entre "fonética" y "fonología") acudiendo a aquel opúsculo ciclostilado de mis tiempos de estudiante que se titulaba *Quaestiones selectae de vocalisatione Massoretica*. En su #4 (p.3), introducido con un «N.B.», se leía: «Quamquam punctatores non repraesentarunt directe nisi

qualitatem vocalis, in obliquo tamen repraesentarunt eius quantitatem, siquidem quaedam permutationes in qualitate vocalium nequeunt explicari sine permutatione in quantitate». Sólo, que el tecnicismo escolástico «in obliquo» tal vez habría que entenderlo (como ya insinuaba el mismo J. al aludir a «l'origine des voyelles» [§6*c*]) en sentido diacrónico: hubo un tiempo en que, efectivamente, existió una distinción entre vocales breves y vocales largas de doble origen, primitivas o secundarias, producidas estas últimas por un alargamiento "posicional" (sílaba tónica o sílaba "libre", es decir, no trabada por consonante). Como ocurrió en el paso del latín a las lenguas romances, en un determinado momento se habría producido el cambio de un sistema basado en la cantidad a otro basado en el timbre, con una equivalencia (sólo aproximada): vocal larga>vocal cerrada//vocal breve>vocal abierta. En realidad, M. admite también ese cambio de sistema, afirmando (§6*f* final) que se habría producido «relatively late». Se trata, en definitiva, de lo que, de modo más o menos difuso, se viene discutiendo desde los tiempos de la Semitística "clásica", como aparece ya en la todavía utilísima gramática de Gesenius-Kautzsch (§§8-9; cito, por tenerla más a mano, de acuerdo con la traducción inglesa de A.E.Cowley 1910².1982). Es lo que, en la modesta medida de mis conocimientos, he venido aplicando yo en mis clases de hebreo, tratando de completarlo con otras "leyes" también provenientes de la Hebraística clásica ("ley de la atenuación", "ley de Philippi"...), porque, al menos para un propósito pedagógico, así se explica una buena parte de la vocalización de la Biblia hebrea,... con una notable excepción: las "leyes" fallan en gran parte cuando se aplican al verbo. Quizás eso es lo que ha motivado que el Prof. Muraoka haya cambiado en cierta medida este §6. Se empieza (§6*d*) con la afirmación (que, por supuesto, comparto totalmente) de que «The only quantitative vowel distinction one can legitimatelly postulate for the Tiberian pronunciation is that between three of the seven ordinary full vowels and the corresponding three short vowels called ḥaṭefs» (en el párrafo que sigue habría que notar una errata que se ha deslizado en la traducción española al vocalizar יִדִיך con *ṣeré* en vez de con *segol*). En cambio, no acabo de ver clara la dificultad que parece percibir M. en el párrafo final de ese subapartado: en la explicación tradicional, *ḥólem* sería la vocal cerrada correspondiente al "alargamiento compensatorio" de una vocal del *grado* U/O, como *ṣeré* lo sería del *grado* I/E. En cuanto a la diferencia del comportamiento de [a] en sílaba acentuada entre el "perfecto" **borak** y el "participio" (forma *nominal*) **mᵉborå̀k**, se trata de la dificultad a que antes aludí que tiene la teoría tradicional, al fallar en el verbo las "reglas" elucubradas para el nombre. Son muchas las explicaciones que se han querido dar a ese fenómeno. El Prof. Muraoka (§6*e* 3.) parece recurrir a una diferencia entre «phonetic length» y «phonological length». Careciendo por completo de autoridad en ese terreno, yo personalmente me he atrevido alguna vez a sospechar si detrás de esa diferencia podría encontrarse un cambio diacrónico en la acentuación del verbo. Pero tengo que reconocer que algún dato que he podido encontrar en mis lecturas más bien iría contra esa explicación. En el subapartado §6*f*, M. anota, en la línea de lo que acabamos de exponer, que «Whilst this is not a historical grammar, it can be helpful to have some understanding of how the Tiberian Hebrew vowel system relates to that of hypothetical Proto-Hebrew or Proto-Semitic». Aquí no se formulan unas "reglas" claras; y en el subapartado §6*i* («Hebrew vowels in relation to the original vowels») se alude sólo a la relación entre las vocales tiberienses y las vocales largas primitivas y los diptongos contraídos, indicando en nota (p.38

nt.4=p.41 nt.24 de la versión española) que el cuadro es una «slightly modified version» del ofrecido en el *Traité de grammaire hébraïque* de M.Lambert y que «Deatils are complicated in extreme», por lo que se remite al §29, que por premura de tiempo y espacio no podemos comentar aquí. Quisiera únicamente señalar, para cerrar la reseña de este complicado tema del vocalismo tiberiense, que en la nt.2 de la p.32 (=p.34 nt.2 de la versión española), en el párrafo en que se habla de los nombres de las vocales hebreas, se podría añadir un interesante artículo (no recogido en la bibliografía de M. por razones cronológicas) de R.C.Steiner publicado en *Orientalia* 74 (2005) 372-381, bajo el título «*Pāṯaḥ* and *Qāmeṣ*: On the Etymology and Evolution of the Names of the Hebrew Vowels». En cuanto a los dos apartados (§§8-9) dedicados al *šwa* (sigo aquí la transcripción del Dr. P.-F.), me limito a recordar que se trata de un problema que viene arrastrando ya desde los mismos tiempos de los masoretas, sin que se consiga obtener unos resultados claros y definitivos. En su presentación de la traducción española de la gramática (p.8 del folleto antes citado), el Prof. Muraoka dijo que es una de las cuestiones en que «sí me sentí justificado para revisar a Joüon (F) en un modo que a algunos puede parecer demasiado radical» y alude a que aquí su versión «defiende que el símbolo *šwa'* en el sistema tiberiense marca, fonológicamente, la ausencia de vocal, aunque pueda articularse de diversas maneras según el contexto fonético en el que se da». Y añade: «Yo pudiera estar representando una versión minoritaria, pero tengo algunos distinguidos hebraístas de mi parte». Por supuesto, yo no me considero autorizado para incluirme en la hipotética opinión "mayoritaria" que pudiera estar en contra. Pero, por razones puramente *pedagógicas* (en el aspecto fonológico pienso que el Prof. Muraoka probablemente tiene razón), y en la modesta medida de mis clases de introducción al hebreo bíblico, he seguido aplicando la triple división del original de Joüon (**šʿwå'** *quiescens/mobile/medium*), aunque reducida a la más simple regla de que toda vocal perdida ha dejado un "residuo" vocálico, capaz, en concreto, de fricativizar la *begadkepat* siguiente. La única excepción seria a la regla, dentro de la tradición Ben Ašer, citada explícitamente por R.Meyer en su *Hebräische Grammatik* (§13.2), a saber [ʾætk̲æm], se podría explicar por analogía. Pero se trata de un tema que alargaría demasiado esta ya prolongada reseña, a la que hay que poner ya definitivamente punto final. A.Torres

La carne humana de la Escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez Arana. JOSÉ ANTONIO BADIOLA (Ed.). Biblica Victoriensia, vol. 6. ESET. Vitoria-Gasteiz 2007. 334 p. ISBN 978-84-7167-149-2.

«Puede extrañar el título de esta obra: *La carne humana de la Escritura*. Sin embargo, a los que conocimos a D. Andrés Ibáñez Arana sabemos que en el era una expresión familiar, pues reflejaba su experiencia directa de la palabra de Dios». Se estaba ultimando la preparación de este libro, cuando el 25 de mayo de 2006 falleció D. Andrés. Con mayor detención se prosiguió la preparación del volumen con que se le tributa un muy merecido homenaje.

Es un acierto incluir el Anexo I, su conferencia de 1993, *Confesiones de un sacerdote en la retaguardia*; con el gracejo suyo característico informa sobre su vida; también nos informa de ella el prólogo, que acude a la conferencia indicada.

Estos son los trabajos incluidos en el volumen-homenaje: Aguirre Monasterio, Rafael, *De Jesús de Nazaret al Hijo de Dios*; Aizpurúa Donzar,

Fidel, *La danza de la Trinidad. Contribución a un nuevo paradigma de la realidad de Dios*; Apecechea Perurena, Juan, *Reflexión cristiana sobre el tiempo en un Sermón del s. XVIII en euskera*, Asurmendi Ruiz, Jesús María, *El Cantar, Qohélet y la lectura canónica,* Badiola Saenz de Ugarte, José Antonio, *La voluntad de Dios, Padre de Jesús, esencia del discipulado*, Barriocanal Gómez, José Luis, *La Biblia y el Corán: la historia de José (Gn 37-50 y Sura XII)*, Cocco, Francesco, *La sonrisa de Dios. Los verbos de la bendición Nm 6, 24-26*, Concepción Checa, José Francisco, *La teología bíblica del Antiguo Testamento. Problemática y opciones*, García López, Félix, *Raíces bíblicas de los Derechos Humanos*, García Recio, Jesús *Hacia el monoteísmo en Mesopotamia*, González Zugasti, Joseba, *Job 29.7-11: un juez que se dice honrado por sus conciudadanos*, Ramón Casas, Fernando E, *Notas marginales de San Juan de Ribera a los Salmos 102-103*, (de este artículo damos noticia en el **Boletín** de este mismo volumen 72 (2009) de nuestra revista), Simian-Yofre, Horacio, *"Mi tiempo está en tus manos". La esperanza orante en los salmos*, Varo Pineda, Francisco, *Las tribus en el campamento de Israel (Nm 2)*.

El Anexo II aporta la Bibliografía de D. Andrés Ibáñez Arana.

La palabra encarnada. La palabra de Dios en la Iglesia. Ignacio Carbajosa - Luis Sánchez Navarro (eds.). Presencia y diálogo 20. Facultad de Teología "San Dámaso". Madrid 2008. 130 p. ISBN 978-84-96318-68-7.

Se recogen en este libro las cuatro ponencias de profesores de Facultad "San Dámaso" de Madrid, expuestas en la Jornada Bíblica del 14 de enero del 2008. Ignacio Carbajosa en su artículo, *La progresiva condescendencia de la Palabra de Dios en Israel*, describe a partir del testimonio del Antiguo Testamento el progreso de la autocomunicación divina en la historia de Israel. La contribución de Luis Sánchez Navarro, *Palabra de Dios e Iglesia en el Nuevo Testamento*, muestra cómo Iglesia y Palabra de Dios son dos términos que se requieren mutuamente; desvela la relación intrínseca entre ambas realidades, mostrando de qué manera la Iglesia es sujeto de la Palabra de Dios a la vez que es su objeto. Con su ensayo, *La carne, intérprete de la Palabra de Dios*, Juan José Ayán presenta las siete reglas del *Liber regularum* de Triconio en la segunda mitad del siglo IV; más que una serie de reglas para iluminar las dificultades de la Escritura son principios literarios y teológicos que gobiernan la formación del texto de la Biblia y se deben atribuir al Espíritu Santo. Alfonso Carrasco en su contribución, *Palabra de Dios y unidad ecuménica de la Iglesia*, muestra que la Escritura es base imprescindible de la vida de la Iglesia y de la unidad entre los cristianos.

La parola di Dio vita della Chiesa. A cura di Giorgio Zevini. LAS. Roma 2008. 192 p. ISBN 978-88-213-0691-4. €: 13.

Este volumen 10 de la *Nuova Biblioteca di Scienze Religiose* ofrece los estudios presentados en el Congreso Bíblico Nacional, celebrado en la Universidad Pontificia Salesiana y organizado por su Facultad de Teología. Presenta los trabajos Giorgio Zevini, y los introduce Mario Toso. Estos son los estudios: Bruno Forte, *La Iglesia, criatura y casa de la palabra*, Rino Fisichella, *Qué se entiende por palabra de Dios. Incidencias pastorales*; Cesare Bissoli y Corrado Pastore: *Biblia y catequesis*, Gianfranco Venturi, *Biblia y liturgia*; Carlos Ghidella, *La Biblia en familia. Experiencias pastorales*; Tomás Soggin

y María G. Girardet, *La Biblia para los niños*, *I y II*; Jesús Manuel García, *El encuentro de los jóvenes con la Biblia*; Giorgio Zevini, *Grupos eclesiales y comunidad de escucha de la palabra de Dios*; Nikola Eterović: *La palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*; Vicenzo Paglia, *La Biblia en el diálogo ecuménico*; Enzo Bianchi, *La palabra de Dios hoy*, y como conclusión de estos estudios, Manlio Sodi: *La "palabra" en la misión y en la vida de la Iglesia: documentos del magisterio, indicaciones bibliográficas, prospectivas teológicas.*

Todos estos estudios pretenden ofrecer, y ofrecen, una valiosa contribución al Sínodo de los Obispos, que iba a reflexionar sobre *La Palabra del Señor*.

Le Sacre Scritture di Israele per ebrei, cristiani e musulmani. A cura di CASTELLO, GAETANO. Letture Teologiche Napolitane. Nuova serie 3. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino. Napoli 2008.171 p. ISBN 978-88-95159-10-2. €: 12.

Recoge este volumen las relaciones presentadas en los encuentros organizados por la Facultad de Teología de Italia Meridional a finales de 2006. Después de la Introducción de Gaetano Castello, autor también de dos ponencias, *La Torah, Israel y los otros*, y *La ley en el cuarto evangelio*, Adolfo Russo trata del *Diálogo entre las opuestas escuelas del relativismo y del fundamentalismo*, Roberto Tottoli estudia *Profetas y profecía en el Coran*, Edoardo Scognamiglio analiza la *Imagen del cuerpo en el islam*, y Gaetano di Palma reflexiona sobre *La Biblia de los cristianos y la Escrituras de Israel*.

Le sens littéral des Écritures. Ëdité sous la direction de OLIVIER-THOMAS VENARD, École Biblique et Archéologique française de Jérusalem. Lectio divina. Cerf. Paris 2009. 362 p. ISBN 978-2-204-08711-7. €: 32.

En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia se dedica un apartado al "sentido literal" de la Escritura, distinguiéndolo del "sentido espiritual" y del "sentido pleno". La École Biblique et Archéologique francesa de Jerusalén nos ofrece en esta publicación un interesante y completo estudio sobre el contenido y alcance de la fórmula "sentido literal" de la Escritura, desarrollando considerablemente las directrices aportadas por la Pontificia Comisión Bíblica. En el marco del proyecto científico "La Biblia en sus tradiciones", esta obra recoge once ensayos elaborados por diversos autores bajo la dirección de Oliver-Thomas Venard, que añade la introducción y la conclusión del volumen. Ambos capítulos de Venard resultan especialmente útiles y didácticos, al ofrecer una lograda síntesis de cada uno de los artículos insertos en el libro y una valoración de conjunto esclarecedora.

Las reflexiones de los exégetas han sido distribuidas en tres apartados principales. El primer bloque está dedicado a la consideración de la Historia como principio unificador. Maurice Gilbert es el encargado de ofrecer al lector un punto de partida metodológico, exponiendo la enseñanza del Magisterio sobre el sentido literal de la Biblia, para después introducirlo de la mano de F. Gonçalves y E. Nodet en los puntos más problemáticos y discutidos de la temática tratada: ¿hasta qué punto el sentido histórico original de los textos sagrados puede identificarse con su "sentido literal"? En el contexto de tales reflexiones, los autores ahondan, entre otras cuestiones, en el permanente

debate sobre los objetivos, presupuestos, alcance y límites del método histórico crítico.

Frente al primer bloque de naturaleza más especulativa, el segundo apartado del libro ha sido elaborado en torno a dos pasajes específicos de la Escritura (Gn 21,1-7; 2 Cor 3,6) y sobre el Cantar de los cantares, para ejemplificar con ellos algunas tentativas contemporáneas de articulación de los diversos sentidos del texto sagrado. Nos ha parecido especialmente sugerente el estudio de Gregory Tatum sobre la sentencia de Pablo: "La letra mata, pero el espíritu da vida" (2 Cor 3,6), ponderando su repercusión en la controversia planteada en estas páginas.

Finalmente, el tercer y último bloque, que es el más denso, trata de reflexionar sobre la letra como principio unificador, desgranando las consideraciones de autores clásicos y modernos relevantes: San Jerónimo, Orígenes, San Agustín, Paul Claudel… Otras exposiciones, como la de Gilbert Dahan, abarcan un campo de estudio más amplio, como la exégesis cristiana en la Edad Media.

Tomados en conjunto, las consideraciones de los diversos académicos esbozan una aproximación heterogénea a la problemática y dispares perspectivas de análisis: la historia de la exégesis antigua y moderna, la crítica textual y filológica, la filosofía del lenguaje, la patrología… Más que ofrecer conclusiones definitivas sobre las cuestiones tratadas, nos ha parecido que esta obra pretender ubicar al lector en el complejo y polifacético marco de la hermenéutica bíblica, partiendo de un cuestionamiento binario fundamental planteado desde el inicio: el sentido literal de la Escritura es posible buscarlo tanto en el pasado histórico donde se ubican los textos como en los efectos secundarios que éstos pueden producir en el presente.

Las opiniones conclusivas de Oliver Thomas sobre las diversas exposiciones no pretenden aleccionar al lector, sino más bien facilitarle la formulación de una valoración personal, al bocetar una articulación razonada de todas las colaboraciones.

Ricardo Volo

Les verset douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue. Davir Meyer (dir.), Yves Simoens, Soheib Bencheikh. L'Autre et les autres. 9. Lessius. Bruxelles 2007. 208 p. ISBN 978-2-87200-171-6. €: 22.

Estos tres especialistas, Meyer en la religión judaica, Simoens en la cristiana, y Bencheikh en la islámica, reflexionan sucesivamente, cada uno en una de las tres primeras partes del libro, sobre los «versículos dolorosos» de sus tradiciones escriturarias, de la Torah, del Evangelio de San Juan y del Coran. Entienden por «versículos dolorosos» los que hablan de rechazo, violencia u odio a los que son de sus propias creencias.

Las reflexiones de Meyer se centran primero en los textos sobre Amalek y el sacrificio de Isaac y propone una teología de la transgresión de los mandatos divinos, que no deben ser observados siempre, porque eso conduce al fanatismo; a propósito del libro de Josué resalta el papel que el hombre tiene de «parte» en la alianza de Dios, y no sólo de mero ejecutor; y sobre textos del Talmud, la tradición oral específicamente judía, textos no inspirados, subraya sus diferentes lecturas, unas más aceptables y otras que se deben rechazar; a esto exhorta respecto a todos los textos violentos.

Yves Simoens escoge para su reflexión el Evangelio de Juan, tildado de antisemitismo; va recorriendo los pasajes más significativos a la luz del Prólogo; muestra que las condenas que en ellos se contienen no se refieren exclusivamente a los judíos, y subraya los textos favorables a éstos.

Bencheikh analiza los versos dolorosos en los Hadîths, tradición oral recogida desde cuatro siglos después del Coran, en los fiqh, o derecho musulmán, y en el Coran. Señala la diversidad de los Hadîths en las diversas corrientes islámicas y propone algunos casos de diversa interpretación; en los Fiqh analiza las prescripciones sobre los matrimonios mixtos y sobre los apóstatas y renegados, y en el Coran los versículos dolorosos contra los infieles, contra los cristianos, la Trinidad y el profeta Jesús, contra los no creyentes, y sobre el combate en defensa de la religión. Clama finalmente contra la politización del islam y en favor de la aceptación de una sana crítica de sus valores.

En el Centre Sèvres de París se tuvo el 16 de junio de 2007 una "mesa redonda" en la que participaron los tres autores del libro y el director de esta colección, de ediciones Lessius. Es un amplio diálogo de 25 páginas en que cada participante expone sus impresiones personales sobre esta iniciativa y manifiesta su actitud receptiva ante las creencias religiosas de los otros.

LUZARRAGA, J., *El Padrenuestro desde el arameo* (Analecta Biblica 171). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008. 355 pp. ISBN 978-88-7653-171-2. €: 40.

Creo que para la devoción de cualquier cristiano constituiría un desiderátum el poder rezar la oración fundamental enseñada por Jesús en la misma formulación con que él la transmitió a los discípulos y con la que él mismo podía dirigirse al Padre. El que suscribe estas líneas tiene que reconocer que, durante un tiempo, estuvo utilizando en el rezo del Oficio la retrotraducción elucubrada por el célebre aramaísta y profundo creyente que era el Prof. Alejandro Díez Macho. Y, en alguna ocasión, ha tratado de satisfacer la curiosidad devota de alguna persona que buscaba el mismo objetivo piadoso suministrándole esa misma fórmula, aunque, por supuesto, con la advertencia de que se trataba de un mero intento especulativo y, además, basado sobre *una* de las dos versiones que aparecen en los evangelios canónicos. El autor del libro que reseñamos aquí, Jesús Luzarraga S.J., profesor emérito en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y conocido, sobre todo, por su libro *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo* (1973; tesis doctoral de 1971), intenta un nuevo acercamiento al tema desde la perspectiva que supone el dominio de los experimentos anteriores y un profundo conocimiento del arameo en sus distintas etapas diacrónicas. Como afirma él mismo ya en los comienzos del libro (p.11): «Es, pues, la evolución de la OD [=Oración Dominical] a partir de un arameo básico lo que constituye el tema principal del presente trabajo.... Lo que en este trabajo se hipotiza [sic] y defiende es que la OD nació con Jesús en arameo, y se desarrolló desde Jesús en la iglesia aramea; de aquí derivan las diversas traducciones al griego, que configuran primero la ODc [=Oración Dominical corta] y luego la ODl [=Oración Dominical larga], de forma que cada una de ellas en su momento entra en Lc y/o en Mt».

Con estas palabras quedan resumidas las líneas maestras de lo que va a ser el desarrollo posterior del libro y cuyo esquema expongo a continuación. Tras un «Prólogo», que lleva como subtítulo «Problemática de la OD» (pp.11-16), siguen cinco apartados o capítulos, para terminar con un «Epílogo», que contiene un «Resumen conclusivo» (pp.307-311). Una extensa «Bibliografía» (pp.313-339) y un apéndice con las diversas «Versiones del *Padrenuestro*» (pp.341-353) cierran el volumen.

Digamos, ante todo, que el libro no es de fácil lectura. Con honradez científica, el autor cita las fuentes de sus afirmaciones o expone con detalle las opiniones divergentes. Ello hace que, en alguna ocasión, como las pp.22-23, el número de líneas dedicado a las notas bibliográficas triplique holgadamente el de las dedicadas al texto. Y aunque, por supuesto, la desproporción no sea habitualmente tan fuerte, el hecho de acudir a las notas alarga sustancialmente (hablo por experiencia) la lectura del texto. En alguna ocasión se puede perdonar que la vuelta al texto por parte del autor tras una digresión bibliográfica haga resentirse algo la sintaxis de la expresión.

A continuación, enumero los títulos de los cinco capítulos del libro: 1.«Estado de la cuestión»; 2.«El arameo de la OD»; 3.«Datos del desarrollo de la OD»; 4.«Etapas de la OD»; 5.«Sentido de los giros de la OD». Personalmente, el que más me ha interesado es el capítulo 2., en que se hace un detallado estudio de cada una de las expresiones griegas de la OD, con su posible retrotraducción al arameo. Sin embargo, por su carácter más técnico, dejaré su comentario para el final. En cuanto al capítulo 1., digamos que tiene dos apartados: 1.1 «Justificación de esta investigación» y 1.2 «El arameo utilizable para la OD». Por lo que respecta al primero, el autor ha empezado previamente justificando su estudio con la cita (p.18) de la afirmación lanzada hace diez años (y valedera aún hoy) por D.M.Oakman (dentro de la obra colectiva *Authenticating the Words of Jesus*) de que «a critical discussion of the 'original' Aramaic form [de la OD] is still necessary»; y continúa añadiendo, ya por su cuenta, que «El tratar de investigar en el arameo de la OD está justificado por el hecho de que es Jesús quien básicamente pronunció la OD, y porque lógicamente se supone que la pronunció en su lengua y en la de sus oyentes: el arameo» (p.20). Afirmaciones ambas que se desarrollan a continuación, reaccionando contra, entre otras, la postura extrema del *Jesus-Seminar* (pp.21-22, nts.32-33) y recordando, con J. Jeremias, que «nadie se ha referido a Dios como "Padre" con la frecuencia con que lo hizo Jesús y menos en contexto oracional» (p.23) y que «la OD no tiene exacto paralelo en ninguna oración judía» (p.24); y, por lo que respecta a la segunda aseveración, afirmando que la opinión que mantiene su formulación original en arameo es hoy «casi unánimemente aceptada» (p.25). A propósito de esto, se alude a la compleja situación lingüística de Palestina en el siglo I de nuestra era. Es un tema que, en tiempos ya algo lejanos, tuve que estudiar para mis clases de arameo en la Universidad de Granada, pero con el que ya he perdido contacto. Sí me ha llamado la atención la postura adoptada por el autor (p.25 nt.57) respecto a que el hebreo «pudo quedar residual en las aldeas de Judea...y ... se revitalizó escolásticamente con el rabinato en su forma mishnáica», pues es lo que, en mi modesta opinión, me había parecido siempre lo más verosímil. Pero el tema fue y creo que sigue siendo complejo. Como lo es también el que atañe al segundo apartado de este capítulo respecto al arameo utilizable para la reconstrucción de la fórmula original de la OD. Cualquiera que haya seguido aunque sólo sea un curso introductorio sabe que decir "lengua aramea" es casi (con todas las salvedades) como decir "lengua germánica", pues no se trata de un idioma, sino de una (sub)familia lingüística. Nuestro autor parece basarse (cf. p.29 nt.80) en la clasificación recogida por E.Lipiński en su obra *Semitic Languages* (1997 pp.61-70). Su postura se expresa claramente: «por eso, cuando se habla de la tradición de las palabras de Jesús, hay que fijarse más bien en el arameo judío de la época hasmonea y qumránica (37 a.C.-135 d.C.), desde donde se haría su traducción al griego» (p.32). Ello supone un cambio radical de actitud respecto

a la postura mantenida hasta su muerte por el antes citado Prof. Díez Macho, quien, como es sabido, defendió siempre contra viento y marea que el arameo del Targum Neophyti 1 por él "descubierto" representaba la lengua realmente hablada en la Galilea del siglo I de nuestra era y que el evidente grado de evolución que presenta respecto al arameo de los documentos de Qumrán se debería no a que fuera posterior a éstos, sino a que reflejaría el *low level* de una supuesta diglosia, cuyo nivel superior estaría representado por la lengua de los documentos qumránicos. Nuestro autor sostiene, como creo que es hoy la opinión mayoritaria, que el Targum Neophyti se fecharía en el siglo III y encajaría dentro de lo que él denomina "arameo de época bizantina" (p.31), y sostiene también que probablemente no existió verdadera diglosia en el arameo palestinense de la época neotestamentaria (p.33 nt.102). El apartado concluye (p.35) con la afirmación de que «Con estas premisas es posible intentar ya una retraducción de la OD al arameo», apostillando además que, a la hora de hacerlo, no se puede prescindir del ritmo ni del paralelismo.

Ya advertí antes que he preferido dejar para el final el análisis del capítulo 2. Por lo que respecta al 3. («Datos del desarrollo de la OD»), creo que lo más adecuado es enumerar, simplemente, los títulos que encabezan los diversos apartados, pues reflejan las "tesis" que se trata de demostrar a lo largo de su exposición. Se nos afirma que «La OD es fórmula»; «La ODc es la más primitiva»; «La ODc no es redacción de Lc»; «La ODl no es redacción de Mt»; «Lc y Mt acceden independientemente a la OD»; «La base común de la OD remonta al arameo»; «El griego de la ODc traduce el arameo»; «El traductor de la ODc es también redactor»; «El traductor de la ODc es prelucano»; «El traductor de la ODc se mueve en ambiente lucano»; «La ODc influye en Lc»; «La traducción de lo común en la ODl responde al arameo»; «En la ODl se añaden peticiones»; «Las adiciones de la ODl se remontan a Jesús»; «Las adiciones de la ODl provienen del arameo»; «El arameo de la ODl se configura en Palestina»; «La traducción de la ODl refleja el arameo»; «La traducción de la ODc precede a la traducción de la ODl»; «El traductor de la ODl conoce el griego de la ODc»; «El traductor de la ODl es también redactor»; «En el griego de la ODl se añade el ἡμῶν a πάτερ»; «El Mt griego no es el traductor de la ODl»; «El traductor de la ODl se mueve en el círculo mateano»; «La traducción de la ODl se realiza en Palestina»; «Mt accede a la ODl ya en griego»; «La ODl influye en Mt»; «La ODc y la ODl entran respectivamente en Lc y Mt». Naturalmente, cada una de estas veintisiete afirmaciones, alguna de ellas creo (sin ser especialista en el tema) que un tanto "revolucionarias", se va desarrollando y tratando de fundamentar a lo largo de las más de cincuenta páginas (187-243) que abarca el capítulo, basándose también en lo expuesto en el capítulo 2. Todos estos postulados llevan a una conclusión y un "resumen sintético" que consiste en que «se puede razonablemente pensar que Jesús enseñó en arameo una breve fórmula oracional del Padrenuestro (OD), que pronto se vio completada en Jerusalén también en arameo, teniendo en cuenta su enseñanza. Tal fórmula fue traducida al griego, en favor de los helenistas. Con las peculiaridades propias, que un traductor plasma en su trabajo, esta fórmula se convirtió en la ODc; y pasó a ciertas iglesias, entrando luego en el evangelio de Lc. Mientras tanto, el Padrenuestro siguió creciendo en la aramea iglesia jerosolimitana; ésta respetaba la fórmula anterior y realizaba las adiciones en línea con la enseñanza de Jesús. Un traductor, teniendo en cuenta la anterior traducción griega de la OD, realiza su traducción griega de la ODl; así pasó también a otras iglesias, que la acogen como como la fórmula más

completa y la aprecian como proveniente de la iglesia madre de Jerusalén. Es la fórmula, que Mt insertó en su evangelio» (pp.242-243).

El capítulo 4., «Etapas de la OD» (pp.245-298), trata de reconstruir el desarrollo diacrónico del Padrenuestro, desde su hipotética formulación inicial en boca de Jesús, hasta su concreción final, todavía en la iglesia madre de Jerusalén y a base de unas adiciones que, se recalca, «siempre responden a una petición recomendada por Jesús, o experimentada en él» (p.257), y continuando con las traducciones al griego y la evolución de las fórmulas dentro de las diversas tradiciones eclesiásticas, hasta desembocar en los dos evangelios canónicos. Resulta difícil resumir todos los detalles estudiados a lo largo de esas más de cincuenta páginas de denso estudio minucioso. Por ello, resulta especialmente recomendable el resumen que aparece en el apartado final del capítulo (p.296). Destacaremos que la supuesta formulación original en boca de Jesús constaría de una invocación inicial ("abbå"/"Padre"), «seguida de dos intenciones referentes a Dios y relacionadas entre sí (la santificación del Nombre y la venida del Reino), y dos referidas al ser humano (el don del pan, y el perdón de los pecados)»; y que «a ésta última acompañó luego un comentario de Jesús sobre la necesidad de perdonar para ser perdonados». La adición de la petición de "preservar de la tentación" completaría la base aramea que, traducida al griego, terminaría constituyendo la ODc. Pero, siempre en Palestina, esa fórmula se expandiría con otra petición: la "realización de la voluntad de Dios" «paralela a la liberación de la tentación en la oración agónica de Jesús» (ibídem). Finalmente, la "liberación del mal" quedó directamente unida a la liberación de la tentación, pero sin constituir propiamente una nueva petición, ya que «se trata probablemente de seis súplicas y no tanto del clásico número de siete» (p.283). La adición a "Padre" de la determinación "que [estás] en los cielos" constituiría todavía parte de la formulación aramea, mientras que el otro determinativo, el "nuestro" de la ODl, pertenecería a la traducción griega. En cuanto a la fijación cronológica de todos estos pasos , se conjetura que «el primer núcleo de una ODc con la invocación de *Abbá* todavía en arameo y una primera traducción al griego, donde estaría ya el ἐπιούσιον, se habría realizado antes de la carta a los Gálatas que contiene el *Abbá* (Gl 4,6); es decir, antes del 55-57» (p.296) y que «Esta fórmula oracional se encontraría además en la iglesia de Corinto hacia el 56, pues en la primera carta de Pablo a ella se alude al tema de una liberación de la tentación por parte de Dios (1 Cor 10,13)»; y, además, «Tal fórmula habría llegado hasta Roma desde Palestina con los primeros fundadores de su comunidad cristiana... manteniendo el *Abbá*, pues Marcos como intérprete de Pedro coloca este giro en la oración agónica de Jesús (Mc 14,36)» (pp.296-297). En cuanto a la ODl, que se habría seguido elaborando en Palestina, se insinúa que una primera expansión habría tenido lugar «hacia el año 66/67 tras el éxodo de los cristianos de Judea» (p.292) y que, al constituir «sin duda la tradición de la iglesia madre de Jerusalén», fue asumida por la cristiandad, entró en el evangelio de Mt y, como fórmula más completa, fue «sustituyendo también a la fórmula lucana en la práctica oracional» (p.297). Finalmente, «Ya hacia el año 90, tal vez en Antioquía de Siria, se inserta en la OD una doxología final», como lo atestigua la Didajé (8,2).

El capítulo 5., «Sentido de los giros de la OD» (pp.298-305), es quizás el que más puede interesar a quien lea el libro desde un punto de vista más exclusivamente teológico o incluso devocional. Personalmente, me limito a citar la afirmación, a propósito de la segunda petición de la OD, de que «La

nota fundamental del reinado de Dios en la predicación de Jesús es que se hace realidad en él como el Hijo predilecto de Dios; no se actualiza por fenómeno alguno concreto, sino por la revelación de Dios en él... Aquí reside la radical originalidad de Jesús en su concepción del reinado de Dios: en el hecho de que él lo vincula a una vivencia de la paternidad divina» (p.303). Y el resumen final de este capítulo: «De este modo, el Padre omnipresente muestra su divinidad, y ejerce su realeza según su plan salvífico: alimentando la existencia humana del orante, perdonando sus errores, y manteniéndole libre de toda la atmósfera del mal. La paternidad de Dios en todo su proceso tiende siempre a un final positivo, y lo asegura para el orante» (p.305).

El «Epílogo» (pp.307-311) lleva como subtítulo «Resumen conclusivo», y ofrece, efectivamente, un claro y conciso compendio de lo tratado en el libro. El autor es consciente de que su posición significa solamente una «nueva hipótesis» (p.309). Pero recalca que «más allá del haber logrado avalar con pruebas razonables una hipótesis concreta, el deseo conclusivo de toda esta obra es que sus datos –a partir del arameo y del estudio del proceso evolutivo de la OD– puedan servir para una profundización en su sentido» (p.310). Y termina su estudio con una traducción del *Padrenuestro*, que espera que «siendo fiel al original, recoja de modo actualizado su más profundo sentido tal como ha quedado explicado a lo largo de esta investigación» (p.310). "Traducción actualizada" que no me resisto a reproducir: «Padre nuestro, que estás por encima de todo: manifiesta tu modo de ser, ejercitando tu soberanía según tu plan salvífico universal. Danos siempre el alimento para nuestra vida; y perdona nuestros pecados, pues nosotros perdonamos ya a los que nos ofenden. Haz también que no nos metamos en peligros, y tú líbranos del mal» (p.311).

Ya advertí más arriba que, tras una «Bibliografía» (pp.313-339), en la que quizás choque un poco, tratándose de una obra escrita en castellano, la ausencia del *Manual de gramática aramea. Arameo clásico (oficial)* (Barcelona 1994), o su reelaboración posterior *Guía para el estudio del Arameo Bíblico* (Madrid 2001), obra del no hace mucho fallecido J. Ribera-Florit, se reproducen, en una especie de apéndice (pp.341-353), diversas «Versiones del *Padrenuestro*». Tendríamos que añadir que, a lo largo del minucioso recorrido realizado en el capítulo 4. sobre las diversas etapas de la OD., L. ha ido poniendo, al final de cada uno de los apartados del capítulo, la hipotética retrotraducción al arameo de cada uno de esos pasos evolutivos, hasta terminar con el presunto original de la ODl, cuyo texto, vocalizado más o menos de acuerdo con la tradición del arameo bíblico tiberiense, se ofrece en la p.285. En la nt.236 de esa misma página se ofrece una transcripción fonética de la misma . Me permito reproducirla, adaptándola al sistema de transliteración que suelo utilizar (por motivos prácticos) en esta revista. Para mayor claridad, acoto entre paréntesis cuadrados lo que se supone serían añadidos a la hipotética versión primitiva en boca de Jesús (p.256). (Hay que tener en cuenta que el signo <š> representa la fricativa prepalatal equivalente al inglés <sh>; el signo <ħ> [que tomo del AFI] representaba posiblemente un fonema intermedio entre la <h> aspirada del inglés y la <j> del castellano, aunque, en lo que pudiéramos llamar pronunciación *recepta*, se realiza más bien como el último; el signo que, por comodidad, transcribo como <ṣ> se realiza tradicionalmente como una africada [ts], aunque, de suyo, debería tener además una pronunciación como "enfática"; las consonantes <k> y <p> detrás de vocal se pronuncian como fricativas, equivalentes, respectivamente, a <j> y <f>. La <t> detrás de vocal,

de suyo, se pronunciaría con un sonido parecido al de la <z> del castellano, aunque este detalle no es usual en la pronunciación habitual; la ᵉ en superíndice prácticamente no se pronuncia; las palabras que no llevan acento gráfico son agudas). Este sería, pues, el texto:

ʾabbåʾ [dᵉbišᵉmayyåʾ];
yitqaddaš šᵉmåk;
teʾteʰ malᵉkûtåk;
[titʿᵃbed reʿûtåk kᵉbišᵉmayyåʾ ʾap-ʿal-ʾarʿå;]
laḥmánåʾ dᵉʿal-ṣᵉbû hab-lánåʾ lᵉyômåʾ;
ûšᵉbuq-lánåʾ ḥôbåtánåʾ [dᵉap-šᵉbáqnåʾ lᵉḥayyåbáynåʾ;
wᵉlåʾ-taʿelinnánåʾ lᵉnisᵉyôn;
låhen-pᵉṣínåʿ min-bᵉʾišᵉtåʾ]

Ya indiqué más arriba que el extenso capítulo 2., «El arameo de la OD» (pp.37-186) es el cuerpo central del estudio y el más interesante desde el punto de vista filológico, No podemos detenernos en él por razones de espacio, ni sería éste el lugar apropiado para hacerlo. Sólo quisiera destacar un par de detalles. Como es sabido, el adjetivo ἐπιούσιον, aplicado al "pan" en la cuarta petición de la OD, ha constituido siempre una *crux interpretum* y es quizás una de las palabras del NT que ha hecho derramar más tinta. Luzarraga le dedica todo un apartado del capítulo 2. (pp.100-123). Por de pronto, se trata de un *hápax legómenon*, un término que aparece una sola vez (en realidad, dos, contando con su repetición en Lc y Mt) no sólo en el NT, sino, al parecer, en toda la literatura griega. L. presume que, detrás de él, existe algo que «sería de algún modo comprensible, pero no tan claro que tuviera un reflejo muy exacto en griego» (p.101). Por ello, al traducir el supuesto original arameo, se habría creado un término *ad hoc*, que sería comprensible a partir de sus elementos componentes. Pero la dificultad que ha encerrado para los intérpretes cristianos, ya desde sus orígenes, es que esos componentes no están claros, pues si el primero es evidentemente la preposición ἐπί (aunque con un sentido concreto por determinar), el segundo puede ser o bien un reflejo del verbo εἰμί, 'ser' (directamente o a través de su derivado οὐσία, 'esencia/ substancia'), o bien del verbo ἔρχομαι, 'ir/venir'. Tras una larga digresión, L. termina conjeturando (p.119) que «si la derivación origeniana de ἐπιούσιον es todavía hoy la más probable, es por aquí por donde habrá de moverse la investigación sobre el término arameo que desde su trasfondo ha configurado el ἐπιούσιον». Esa interpretación origeniana, a la que ya había aludido antes (p.108), «se atiene al ἐπί+οὐσία entendido "sobre la substancia"» (pp.119-120), con lo que vendría a coincidir parcialmente con el *supersubstantialem* de la tradición jerominiana. Pero quedan dos problemas: 1) qué sentido concreto tiene esa expresión, y 2) cuáles son los términos arameos que subyacen a ella. En cuanto al segundo, L. se decide por la fórmula [dᵉʿal ṣᵉbû], literalmente, 'sobre la cosa'. Un condensado estudio (pp.121-122) sobre el sustantivo arameo en cuestión deduce que «ya en el arameo de Egipto revestía el sentido de "deseo" y de "cosa". Pero en el arameo babilónico, cuando se le quiere dar el sentido de "deseo", se usa sólo el enfático...; el estado absoluto queda reservado para el sentido de "cosa"» (p.122). (Para el enlace semántico entre los dos significados, quizás valga la anotación del *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti* [Roma 1971, *s.v.*] de E. Vogt: «*res, negotium* [proprie 'voluntas, obiectum voluntatis']»). En cuanto al significado concreto de la expresión, L. alude a la posibilidad de que estemos ante un uso de la técnica del "doble sentido" y que se trata de «un "pan que, siendo de lo alto, viene de arriba ampliamente para la naturaleza

humana en toda su necesidad". Se trata del pan "esencial", el necesario "para la naturaleza" humana, y para su dinamismo y trabajo»; pero «es lógico pensar que esta intención de la OD no se restringe a lo material sino que permanece también abierta a solicitar todos los otros modos de alimento necesarios al ser humano, como puede ser la misma palabra de Dios» (p.123). Recordemos que su traducción parafraseada de la p.311, que reprodujimos antes, interpreta «Danos siempre el alimento para nuestra vida».

Otro punto que quisiera recordar someramente es la atención prestada en el libro al uso de los "tiempos" verbales griegos y sus supuestos originales arameos, con alusión a los problemas del "aspecto" verbal. Es un tema que me ha interesado siempre, a lo largo de mi carrera docente. No es éste el momento de detenernos en sus detalles. Únicamente quisiera recordar que, en mi modesta opinión, la oposición entre el tema de presente y el de aoristo en griego quizás se exprese mejor con el binomio, de uso figurado, "puntual"/"lineal" que con el juego "puntual"/"durativo", que parece incluir una noción de temporalidad. Pero sí hay un punto concreto que me ha llamado la atención y que puede tener su repercusión en los matices de la traducción. Es el que se refiere a la forma verbal empleada por Mt en la segunda parte de la quinta petición de la OD, referida al perdón de las 'deudas' entre los hermanos, y que L. estudia en el #2.12 (pp.137-147). Aparte de su enlace con la petición del perdón por parte de Dios, expresado de diversas maneras por el καὶ γὰρ de Lc y el ὡς καὶ de Mt, y que L. supone que se remonta a un [dᵉʾap] arameo, está el problema de la diferencia entre el ἀφίομεν de Lc y el ἀφήκαμεν de Mt. Si en el primer caso no hay duda de que se trata de un presente (helenístico), el segundo, en cambio, ha dado lugar a alguna discusión. Como anota L. (pp.142-143, nt.397), no han faltado autores (entre ellos Fitzmeyer) que lo han interpretado como perfecto. L. lo interpreta como «(pasado) aoristo» (p.142), aunque, en algún lugar (p.266 nt.116) se le desliza el término «perfecto», corregido inmediatamente por «aoristo» (ibídem nt.118). La opinión creo que preponderante entre los especialistas en griego bíblico es que se trata, efectivamente, de un aoristo propio de la *koiné*, creado analógicamente sobre el singular, y que sustituyó al clásico ἀφεῖμεν. La forma del perfecto clásico sería ἀρείκαμεν. Una ojeada rápida a las concordancia parece indicar que el perfecto activo de ese verbo no está documentado (al menos, como lectura elegida en las ediciones críticas) en el NT. Pero habría que tener en cuenta: 1) que el sonido de H y EI se encontraban probablemente muy cerca en la época de redacción de los libros neotestamentarios (ambos terminarían fundidos en [I]); y 2) el acercamiento semántico del perfecto griego al aoristo, que terminó con la "aoristización" total de esa forma y su eliminación morfológica (sustituido, a nivel semántico, por formas analíticas). Por otra parte, en el caso de la voz pasiva, sí es conocida la lucha textual entre las formas del presentente ἀφίενται y las del perfecto helenístico ἀρέωνται referidas al perdón de los pecados (Mt 9,2.5; Lc 5,23; Lc 7,47; 1 Jn 2,12; cf. también Rm 4,7). En todo caso, L. interpreta que, en la OD, tanto el presente de Lc como el aoristo de Mt tienen detrás el "perfecto" arameo [šᵉbáqnå ʾ] y habla (citando a otros autores) de «*perfectum praesens*» (p. 145 nt.610) o de «"perfectum coincidentiae"» (ibídem nt.612), para terminar afirmando que «el perfecto semítico *qal* (*pʿal*) tiene un matiz "permansivo" o de "coincidencia"; éste corresponde tanto al aoristo griego (Mt), que puede ser interpretado como "aoristo global" sin necesario valor temporal sino sólo expresivo de la acción, como al presente griego (Lc) que

remeda el "perfecto presente" del arameo» (pp.145-146). Explícitamente afirma que «Al aoristo griego aquí no hay que darle el sentido de perfecto, como acción de pasado que perdura en su efecto, sino el auténtico sentido de aoristo como expresión de un perdón total y definitivo» (p.145 nt.613). Pero un poco más adelante (p.146) añade que «El redactor mateano con su aoristo se mantiene fiel a la forma semítica del perfecto, recalcando la acción realizada, cuyo efecto y postura persevera también en el presente». Recordemos que su traducción parafraseada del pasaje (p.311) es «pues nosotros perdonamos ya a los que nos ofenden». Hay que tener en cuenta que el giro se reexamina en los capítulos 3 y 4. Como nota final, añadiría que el ἀφήκαμεν de Mt 19,27, con su sentido etimológico de 'dejar/abandonar', se traduce en las biblias españolas que tengo más a mano (Nácar-Colunga, Biblia de Jerusalén, Biblia del Peregrino, Casa de la Biblia) como '[lo] hemos dejado todo', mientras la más literalista de Cantera-Iglesias vierte por 'lo dejamos todo'. Pero habría que recordar que el ἠκολουθήσαμεν que sigue en el citado pasaje de Mt, y que *sólo* puede ser aoristo, lo traducen las citadas biblias por la misma forma verbal castellana. Aunque tal vez habría que tener en cuenta también que el perfecto de este último verbo es inusitado...Toda esta larga digresión no tiene más objeto que recalcar algo que sabe todo quien se ha movido un poco en el campo del sistema verbal griego o del semítico: que la cuestión del "aspecto verbal" es algo complicado y difícil de dilucidar; algo de lo que, por lo demás, es perfectamente consciente el autor del libro que reseñamos.

Habría muchas más cosas que me han llamado la atención en la lectura del libro. Pero no es posible alargar más esta reseña. Sólo queda resaltar el interés de la obra que estamos presentando. Es muy probable que algunas de las hipótesis que defiende (por ejemplo, la de que las adiciones de la ODl se realizaran en la iglesia madre de Jerusalén, de expresión aramea, cuando ya la ODc circulaba en su versión griega en una parte de las iglesias helenísticas) suscite controversias entre los especialistas (en cuyo número no me cuento). Pero, en todo caso, se trata de un intento razonado y coherente de tratar de acercarse a la expresión original de esa oración que, a lo largo de la historia de la Cristiandad, además de llevar el calificativo de "dominical" porque se pensó que provenía (al menos en su núcleo original) de la boca del Señor Jesús, se llegó a considerar como un *breviarium totius evangelii* (Tertuliano). A.Torres

Macala, André, *A escatologia no livro do Apocalipse*. Tesi Gregoriana. Serie Teologica 163. Pontificia Universitá Gregoriana. Roma 2008. 389 p. ISBN 978-88-7839-119-2

La intención del autor es contribuir a una lectura de la escatología del Apocalipsis, que retoma y desarrolla la escatología típica del Evangelio de Juan. Divide su investigación en tres partes. En la primera, primer capítulo, confronta ambas escatologías. En la parte segunda, el segundo y el tercer capítulo resaltan los elementos que ilustran la presencia activa de Cristo en la Iglesia y muestran la conexión de esa presencia con los acontecimientos últimos de la historia. Los capítulos cuarto y quinto describen la acción creadora de Dios en la fase pre-escatológica, y pretenden evidenciar la presencia de Cristo en el mundo, asociada a la múltiple acción de los cristianos. El capítulo sexto, retoma el esquema de las promesas hechas al vencedor en las siete cartas y analiza la última promesa de la herencia de los bienes futuros y la relación filial con Dios. El séptimo capítulo analiza el

diálogo litúrgico conclusivo y lo compara con el inicial, y demuestra que ese binomio constituye el presupuesto para la recta inteligencia de la perspectiva escatológica del vidente de Patmos. La tercera parte, en su único capítulo, el octavo, presenta una visión de conjunto, a modo de síntesis teológica, que esboza el horizonte teológico de la escatología del Apocalipsis, sus implicaciones teológico-bíblicas y sus perspectivas pastorales.

MEYER, DAVID, *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?*. L'Autre et les autres 10. Lessius. Bruuxelles 2008. 176 p. ISBN 978-2-87299-179-2. €: 18.

Ante las violencias que se cometen en nuestros días en nombre de la religión el rabino David Meyer busca en los textos rabínicos las razones objetivas que sitúan el respeto a la vida en la cumbre de los valores judíos. Su reflexión se articula en cuatro secciones; primero muestra cómo, a través de la historia de la *Pikouah Nefesh*, la "apertura a la vida", desde la rebelión de los macabeos a la época talmúdica, y desde las primeras persecuciones a las Cruzadas, en el pueblo judío se ha forjado una escala de valores, en la cual el respeto a la vida ocupa un puesto preponderante. Estudia luego los textos de la *Mishna* y de la *Gemara* y la argumentación talmúdica con el fin de precisar las leyes y los límites de "apertura a la vida". En la parte tercera trata del "buen sentido", como se percibe en la tradición religiosa judía. Y en la última parte presenta los debates actuales del pensamiento judío a la luz de la experiencia de la Shoah, y se pregunta si la supervivencia, presentada a veces como el 164º mandamiento, puede llegar a ser el valor supremo de una tradición.

El jesuita Jean Radermakers añade unas resonancias evangélicas a las reflexiones de Meyer: expone la actitud de Jesús ante la "apertura a la vida", su doctrina, su práctica, el compromiso al que nos invita de difundir el reino de Dios que lleva a todos los hombres a salvar sus vidas.

MONTES PERAL, LUIS ÁNGEL, *Pablo orante. La oración trinitaria de Pablo de Tarso*. Teología en Diálogo 31. Universidad Pontificia Salamanca 2009. 263 p. ISBN 978-84-7299-840-7. €: 15.

Una excelente contribución a la celebración del bimilenario paulino es este profundo estudio que el autor nos ofrece sobre un tema que no ha sido abordado antes con detención y hondura. En la primera parte sitúa la oración paulina en su contexto de su experiencia religiosa, primero judía y luego en su etapa cristiana, para la que cuenta con sus siete cartas reconocidas como auténticas y el itinerario espiritual que se descubre en los *Hechos de los Apóstoles*. La segunda parte aborda los cuatro acontecimientos centrales presentes en la oración de Pablo: la experiencia de su conversión, la oración personal, movida por el Espíritu y centrada en el *Abba* de Jesús, la celebración comunitaria de la Eucaristía, y la vivencia del bautismo. La tercera parte expone las oraciones de Pablo, presentes en sus escritos, las acciones de gracias, los himnos y las doxologías. En la parte cuarta reflexiona teológicamente sobre la oración trinitaria de Pablo, el Padre a quien Jesús ora, la centralidad de Cristo en su oración, el Espíritu Santo como agente primero de la oración cristiana, la plegaria eucarística y la Trinidad.

En unas conclusiones finales subraya tres hechos: que desde sus inicios el Dios cristiano ha sido un Dios Trinidad; que en la expresión de ese Dios

Trinidad existe una evidente conformidad entre Jesús y Pablo; y que la experiencia religiosa de Pablo, salvadas las distancias, se encuentra en armónica continuidad con la experiencia religiosa de Jesús.

Moreno García, Abdón, *Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu*. Edicep. Valencia 2008. 328 p. ISBN 978-84-7050-982-9.

En este libro reúne y articula el autor nueve estudios recientes suyos, publicados en diversas revistas y actas de congresos a partir de 2004. Después de un primer capítulo introductorio sobre la teología de los ministerios, en los seis capítulos siguientes remodela sus nueve estudios. En el capítulo segundo, *Constituidos pastores por el Espíritu Santo*, comenta el discurso de Mileto, Act 20. 17-38; en el tercero expone la *Sintaxis trinitaria y pascual*, que se contiene en la 2 Cor 1-7; en el cuarto comenta en Ef 4, 12-13, la finalidad de los *Ministerios para edificar el cuerpo de Cristo*; en el capítulo quinto a partir de 1 Tes 2, 1-12 expone *La pasión del apóstol por el evangelio como madre y como padre*; el capítulo sexto analiza *El ministerio que presentan las pastorales*, en donde aporta datos interesantes sobre las diaconisas en las iglesias orientales y latina; y en el capítulo último hace *Una lectura retórica y estética de 2 Co 12, 1-10*, reflexionando sobre la actitud del apóstol ante la crisis.

Papola, Grazia, *L´alleanza di Moab. Studio esegetico teologico di Dt 28,69-30,20*, Analecta Biblica 174, Editrice Pontificio Istituto biblico 2008.

La presente obra recoge el trabajo que para la obtención del grado de doctorado en Teología Bíblica presentó Grazia Papola en la Universidad Gregoriana bajo la dirección de la profesora Bruna Costacurta.

El trabajo tiene, para empezar, el interés de los textos, los únicos de la Biblia hebraica en los que se hace referencia a una alianza en Moab, "estas son las palabras de la Alianza que Yahveh ordenó a Moisés concertar con los hijos de Israel en el país de Moab, además de la Alianza que con ellos pactó en Orbe" (Dt 28,69). Pero, además, como se hace notar, la cuestión no ha sido abordada exhaustivamente por los autores (Lohfink -1962-; Cholewinski -1985-; Rofé -1985-) y sólo se pueden encontrar tres tesis doctorales que profundicen en la cuestión, de las cuales sólo una *"Cose life! A rhetorical-critical investigation of deuteronomy 28,69-30,20"* de T. A. Lenchak está publicada.

La perspectiva del trabajo de Papola se presenta así: "La prospectiva interpretativa di questo lavoro è quella di considerare il testo dei due capitoli nella sua stesura e forma finale […] Tale prospectiva sincronica permette di recuperare l´insieme dei due capitoli, e di valorizzare il più possibile tutti gli elementi, individuando la loro relazione e il loro senso complessivo" (p. 11).

La estructura del trabajo es simple y muy clara: una primera parte de cuestiones introductorias; la segunda parte desarrolla todo el análisis exegético y la última recoge la síntesis teológica. Por último, hay un capítulo –muy breve- de conclusiones y varios índices y elencos bibliográficos orientativos.

La autora se muestra partidaria de considerar estos capítulos la respuesta de la escuela deuteronomista a la crisis exílica y debe interpretarse en el conjunto de los anuncios proféticos de una nueva alianza, haciendo notar, además, "il significato profundo Della Legge, intesa come il dono che custodisce la promessa contenuta nell´alleanza, e indicando como possa essere possibile per

l´uomo l´obbedienza che garantisce la pienezza Della vita nella relazione con il Signore" (p. 313).

La parte segunda que contiene la exégesis de los capítulos 29 y 30 es, como no podía ser de otro modo, la más amplia y profundiza de una manera exhaustiva en la traducción, el análisis crítico de los textos, la estructura de las perícopas etc. Disponemos así de un nuevo depósito de comentarios y sugerentes al que volver cada vez que se quiera estudiar este conjunto de textos tan interesantes.

En la síntesis teológica me parece muy interesante la clave a partir de la cual se entiende la obediencia a la ley. "Nel corso dell´analisi esegetica è emerso che i ripetuti inviti all´obbedienza non possono essere intesi come una mera esecuzione di precetti; la dimensione pratica del compimiento degli obblighi connessi all´alleanza è la conseguenza visibile di un'adesione personale e totale del cuore di Israele al Signore. È quanto esprime l'unica norma espressa nel nostro testo (29,17) ed è, contemporaneamente, ciò che determina la fragilità dell`alleanza, finché YHWH non interviene a transformare l'intimo dell´uomo. La dimensione interiore e quella esteriore sono perciò strettamente connesse e si rimandano reciprocamente: l'adesione del cuore debe manifestarsi concretamente in una serie di atti che attestano la fedeltà all'alleanza e, d'altro canto, una esecuzione solo materiale delle norme tradirebbe il loro scopo e l´intezione dell´alleanza stessa" (p. 308).

Por último, la lista bibliográfica, además de útil, habla de la novedad del trabajo por cuanto se echan de menos títulos posteriores a 1995 y no porque falte investigación por parte de la autora sino porque, como ella misma hace notar, esta es una sección poco explorada. Hay que alegrarse, por tanto, de que el Pontificio Instituto Bíblico haya incluido el texto en su prestigiosa colección Analecta Biblica. Junkal Guevara

PATTARUMADATHIL, H., S.J., *Your father in heaven, Discipleship in Matthew as a process of becoming Children of God*, Analecta Biblica 172, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008. 252 p., ISBN 978-88-7653-172-9. €: 28.

El autor de esta Tesis parte del hecho que el concepto del discipulado en el evangelio de Mateo, ha sido presentado de diversas formas a través de diferentes expresiones con las que el discípulo aparece en el evangelio: "Uno que hace la voluntad del padre", "Uno que practica la justicia" "Uno que lleva la cruz", "Uno que se hace como niño". Pattarumadathil en su estudio, pretende abordar que el uso de πατήρ aplicado a Dios, es una de las claves más importantes para comprender la identidad de los discípulos. Por ello, examina los pasajes donde éste término es usado para referirse a Dios como Padre de los discípulos, para así mostrar, que el discipulado es visto por Mateo como un proceso de llegar a ser hijos de Dios.

Tras analizar el estado de la cuestión, el autor, plantea la metodología basada en la panorámica cristiana de que el evangelista comparte su experiencia de fe con los lectores a través del evangelio, para que a su vez ellos crezcan en su propia fe. Al ir profundizando en el análisis, el estudio se refiere al AT y otros escritos judíos considerados como fuentes que han influenciado al autor en la formación y articulación de su fe. Hay que tener en cuenta que, aunque analiza las diferencias entre Mateo y los otros sinópticos, las hipótesis redaccionales son evitadas. Pattarumadathil, siguiendo un acercamiento sincrónico, hace un estudio

de los textos de Mateo en su forma final, considerando en cada uno de ellos sus particularidades gramaticales: sintácticas y semánticas. Leer el texto intra-textual e inter-textualmente le permite examinar el significado teológico de cada pasaje.

Como indica en el enunciado de la tesis, el estudio se centra en los pasajes en los que Dios es referido como Padre (πατήρ) de los discípulos de Mateo y está organizado en cuatro capítulos y una conclusión general. Hay 21 referencias que han sido estudiadas en los primeros tres capítulos de este tratado. En el capítulo 1, se analiza *El Padre y los hijos en el centro del Sermón de la Montaña* (6, 1-18); En el capítulo 2, se estudia *El Padre y los hijos en el resto del Sermón de la montaña* (5,16.45.48; 6, 26.32) (7,11) (7,21); En el capítulo 3, se reflexiona sobre *El Padre y los hijos en otros grandes discursos* en Mateo, en el que se analizan 5 textos: dos en el discurso de misión (10, 10.29), uno en el discurso de las parábolas (13,43) , uno en el discurso de la comunidad (18,14), uno en el discurso final (23,9); Por último en el capítulo 4, se estudia como *Llegar a ser hijos a través del Hijo*, con el estudio de los pasajes πατήρ. Así descubrimos pautas que Jesús da a sus discípulos para ser practicadas en sus vidas y de esa forma poder completar con éxito el proceso de llegar a ser hijos de Dios y ser recibidos como tales en el Reino. El evangelista presenta a Jesús como Hijo ideal que cumple todos los requisitos que él demanda de los discípulos. Sólo a través de él y siguiendo su ejemplo los discípulos pueden llegar a ser hijos de Dios. Para finalizar, en la conclusión general, después de presentar un sumario de los diferentes aspectos del proceso del discipulado tratado en este estudio, el autor, hace una breve reflexión sobre la dinámica del discipulado hoy desde la perspectiva analizada.

Este Tesis constituye una pieza significativa en la presentación que hace Mateo del discipulado. Su perspectiva como proceso de hacerse hijos de Dios, enriquece con nuevo colorido esta compleja y densa realidad teológica.

Mariela Martínez Higueras, op

Pérez Tripiana, Alicia - Sobrino López, Mª Ángeles, *Jesús en el Museo del Prado*. PPC. Madrid 2009. 208 p. ISBN 978-84-288-2066-0.

Las autoras y PPC, sello editorial del Grupo SM, publican este artístico y bello libro que permite a los lectores conocer en profundidad y con una visión global treinta obras maestras de veintinueve artistas -de El Greco se presentan dos obras y estudios completos-; todas estas pinturas versan sobre escenas de la vida de Jesús, y de cada una de ellas se hace un profundo análisis artístico, histórico y religioso .

De cada uno de los cuadros se propone una ficha técnica que incluye su técnica artística y un análisis formal de su composición, personajes, movimiento, luz, colores, y una ficha temática que analiza el tema, la iconografía y la intención del autor; se adjunta una biografía del autor y el texto evangélico que inspira el cuadro y sus claves bíblicas. De cada uno de los cuadros se presentan tres reproducciones, una como portada del estudio, y dos como soportes de las fichas técnica y temática..La presentación de conjunto del libro es de extraordinaria belleza y sencillez. Las últimas páginas, de elegante presentación también, ofrecen un glosario de términos artísticos e iconográficos.

Bien merece el calificativo de "libro innovador", que consigue plenamente su objetivo de proporcionar de una manera clara y sencilla una visión unitaria de obras maestras de género religioso en toda su riqueza y globalidad. Felicitamos a las autoras y a la editorial por el bellísimo y profundo trabajo realizado.

PRIETO FERNÁNDEZ, FRANCISCO JOSÉ, *Las figuras cambiantes de Jesús en la literatura cristiana antigua*. Plenitudo Temporis 10. Universidad Pontificia de Salamanca 2009. 378 p. ISBN 978-84-7299-834-6. €: 33.

Estudia el autor el fenómeno de la "polimorfia" en Jesús, es decir, su aparición sucesiva o simultánea en varias formas distintas de la suya propia y que como tales son percibidas por uno o varios testigos; el estudio se limita a los tres primeros siglos cristianos.

El primer capítulo ofrece una síntesis de la investigación reciente sobre este fenómeno de la polimorfia de Cristo, destacando la aportación del estudio de E. Junod. El segundo capítulo analiza los textos neotestamentarios que pueden ser expresión de manifestaciones polimorfas de Jesús, como la transfiguración y las escenas pascuales; explica el autor que la "nueva religión" no pudo menos de verse influida por el marco helenístico en el que comenzó a germinar y extenderse. El capítulo tercero es el más amplio y el eje central de la investigación; estudia en los cinco grandes Hechos Apócrifos de los Apóstoles la polimorfia aplicada a Cristo; de cada uno presenta el texto, sus características literarias y teológicas, analiza y comenta sus pasajes sobre la polimorfia, su significado doctrinal y posibles relaciones con textos de la literatura apócrifa, gnóstica y grecorromana; de este modo determina la tipología de esas apariciones polimorfas y su valor teológico y cristológico. El último capitulo se centra en Orígenes, y trata de establecer si en su conocida doctrina de las *epinoias* se puede detectar la presencia de la polimorfia. Y concluye el autor que este estudio de «la polimorfia en la tradición cristiana primitiva recupera el rostro de un "Cristo polimorfo", que asoma como una cristología popular que se presenta en los márgenes de la Gran Iglesia».

RAVASI, GIANFRANCO, *Los rostros de María en la Biblia*. San Pablo. Madrid 2009. 313 p. ISBN 978-84-285-3457-4.

Sintiéndose heredero de una tradición sublime el autor presenta y comenta una gran cantidad de representaciones de la Virgen María, agrupadas en 31 capítulos, tantos como días del mes de mayo. Los quince primeros, siguiendo una venerable tradición, vislumbran en los rostros femeninos del Antiguo Testamento una anticipación de los rasgos de la Madre de Dios. Los otros dieciséis capítulos presentan escenas de la Virgen María en el Nuevo Testamento. En cada capítulo intercala bellísimas reproducciones en color de magníficos cuadros de la escena de la Virgen que medita en esas páginas, o de temas relacionados con ella. El solo recorrido de tan bellas páginas induce a la devoción a nuestra Madre Santísima.

RAVASI, GIANFRANCO, *El mes de María. 31 imágenes bíblicas para cada día*. San Pablo. Madrid 2009. 127 p. ISBN 978-84-285-3479-6.

El mismo autor del magnífico libro *Los rostros de María en la Biblia*, nos ofrece en este pequeño y devoto libro 31 meditaciones para cada uno de los 31 días del mes de mayo; cada una de estas meditaciones presentan en cuatro páginas un texto bíblico, un comentario y una plegaria.

Rochette, Joël, *La rémission des péchés dans l'Apocalypse. Ébauche d'une sotériologie originale*. Tesi Gregoriana. Serie Teologica 167. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2008.623 p. ISBN 978-88-7839-130-7.

«El Apocalipsis de Juan es como un gran libro de la esperanza cristiana», «el Apocalipsis es la buena noticia del designio de salvación de Dios en la historia». Esta salvación es la que investiga el autor. En una primera parte estudia los pecados en el Apocalipsis a la luz del "corpus de Juan": las obras malas de los adversarios y los pecados de los creyentes en las cartas a las siete Iglesias, y la llamada a la conversión (Ap. 1-3), los pecados en la visión del juicio (Ap. 4-22), y los pecados en el evangelio y primera carta de Juan. En la parte segunda propone un esquema de redención en el Apocalipsis y en el evangelio y primera carta de Juan. En la tercera parte analiza la colaboración de la Iglesia en la salvación del mundo en el Apocalipsis. Precede una amplia introducción en la que incluye una presentación de los comentarios a la Apocalipsis. Muy luminosas son las conclusiones que resumen la investigación realizada y subrayan las características de la salvación que propone el Apocalipsis. La bibliografía supera los ochocientos títulos.

Russo Rafaele, *Le beatitudini. Riflessione antropologica e morale.* Letture Teologiche Napolitane. Nuova serie 2. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommmaso d'Aquino. Napoli 2007. 87 p. ISBN 978-88-95159-08-9. €: 7,50.

Informa el autor que su intención es solamente proponer una reflexión que muestre el papel que los macarismos deben jugar en la vida moral que el creyente en Cristo debe vivir como respuesta de amor al amor de Dios. Dos partes tienen estas reflexiones; en la primera, los primeros cuatro capítulos introductorios, el autor propone el significado teológico del escenario en el que Jesús proclama las bienaventuranzas, reflexiona después sobre la felicidad prometida a los que viven esas bienaventuranzas, y sobre las relaciones entre bienaventuranza, virtud y seguimiento de Cristo. En la segunda parte analiza en ocho capítulos las ocho bienaventuranzas como camino que conduce al discípulo a configurarse a su Maestro en la variadas situaciones humanas, y como camino también que conduce a la plena bienaventuranza en el Señor.

Saban, Mario Javier, *El Judaísmo de Jesús* ישוע *Las enseñanzas éticas de la Torá y de la tradición israelita de Yeshua de Nazaret,* Editorial Saban, Buenos Aires 2008, 640 p., ISBN 978-987-23603-4-4.

El autor, judío argentino afincado en España, pretende mostrar en esta obra, según sus palabras, que «las enseñanzas de Jesús son plenamente judías y que todas ellas se encuentran en la más noble tradición del pueblo de Israel… Probablemente lo novedoso de Jesús fue su forma de exposición, su carisma; sin embargo, podemos decir, sin lugar a equivocarnos, que el fondo de su pensamiento, su contenido esencial, es plenamente judío… *Todo el judaísmo que un judío acepta hoy en su canon está contenido plenamente en las enseñanzas del rabino Jesús… No podemos estudiar a Jesús como un judío del siglo I, si no comprendemos profundamente el judaísmo. No podemos estudiar a Jesús desde el cristianismo, porque Jesús no era un cristiano, sino un judío....*

Lo que demostrará este libro es, simplemente, que todas las enseñanzas éticas del rabino Jesús se encuentran en la tradición hebrea y que, por tanto, desde el punto de vista ético, el cristianismo es, en realidad, una continuación absoluta del judaísmo. Muchos autores hablan de dos procesos simultáneos, el proceso de continuidad y el de discontinuidad. Desde mi punto de vista, y después de haber concluido esta obra, puedo hablar simplemente de *continuidad.* El proceso de discontinuidad, cuando comenzó, fue provocado por los gentiles que se integraron en el seno del movimiento judeo-nazareno a mediados del siglo II. Es, en realidad, durante el siglo II cuando podemos hablar del concepto de *discontinuidad*, ya que en el siglo I toda la estructura inicial de lo que con el tiempo llamaremos *cristianismo* se encuentra en una continuidad absoluta con el judaísmo…¿Qué enseñó el judío Jesús y de dónde extrajo estas enseñanzas? ¿Existen paralelismo anteriores y posteriores, dentro del judaísmo, sobre las enseñanzas del rabino Jesús? Otro aspecto interesante, que sí citaré con cierta asiduidad, son las interpretaciones cristianas que deformaron, según mis estudios, las enseñanzas originales del rabino Jesús para hacerlas artificialmente incompatibles con el judaísmo… Lo que he intentado es buscar los métodos utilizados a lo largo de la historia para dividir a Jesús de su ser *judío*, cuáles fueron las herramientas de interpretación teológica que la exégesis cristiana empleó durante siglos para demostrarnos que la ética de Jesús era y es (supuestamente) más elevada que la ética del resto del judaísmo y que, por lo tanto, podemos encontrar el origen del cristianismo en el propio Jesús. Nada más alejado de la verdad" (19-21.24, cursiva del autor).

Esta larga cita de la introducción muestra claramente el objetivo de esta obra, que se desarrolla en 25 capítulos precedidos de una introducción. El estudio se sitúa en la línea de los autores judíos que ven con simpatía la figura de Jesús, en este caso hasta el punto de negar todo tipo de discontinuidad entre Jesús y el judaísmo de su época. Tres afirmaciones principales: Jesús judío – no hay discontinuidad – no superioridad de ética cristiana. Que Jesús fue un judío está claro, lo mismo que el comienzo del movimiento cristiano, que se autocomprende desde el primer momento como el fruto natural de todo el judaísmo. Las otras afirmaciones son discutibles y a fundamentarlas dedica el autor toda su argumentación, que tiene un marcado carácter anticristológico. Que la discontinuidad sea obra de gentiles que se integran en el movimiento cristiano en el siglo II queda sin demostrar y está en contra de los textos más antiguos del Nuevo Testamento, anteriores a toda influencia gentil. Respecto a la ética, el autor afirma que se limita a estudiar la enseñanza ética de Jesús, pero ¿se puede estudiar la ética sin exponer su fundamento? Para un cristiano la novedad de la ética de Jesús no reside en la praxis material que debe practicar una persona (casi todas de origen judío, como amor a Dios y al prójimo, oración, limosna, ayuno,...) sino en su fundamentación, que para un cristiano es su doctrina sobre Dios Padre y sobre el reino de Dios (estoy en desacuerdo con el contenido de los capítulos que dedica a estos temas). No dice el autor a quien va dirigida la obra. Si piensa en un lector cristiano, como el presente recensor, creo que pretende un diálogo de sordos, pues las premisas metodológicas de que parte no son aceptables.

Dos observaciones generales a esta obra, en parte extensibles a otras semejantes. En primer lugar, un estudio de este tipo exige una seria aproximación histórico-literaria al judaísmo del siglo I, a la figura de Jesús y a la génesis del movimiento cristiano, faceta ausente en este estudio en que el autor sabe demasiado sobre el judaísmo del siglo I, punto en que existen muchas lagunas

y dudas entre los diversos autores que lo han estudiado, judíos y no judíos. Lo mismo hay que decir sobre la historia de Jesús y del movimiento cristiano, de las que el autor ofrece su imagen propia, difícilmente aceptable para una persona conocedora de la temática. Es comprensible y lógico que un estudioso judío no acepte los puntos de vista cristianos y quiera ofrecer una explicación histórica natural al fenómeno histórico de Jesús y del movimiento cristiano, pero esto le exige un estudio histórico riguroso que tenga en cuenta todos los datos ciertos de que se dispone hoy día.

La segunda observación se refiere al método y en concreto a la tendencia de comentar las palabras de Jesús con textos rabínicos posteriores. Es sabido que la literatura rabínica tiene un componente tradicional y que contiene tradiciones antiguas, pero en cada caso hay que mostrar previamente que la tradición citada estaba vigente en tiempos de Jesús, lo que obliga a analizar la literatura contemporánea, cosa que aquí no se hace. Desde un punto de vista histórico, Jesús fue un predicador judío a quien los oyentes llamaban rabí, pero no fue un judío rabínico, fenómeno que aparecerá después de su muerte, especialmente después de Yabne. Con el tipo de Jesús que presenta el autor no se explica que acabara en la cruz. En su época se marginaba a predicadores incordiantes, pero nunca se llega al extremo de entregarlo a la autoridad romana para que le dieran muerte (en el siglo II los romanos mataron a Aqiba, pero no por sus doctrinas judías, sino por apoyar la rebelión). Todo esto sobre la totalidad de la obra.

Para un sano diálogo judeo-cristiano hay que ser rigurosos en el uso de los métodos críticos históricos y literarios, evitando cuestiones cristológicas difícilmente controlables con esos métodos, pues dependen de nuestros aprioris. Con todo hay un grandísimo campo que compartimos en los que podemos colaborar y prestar un buen servicio a la humanidad, como la libertad religiosa, la defensa de la vida y de la justicia. En su desarrollo concreto la obra contiene muchos detalles positivos y observaciones interesantes, que justifican su lectura.

Antonio Rodríguez Carmona

Stock, Klemens, *La última palabra es de Dios. El Apocalipsis como Buena Noticia*. San Pablo. Madrid 2005. 207 p. ISBN 84-285-818-7.

Recalca el autor que «ningún otro escrito del Nuevo Testamento ha recibido interpretaciones tan diversas y ha sido, consiguientemente, tan tergiversado»; el Apocalipsis no propone unos «apuntes para el fin del mundo». Él, por su parte, comienza hablando del libro y de las interpretaciones que ha recibido a lo largo de la historia, y pone de manifiesto que el apocalipsis sólo puede comprenderse de manera simbólica, no literal; no describe una serie cronológica de acontecimientos, sino que presenta las potencias determinantes, las formas típicas y el desenlace seguro de los acontecimientos históricos en su conjunto. Centra luego el autor su atención en las grandes figuras y acontecimientos que percibe el vidente: Cristo, Señor poderoso y lleno de amor por su Iglesia; Dios y el Cordero, que mantienen con firmeza las riendas de cada acontecimiento, la Iglesia, duramente oprimida por los enemigos de Dios. Al final están el juicio y el cumplimiento definitivo, donde Dios revela todo su poder y todo su amor. Todo el libro es «revelación de Jesucristo», se hace accesible solamente por medio y a través de él. El apocalipsis no es una información sobre el curso de la historia, sino el testimonio sobre el Señor de la historia, que estimula a creer y actuar desde la fe.

Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, SJ, JEREMY CORLEY AND VINCENT SKEMP (eds.), The Catholic Biblical Quarterly (Monograph Series 44). Washington DC 2008. 318 p. ISBN 0-915170-43-4 (alk.paper).

La obra recoge trece estudios ofrecidos como homenaje a Francis T.Gignac, SJ, especialista en griego bíblico. Después de un Prólogo y una Introducción de los editores, aparecen las contribuciones, divididas en cuatro partes, atendiendo a diversos campos específicos cultivados por el homenajeado: I. Primeros capítulos del Génesis (un estudio de Jennifer Dines dedicado a Gen 1,1-2,3, otro de C.T.Robert Hayward a Gen 3,15 y otro de Janet Timbie a la versión sahídica de los LXX de Gen 1,2b), II. Últimos libros de LXX (un estudio de Alexander A.di Lella a Dn 3,52-90, otro de Jeremy Corley a la lengua original de Judit, sus septuagintalismos e interferencias semíticas, y otro de Mark F.Whitters al martirio como culto de la muerte en los libros de los Macabeos), III. Textos del Nuevo Testamento (un estudio de Stanlkey E.Porter sobre Mc 6,1-8, otro de Bart J.Koet sobre Lc 10,38-42 y Hch 6,1-7 y otro de Vincent Skemp sobre Apoc 13,8), IV. Estudios lingüísticos (estudio de M.O'Connor sobre el lenguaje de la creación en Ben Sira, otro de Shawn W.Flynn sobre Hch 2,37, y otro de James K.Aitken sobre papiros griegos e inscripciones y su importancia para LXX). Termina con la bibliografía de Gignac y varios índices. Antonio Rodríguez Carmona

WOLTER, MIGHAEL, *Theologie und Ethos im frühen Christentum*. WUNT 236. Mohr Siebeck. Tübingen 2009. 539 p. ISBN 978-3-16-149903-6.

La colección Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament recoge en este su volumen 236 veintiún trabajos de investigación del profesor Wolter publicados entre 1987 y 2008; están agrupados en cuatro secciones. En la primera, bajo el título, *Jesus*, se publican cuatro artículos: "was heisset nu Gottes reich?" -son palabras de Lutero-; "Juicio" y "Salvación" en Jesús de Nazaret y Juan el Bautista; Cómo de las historias surgen parábolas y lo que consiguen las parábolas de Jesús en sus oyentes; e Inscripciones de narraciones de curaciones y narraciones neotestamentarias de milagros.

En la sección segunda, *Paulus*, se ofrecen seis estudios: Identidad y Ethos en Pablo; El compromiso en Pablo; La carta de los llamados pecadores deshonestos; "Estúpido y escandaloso"; La teología paulina de la cruz y la comprensión auténtica de la fe cristiana; El Apóstol y su comunidad como participantes en el doloroso destino de Jesucristo; Advertencias sobre la teología paulina del sufrimiento, y Pablo el convertido enemigo de Dios. Para entender 1. Tim. 1. 13.

La sección tercera, *Lucas,* aporta ocho estudios: La doble obra de Lucas como historia de la época; "Reino de Dios" en Lucas; El porvenir de Israel y el retraso de la Parusía en Lucas. Suplemento en 2009; ¿Cuándo quedó María embarazada? Una pregunta desatendida y su importancia para la comprensión de la historia primera lucana; Los pastores en la historia de la nochebuena; ¿Profeta o Mesías? Observaciones a la cristología de Lucas 14, 19-27; Los judíos y la autoridad en Lucas; y Apolo y los discípulos de Juan de Éfeso (Hechos, 18,24 - 19,7).

Tres artículos componen la cuarta sección: Apocalíptica como forma de lenguaje en el Nuevo Testamento; Leyes ceremoniales y leyes morales. Una

investigación de vestigios; y El discurso de los pecados en el Nuevo Testamento. En la introducción explica el autor el título y la orientación general de estos sus estudios.

Ziccardi, Costantino Antonio, *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God according to Luke-Acts,* Pontificia Università Gregoriana. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 165. Roma 2008, 580 p. ISBN 978-88-7839-126-0.

La relación entre Reino de Dios y Jesús tiene una larga historia y últimamente ha estado en el primer plano. Ya en el siglo XIX J.Weiss presentó a Jesús como el heraldo que anuncia el futuro Reino de Dios. En el siglo pasado C.H.Dodd afirmó primero que Jesús afirmó la llegada del Reino en él mismo y después J. Jeremias dedujo del estudio de las parábolas que el Reino tiene dos vertientes, una presente y otra futura, ambas relacionadas con Jesús, punto de vista recogido y divulgado en contexto católico por R.Schnackenburg y que subyace a los documentos del Vaticano II. Últimamente, en el contexto de la reflexión teológica sobre las religiones no cristianas, de diversas maneras se ha negado el nexo absoluto del Reino con Jesús. Se reconoce su íntima relación con el Reino tal como es vivido en las Iglesias cristianas, pero se niega que éste sea único y necesario para todas las manifestaciones del Reino. En este contexto se sitúa la presente obra que la obra de Lucas para mostrar el nexo absoluto y variado (mucho más amplio que la *autobasileia* enseñada por Orígenes) de Jesús con el Reino de Dios. Partiendo de la constatación de que la asociación Jesús-Reino de Dios se menciona por vez primera en el relato de la anunciación, al comienzo de la obra lucana, y que esta misma asociación vuelve a aparecer al comienzo y final de Hch, el autor, sacerdote estadounidense de origen italiano, deduce que se trata de unos datos intencionados de Lucas y se plantea su significado en este estudio, presentado como tesis en teología bíblica en P. U. Gregoriana en 2008, dirigida por el prof. John Killgallen. Para ello examina, en siete capítulos, las diversas relaciones del binomio Jesús-Reino de Dios, primero en el Evangelio (los cuatro primeros capítulos y varias agrupaciones de perícopas) y en Hch, y llega a la conclusión de que Lc percibe la relación entre Jesús y el Reino como necesaria, compleja y dinámica y que esta relación está configurada por la doble identidad de Jesús en cuanto heredero del trono real de David (Cristo) y en cuanto hijo único, santo y poderoso de Dios (Señor). Lc subraya esta doble identidad cuando habla del Reino tanto en la anunciación como en otros relatos a lo largo de la obra. Se trata de un estudio de teología bíblica que pretende ofrecer un correctivo a las actuales teologías que simplifican o debilitan la relación entre Jesús y el Reino de Dios. Antonio Rodríguez Carmona

2. Patrística

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín.* Ensayos, Filosofía. 371. Encuentro. Madrid 2009. 150 p. ISBN 978-84-7490-963-0.

En 1929 se publicó en Berlín este estudio de una joven estudiante, Hannah Arendt, que lo había presentado como tesis doctoral el año anterior en la universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Karl Jaspers; había sido alumna también de Heidegger, Guardini, Bultmann y Dibellius. En 1963 tradujo esta obra al inglés E. B. Ashton; la autora comenzó la revisión de esa traducción al

año siguiente, añadió y suprimió algunas páginas, y compuso así un segundo texto, que no se publicó hasta 1996. Esta edición es la que ha servido de base para la presente traducción española de Agustín Serrano de Haro, que también introduce a la lectura del libro. Nos advierte que el trabajo de doctorado de Arendt fue objeto en su tiempo de diversas reseñas, desfavorables en su mayoría, en publicaciones periódicas alemanas; su novedad de recurrir con notable libertad a categorías existenciales para dilucidar el concepto agustiniano del amor llamó negativamente la atención de los críticos, sobre todo, de los teólogos.

El estudio ofrece tres análisis; el primero arranca de la comprensión del amor como anhelo, *appetitus*, del que en un sentido extrañamente colateral intenta obtener de él el amor al prójimo; el segundo análisis expone en qué sentido amamos al prójimo por adhesión a este mandato; y el tercer análisis expone cómo es posible que se interese por el prójimo quien está en la presencia de Dios, aislado de todo lo mundano.

El editor concluye que hay reconocer las contradicciones de este estudio, comprenderlas como tales, y captar lo que ocultan.

BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a San Agustín*. Ciudad Nueva. 2008. 262 p. ISBN 978-84-9715-147-4.

Recoge este volumen treinta y seis catequesis de Benedicto XVI, desarrolladas en otras tantas audiencias generales desde febrero 2007 hasta marzo 2008. En ellas expone los rasgos fundamentales, humanos y doctrinales, de veintiséis Padres de la Iglesia, ya que dedica a algunos de ellos dos catequesis y a San Agustín dedica cinco. Añade esta edición una lista de las obras de los Padres de la Iglesia, traducidas al castellano, que se mencionan en estas catequesis; también una síntesis cronológica a triple columna de los Papas, emperadores romanos, e historia de la Iglesia, en la que figuran los datos biográficos sobre estos Padres y de la vida de la Iglesia. La introducción aporta valiosas indicaciones sobre los valores que Benedicto XVI ha subrayado en estos Padres.

CORBIN, MICHEL, *La vie de Moïse selon Grégoire de Nysse*. Initiation aux Pères de l'Église. Cerf. Paris 2008. 391 p. ISBN 978-2-204-08770-4. €: 32.

La vie de Moïse fue el primer texto patrístico que escogieron Henri de Lubac y Jean Daniélou para lanzar la colección"Sources chrétiennes" en 1942; fue luego reeditada por Jean Daniélou en 1955 y 1968 en versión crítica de su texto griego. El texto de Gregorio de Nisa consta de un breve prefacio, y dos partes desiguales: la *Historia*, en la que resume a grandes rasgos los pasajes del Éxodo, Números y Deuteronomio, que responden a su intención, y la *Contemplación*, en la que expone su lectura espiritual. Corbin en este estudio comenta el prefacio, que titula *El camino de la vida verdadera*, subdividido en tres partes: exordio, la perfección, su elección de la vida de Moisés. Comenta ampliamente la segunda parte, *Contemplación*; transcribe de modo destacado el texto de Gregorio de Nisa -en letra más pequeña y con una linea lateral-, mientras que de la *Historia* sólo transcribe los párrafos que completan los párrafos de la parte segunda que comenta. Subdivide esta parte segunda en 26 episodios, estructurados en cinco secciones: el nacimiento espiritual, el enfrentamiento con Faraón, la liberación pascual, el reencuentro con Dios, hacia

la tierra prometida. Los párrafos llevan la numeración del texto de Danielou y de las columnas de la Patrología Griega, Migne, volumen 44, col. 297-428. Utiliza la traducción de Daniélou, aunque a veces introduce algún cambio, que, a su parecer, facilita su inteligencia. El autor ofrece un amplio comentario de cada uno de los 320 párrafos en que ha dividido el texto de Gregorio; analiza el significado profundo de los términos griegos, aporta ideas del mismo Gregorio en otras obras y de otros Padres. Corbin estima grandemente el trabajo de Daniélou, y piensa que con el suyo, que continúa su trabajo, le rinde honor; y añade que también le honraría a él quien profundizase en estos pensamiento de Gregorio de Nisa.

Jerónimo, San, *Obras completas*. VII. *Comentario al profeta Jeremías (libros I-VI)*. Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo. BAC 677. Biblioteca de Autores Cristianos. 2008. 592 p. ISBN 978-84-7914-937-6.

Con este volumen concluye la publicación de los ocho que reproducen en edición latina y castellana los escritos de San Jerónimo sobre *Cuestiones relativas al Antiguo Testamento*. Ofrece los seis libros del *Comentario al profeta Jeremías*, en los que San Jerónimo comenta los 32 primeros capítulos del dicha profecía.

Debemos la introducción, texto latino, traducción, notas e índices a Mónica Marcos Celestino y a Manuel-Antonio Marcos Casquero. La introducción nos informa primero de las circunstancias externas, políticas y teológicas en las que San Jerónimo redactó su obra, y que explican las características de este escrito, y luego presenta y comenta brevemente cada uno de los seis libros. Informa también de las ediciones que se han hecho de este *Comentario*. Pocas son las notas, como advierten los editores, pero muy oportunas. Queda por publicar de estas *Obras completas* solamente el volumen 8, *Tratado apologéticos*; los volúmenes 9 a y b, *Cartas*, ya están publicados como *Epistolario*, BAC 530 y 549.

Hacemos nuestro el deseo de los editores: «Que el mismo san Jerónimo nos acompañe por el itinerario de sus escritos».

Olmo Veros, Rafael del, O.S.A., *San Agustín y convertidos de la era patrística*. El Camino de Damasco 2. Edibesa. 2008. 359 p. ISBN 978-84-8407-766-4.

En este segundo volumen de la colección *El Camino de Damasco* el autor propone en primer lugar unos datos y consideraciones generales sobre el hecho de la conversión en los amplios años que abarca la época patrística. Como más destacado converso de esa época dedica el autor más de cien páginas a la vida y conversión de San Agustín. Siguen las narraciones de la conversión y vida de diecinueve grandes figuras de esa época: en el título del capítulo dedicado a cada uno de ellos se indica una característica de su personalidad. Son estos conversos: San Justino, defensor del cristianismo; Taciano, primer armonizador de los evangelios; Clemente de Alejandría, misionero de la alta cultura; Tertuliano, un polemista cristiano; San Cipriano, aristócrata en busca de la luz; Lactancio, preceptor de infantes; San Antonio Abad, la renuncia a las riquezas; San Pacomio, amar a Dios para servir a los hombres; Santa Helena, una conversión sincera y entusiasta; Constantino el Grande, la fe cristiana en la cumbre del Imperio; Mario Victorino, converso en su senectud; San Alipio, de la aristocracia al episcopado; Arnobio de Sicca, una conversión

inesperada; Optato de Milevi, precursor de San Agustín; San Paulino de Nola, poeta cristiano; San Hilario de Poitiers, el anhelo de conocer a Dios; Clodoveo, primer rey católico de los francos; Santa María egipcíaca, una conversión de alma y cuerpo; Recaredo, el primer rey católico de España.

THOME, FELIX, *Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia*. Hereditas 26. Borengässer. Bonn 2008. 463 p. ISBN 978-3-923946-76-1. €: 48

De los Comentarios a los Evangelios de Teodoro de Mopsuestia se conservan solamente los del Evangelio de Juan, casi todos en traducción siríaca; existen también, además de algunos fragmentos en latín, un gran número de fragmentos de las Cadenas griegas. El autor en la primera parte de esta investigación trata del testimonio del primer cristianismo, de la tradición y de la historia de la investigación del Comentario de Juan, de Teodoro. Adjunta una comparación de la traducción siríaca con los fragmentos griegos de Cadenas, e investigaciones sobre el texto de la Biblia de la traducción siríaca. Un último capítulo se ocupa de las doctrinas y interpretaciones que ataca Teodoro en su Comentario. Un anexo ofrece en tres columnas el texto siríaco de Teodoro, el Gannat Busāmē, y el de Isho'dad of Merv.

TRELENBERG, JÖRG, *Augustins Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*. Beiträge zur historischen Theologie 144. Mohr Siebeck. Tübingen 2009. 474 p. ISBN 978-3-16-149545-8.

Como indica el autor en el prefacio del libro, Agustín en su diálogo filosófico *De ordine* se propone una serie de preguntas fundamentales sobre el mal en el mundo: ¿De dónde provine el mal? ¿Lo causa Dios, o, al menos, lo permite? ¿Puede ser integrado el mal en el universal orden mundial de Dios? ¿Qué poder tiene la casualidad en el acontecer del mundo?.

En la introducción analiza el raciocinio y estructura del escrito, sus fuentes y tradiciones, y su puesto en la investigación literaria. Trascribe luego el texto, dividido oportunamente, y lo comenta según algunas de sus frases o palabras. Una serie de análisis y consideraciones presenta el autor como resultado de su estudio. La abundante bibliografía sobre las fuentes, repertorios, traducciones, diccionarios, gramáticas, concordancias y estudios completan este interesante volumen de la prestigiosa colección Beiträge zur historischen Theologie.

3. Teología

ACCORDINI, GIUSEPPE, *Wolfhart Pannenberg*, San Pablo, Madrid 2008, 162p. ISBN 978-84-285-3421-5

En el marco de la colección de Teólogos del siglo XX, Accordini introduce la teología de Pannenberg, con un especial hincapié en la hermenéutica histórica y teológica. Sitúa su pensamiento en el círculo de Heidelberg, del que proviene su conocida aportación a la revelación como historia, que es también el que le sirve para profundizar en el concepto de la teología y en la importancia de una concepción evolutiva, en línea convergente con algunos análisis católicos de la nueva teología. El autor estudia también su teología sistemática, aunque de forma muy breve y sintética, y presenta finalmente una síntesis bibliográfica.

La obra se mueve en el campo de la divulgación e introducción, presentada de forma pedagógica y con claridad. Lógicamente hay que entrar en las obras de Pannenberg para que esta introducción pueda cobrar cuerpo y densidad, profundizando en el horizonte que abre. Juan A. Estrada

AMET, HENRI, *Faut-il avoir peur du diable?. Témoignage d'un exorciste*. Nouvelle Cité. Bruyères-le-Châtel (Francia) 2009. 115 p. ISBN 978-2-853-13570-2. €: 15.

Un jesuita, que por comisión del arzobispo de Lión ha sido exorcista de esa diócesis desde 1997a 2006, expone sus experiencias y conclusiones de sus encuentros con más de dos mil personas. Estructura su narración en cinco capítulos; en ellos, a base de ejemplos, explica primero las etapas de su actuación -escuchar, aconsejar, orar-, luego la hechicería y magia, después los fenómenos paranormales -visiones, alucinaciones, fenómenos de psicokinesis, de comunicación con los muertos-, en cuarto lugar trata de la posesión por el demonio, y las preguntas que suscita sobre la existencia del diablo, su posibilidad de actuar sobre el hombre, sobre la posesión diabólica misma, y sobre el modo de liberar a las personas atormentadas de ese modo, y por fin, trata de las sectas satánicas y del pacto con el diablo. En todos los capítulos aporta los textos de la Sagrada Escritura, que se pueden referir a esos fenómenos, y las oraciones oficiales de los exorcismos pertinentes. Unas reflexiones personales cierran estas interesantes experiencias.

APARICIO SÁNCHEZ, GONZALO, *Sacerdos 1 / 2. Apuntes de espiritualidad sacerdotal*. Edibesa. Madrid 2006. 221 / 210 p. ISBN 978-84-8407-604-0 / 605-9. €: 9,75 / 9,75.

Fruto de su experiencia humana y espiritual el autor nos ofrece sus profundas reflexiones sobre las *Tentaciones y retos del sacerdote actual* en el primer tomo, y sobre *Oración, espiritualidad y vocaciones sacerdotales* en el segundo. En la primera parte del primer libro expone cuatro tentaciones y cinco retos, analiza sus causas, propone diversos tipos de ayudas para salir de la crisis. En una segunda parte reflexiona sobre *El celibato por el reino de Dios*; son quince notas que indican los problemas del celibato sacerdotal, su razón de ser y características, y los medios espirituales para vivirlo en santidad. El segundo libro en su primera parte analiza, profunda y detenidamente, los rasgos de la espiritualidad sacerdotal que presenta la oración de ordenación de los presbíteros. En la segunda parte presenta al sacerdote como discípulo y maestro de oración, y en la parte tercera trata del seminario y las vocaciones, como apostolado esencial de la Iglesia, de la diócesis y del sacerdote, y concluye con la transcripción del capítulo IV de la exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*, que trata del mismo tema de la vocación sacerdotal. Estas páginas ayudarán mucho a la reflexión en este Año sacerdotal.

Attese e figure di salvezza oggi. A cura di ANTONIO TERRACCIANO. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino. Napoli. 2009. 340 p. ISBN 978-88-95159-13-3. €: 28.

Se publican en este volumen 29 de la Biblioteca Teologica Napoletana las aportaciones al congreso de docentes de la Facultad de Teología, Nápoles,

sección Santo Tomás de Aquino, celebrado en los días 15 y 16 de febrero de 2007. Se han clasificado en tres secciones: En la primera, Horizonte, Gianni Colzani investiga sobre *La salvación hoy: cultura y teología*; Pierluigi Cacciapuoti, presenta *La idea de la salvación en la teología contemporánea*, en dos de sus modelos, católico y protestante, y Antonio Ascione expone la relación entre *Salvación y filosofía* en los pensadores actuales. En la sección segunda, Recorrido bíblico-patrístico, Vincenzo Scippa estudia *La salvación en los salmos*, de súplica o lamentaciones, de alabanza, de agradecimiento, diversos tipos de salvación, y su antropomorfismo; Gaetano di Palma, presenta *La palabra que salva en Act. 13,26* y expresiones semejantes en el Nuevo Testamento, Gaetano Castello analiza *El lenguaje de la salvación en el cuarto evangelio*, su vocabulario y su aspecto de vida, Luigi Longobardo presenta, las *Imágenes de salvación en los primeros autores cristianos,* su trasfondo cultural y su lenguaje metafórico, Giuseppe Balido estudia la relación entre la fe y la *Razón y salvación en Agustín*. La sección tercera, Recorrido teológico, incluye estos trabajos: Edoardo Scognamiglio, expone en *Religión y expectativa de salvación* las ambigüedades de esas expectativas, Antonio Porpora presenta la *Visión de salvación en la tradición bizantina*, en su liturgia .y en algunos autores; Francesco Asti trata de la *Experiencia espiritual de salvación*, sobre todo, mística, Giuseppe Falanga propone la relación entre la *Historia de la salvación y liturgia*, Alfonso Langella reflexiona sobre la *Salvación y curación*, y Pasquale Incoronato, se pregunta sobre *La pastoral como mediación salvífica.*

BARBOSA FILHO, DOMINGOS, *A vontade salvifica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 155. Università Gregoriana. Roma 2007. 496 p. ISBN 978-88-7839-107-9. €: 35.

El análisis de los fundamentos de la «Via Scoti», sus presupuestos hermenéuticos y principios teológicos es el tema investigado en esta tesis. Partiendo del ambiente histórico de la Edad Media y estableciendo un paralelo con la teología franciscana del siglo XX, se recogen los resultados de la crítica histórica, sobre todo respecto al *teologoumenon* escotista de la encarnación gloriosa. Para Escoto la encarnación del Hijo de Dios no puede estar condicionada por el pecado del género humano; su razón de ser es el puro amor divino, deseoso de comunicarse; se presenta a Jesucristo como la manifestación más sublime del amor trinitario. La tesis analiza la doctrina cristológica de Duns Escoto, presenta el desarrollo creativo del citado *teologoumenon* escotista en la teología franciscana de la segunda mitad del siglo XX, y el eco de esta doctrina en las enseñanza de Pablo VI y Juan Pablo II y en algunos documentos del Vaticano II.

BENEDICTO XVI, *Pensamientos espirituales*. Desclée de Brouwer. Bilbao 2008. 120 p. ISBN 978-84-330-2244-8.

Se ofrecen en este pequeño libro 175 pensamientos espirituales del primer año de pontificado de Benedicto XVI, abril 2006-marzo 2006. Están extraídos de homilías, catequesis, audiencias, ángelus, mensajes, discursos en encuentros, viajes, entrevistas, e incluso palabras improvisadas del momento. Van separadas por meses, y de cada texto se indica la fecha y ocasión en que fue pronunciado. Un índice analítico facilita la búsqueda de textos sobre un tema determinado.

Benedicto XVI, *Doctrina social de la Iglesia. Diccionario de textos de Benedicto XVI.* Preparado por José A. Martínez Puche O. P. Edibesa. Madrid 2009. 266 p. ISBN 978-84-8407-808-1.

La encíclica *Caritas in veritate* es un completo y estructurado tratado teológico-pastoral sobre los temas más acuciantes en la sociedad actual; esta recopilación de la enseñanza de Benedicto XVI sobre treinta y siete temas de plena actualidad social, seleccionados de su rico magisterio, viene a completar la encíclica. El orden alfabético y cronológico en que son presentados esos temas ayuda a encontrar la doctrina buscada y a situarla en el contexto de su momento. Es un nuevo volumen de la serie *Magisterio de la Iglesia*, que nos llega en el momento oportuno.

Bernard, Charles André, *Teologia mistica*. Edizione a cura di Maria Giovanna Muzj. San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano). 2005. 288 p. ISBN 978-88-215-5558-5. €: 28.

Este volumen póstumo de Charles Bernard tiene tres partes. La primera, titulada *El pensamiento del P. Charles André Bernard presentado por él mismo*, es un escrito del mismo Bernard para un libro *Teofanía de la interioridad*, publicado en Rumanía en 1996; en él recoge las respuestas de significados exponentes del pensamiento católico a preguntas que él les formulaba, los problemas de terminología, el sentido de la teología mística y la tipología de la mística y del místico. La segunda parte, *Teología mística*, expone primero los contextos de iniciación mística, contemplativo y especulativo, en que encuadra la problemática mística; busca luego una doctrina analizando las fuentes de la vida mística, la imagen de Dios, la conciencia y la experiencia místicas; en una tercera sección pretende esclarecer desde la teología diversos aspectos, como la receptividad y la pasividad, el umbral místico, el Espíritu Santo y la vida mística, los fenómenos que se dan en esa vida mística, y su tipología; en la sección cuarta expone el despliegue de la vida mística, sus gracias inaugurales, su interiorización, y las constantes del acontecer místico. La parte tercera ofrece la bibliografía de Bernard, la suya propia y la que hace referencia a él.

Bernard, Charles André, *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*. Apostolato della Preghiera. Roma 2008. 115 p. ISBN 978-88-7357-461-3. €: 15.

La primera edición italiana de este pequeño libro está fechada en 1982, esta nueva edición ha sido enteramente revisada y aumentada por Maria Giovanna Muzj, En ella ha incorporado al comienzo la conferencia del autor, 22 de abril 1981, sobre *L'immagine del Cuore e i simboli del Costato trafitto*. Le sigue la bibliografía de Bernard relativa al Corazón de Cristo. La referencia principal y constante de los símbolos del Corazón de Jesús en el libro es la transfixión, la escena del evangelio de Juan. Tres son los capítulos que configuran el libro: Simbolismo della Transfissione; Le richezze insoldabili di Cristo, Linee direttrici. Este capítulo recapitula el pensamiento del autor, que no es fácilmente asequible en las páginas del texto.

BERNARDES, DIOGO, *Várias rimas ao bom Jesus*. Edição, introdução e notas de MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES. Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade. Collecção Via Spiritus - II Serie. Universidade do Porto. 2008. 265 p. ISBN 978-972-99670-3-0.

Publica la autora una nueva edición de estas composiciones poéticas de Diogo Bernardes, que se editaron por vez primera en Lisboa en 1594. Fueron compuestas en diversos tiempos y lugares, como dice Bernardes en el soneto dedicatorio. Como indica su título completo estas poesías se agrupan en cuatro secciones según el tema que tratan: al buen Jesús, a la Virgen gloriosa su Madre, a santos particulares, y otras poesías «de honesta y provechosa lectura». En la introducción su autora presenta estas «rimas», estudia su carácter de «ríos de lágrimas», y su estilo poético.

Bibliografía Mariana. Vol. XII. 2003-2005. Edizioni Marianum. Roma 2008. 550 p. ISBN 978-88-87016-79-6. €: 100.

En este nuevo volumen de *Bibliografía Mariana* encontramos 4.629 títulos de publicaciones de todo tipo sobre la Virgen María en solos tres años; 1.766 son artículos de publicaciones periódicas, 1.606 son monografías o misceláneas, actas de congresos, etc., 1.257 son documentos procedentes de esas misceláneas y monografías; sumados estos títulos a los 66.550 que ofrecen los anteriores once volúmenes, tenemos una Bibliografía Mariana don un total de 71.179 títulos.

Destacan en este material recogido las publicaciones en torno al Año del Rosario y al ciento cincuenta aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

En una primera sección se indican los títulos marianos en obras colectivas, siguen luego las secciones de Cuestiones introductorias: Sagrada Escritura; Vida de María; Tradiciones eclesiales; Congresos, Instituciones académicas y Asociaciones mariológicas; Liturgia y piedad mariana; Espiritualidad; Pastoral y evangelización; Cultos locales; Ecumenismo; Religiones no cristianas; Ciencias humanas; Arte e iconografía; Literatura; Música; Medios de comunicación, cine, internet. Cada una de estas secciones están estructuradas en acertadas subsecciones. El índice de autores y personas se acerca al millar de nombres. Se ofrece también un índice de lugares citados, y un índice temático muy, útil. En la presentación se cita en nota la recensión que del volumen anterior publicó nuestro *Archivo Teológico Granadino* 70 (2007) 354. Reiteramos nuestra felicitación y admiración por el trabajo realizado.

BJERGSØ, MICHAEL O., *Kierkegaards deiktische Theologie*, Berlín, De Gruyter, 2009, 282 p. ISBN 978-3-11-020729-3. €: 84

Esta monografía, traducida del danés, estudia la religiosidad y la relación con Dios en los escritos de Kierkegaard. Se estudian los escritos edificantes de los años cuarenta, por orden cronológico, para analizar cómo se desarrolla la relación con Dios desde una teología creacionista, en la que se plantea el problema de la relación entre lo humano y lo cristiano, hasta otra trinitaria, que se centra en la cristología. Estos escritos se contraponen a los que firmó Kierkegaard bajo el pseudónimo de Juan Clímaco. El trabajo se mueve en el ámbito de la filosofía de la religión, la autocomprensión que tiene el hombre

de sí mismo y su relación con Dios, desde la que se deduce su religiosidad. La continuidad del desarrollo filosófico teológico de sus escritos se juega en torno a la vinculación que se establece entre escritos cristocéntricos y trinitarios, lo que el autor llama teología deística (que remiten a Dios, el mundo y el hombre).

La primera parte, "La existencia en el mundo", se centra en la comprensión del hombre en su relación con Dios y con el mundo, a partir de la temporalidad y de la pluralidad. Los escritos de 1945 delimitan una relación con Dios, mediada por la teología de la creación, que ilumina al ser humano en cuanto criatura. El significado de acontecimientos como el casamiento y la muerte, clarifican las condiciones de la existencia en relación a Dios. La autocomprensión que tiene el hombre de sí mismo, plantea también lo específico de su identidad cristiana respecto de su humanidad. Esta problemática resurge de forma diferente en los escritos de 1947 (especialmente en "los hechos del amor" y "los escritos edificantes en diversos espíritus"), en los que la revelación divina cambia la relación criatural del hombre. La toma de conciencia de la condición pecadora del hombre y la importancia del arrepentimiento cambian la relación natural de la creación y abren espacio a la relación con el prójimo, como exigencia divina. Desde la perspectiva de la vinculación a Dios se clarifica el doble carácter del hombre como pecador y justificado, vinculando arrepentimiento y amor, autonegación y relación con el otro.

La tercera parte, "El mundo de la cruz", desarrolla una cristología del sufrimiento, desde la doble perspectiva del significado del dolor de Jesús y la llamada al seguimiento. Es el marco en el que se estudia la redención y el significado reconciliador de la eucaristía, juntamente con la confesión, poniendo las bases de la teología deísta (referida a Dios) y la cristológica de la cruz. La relación con Dios está ya enmarcada en torno a la cristología, responde a las preguntas por el significado del dolor y se centra en el centralismo cristológico de la reconciliación del hombre con Dios. Una parte final conclusiva sintetiza el recorrido cronológico y marca los contrastes entre la teología de estos escritos y la teoría de la religión de Clímaco. El índice de personas y el bibliográfico completan el tema.

El tratado se mueve en el marco de la filosofía de la religión, pero su contenido está más marcado por la teología que por las cuestiones filosóficas. Problemáticas centrales como la relación entre la razón y la fe, que centran la de humanidad-identidad cristiana, son dejadas en segundo plano. El precio a pagar es precisamente filosófico, ya que no se consigue una síntesis entre lo filosófico y lo teológico, que, sin embargo, es fundamental para la teología de la creación que presenta. Juan A. Estrada

Bobrinskoy, Boris, *El misterio de la Trinidad.* Secretariado Trinitario. Salamanca 2008. 363 p. ISBN 978-84-96488-28-1.

Este libro es un clásico de la teología dogmática ortodoxa; es el fruto de la docencia impartida por el autor durante casi treinta años en el Instituto de Teología Ortodoxa Saint-Serge de París. Fiel a la tradición doctrinal de la Iglesia ortodoxa, refleja el pensamiento de los Padres de la Iglesia de Oriente desde los tiempos apostólicos hasta el fin de la época bizantina. La doctrina teológica de los Padres es inseparable de la oración pública; ellos han expresado de la forma más viva , en la creación litúrgica, la fe común de la Iglesia; el misterio trinitario se despliega en el culto y en los sacramentos. El autor nos presenta la Trinidad no sólo como dogma,

sino como participación: la Santísima Trinidad es una comunión en la que el hombre está invitado a entrar por la divino-humanidad del Hijo. Sus argumentos están fundados, ante todo, en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres y nos ofrecen una orientación pneumatológica, soteriológica y litúrgica. Tras una atenta exposición de la controversia sobre el *Filioque*, se muestra convencido de que el "filioquismo" debe integrarse en una concepción "católica" más amplia del misterio de la Trinidad.

BOHIGUES FERNÁNDEZ, SANTIAGO, *El corazón humano de Cristo. Líneas fundamentales del pensamiento de Luis Mª Mendizábal, S.J.* Monte Carmelo. Burgos 2008. 775 p. ISBN 978-84-8353-170-9.

En esta tesis doctoral el autor presenta la riqueza y originalidad de la espiritualidad del P. Mendizábal en sus líneas fundamentales desde dos vertientes, la perfección cristiana y el misterio del "Corazón humano de Cristo". Divide su trabajo en dos partes. La primera muestra cómo la perfección cristiana en el pensamiento de Mendizábal se plantea desde el Corazón de Cristo; y consta de seis capítulos: La perfección cristiana, La oración, La dirección espiritual, Los estados de la vida cristiana, La obediencia en la Iglesia, y María, modelo de perfección. La segunda parte, con el título, El misterio del Corazón de Cristo, se estructura en siete capítulos: Subrayados clarificadores del P. Mendizábal en la historia de la devoción del Corazón de Cristo, Los documentos del magisterio eclesiástico y la influencia teológica más importante en la obra del P. Luis Mª Mendizábal, El Corazón humano de Cristo, Relaciones teológicas en la devoción al Corazón de Jesús, Acentuaciones espirituales del P. Luis Mª Mendizábal, Aplicaciones pastorales en la obra del P. Luis Mª Mendizábal, y El Corazón inmaculado de María. En la bibliografía indica como fuentes cien trabajos del P. Mendizábal, cuarenta y seis estudios citados, y ciento cuarenta y seis estudios consultados.

Subraya el autor que el P. Mendizábal, con la expresión "Corazón humano de Cristo", a diferencia de "Corazón de Jesús", ha querido destacar la humanidad de Cristo en su divino Corazón, pues «el Dios auténtico se manifiesta en la cercanía de una relación personal con un verdadero amor afectivo».

Creación y Evolución. Un encuentro con el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo. Prólogo del Cardenal Christoph Schönborn. Otto Horn SDS y Siegfried Wiedenhofer (eds.). Claret, Barcelona 2008. 201 p. ISBN 978-84-9846-156-5.

Este volumen se presenta a manera de Actas del encuentro de antiguos alumnos, convocados por el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo en el verano del año 2006. El libro contiene las ponencias sobre ciencias naturales, filosofía y teología y un prólogo del Cardenal de Viena Christoph Schönborn, quien el año anterior había publicado un artículo en *New York Times* (7 de Julio 2005) sobre Creación y Evolución, un tanto ambiguo y que tuvo una amplia repercusión mediática. El Papa le pidió al Cardenal Schönborn que abordarse con más detalle el problema, labor que lleva a cabo en un largo prólogo y en una de las ponencias.

El Prólogo consta esencialmente de tres largas citas del entonces teólogo Joseph Ratzinger. La primera de las citas está seleccionada de una carta introductoria de la publicación de las Actas del Simposio que en 1981 se tuvo en Roma sobre el tema: "evolución y cristianismo" organizado por el Prof.

Robert Spaemann. Esta cita de Ratzinger recuerda que "no hay duda de que de las intuiciones de Teilhard de Chardin salieron muchas sugerencias que dieron su fruto en el discurso interdisciplinar entre la filosofía y la teología". Por otra parte, Ratzinger afirma que hoy día la evolución tiene la pretensión de ser una especie de *Philosophia prima*. El problema no radica en que la hipótesis científica se vaya desarrollando según su metodología, sino en el reduccionismo de visión del mundo que pretende imponerse.

La segunda cita corresponde a una serie transmitida por la radio del Sur de Alemania en 1968. El profesor de Tubinga ya tomó posición en el debate de "la fe en la creación y la teoría de la evolución". El pensamiento del entonces joven profesor Ratzinger puede resumirse en estas palabras suyas: "creer en la creación quiere decir entender en el marco de la fe la evolución del mundo (explorado por la ciencia) como un mundo lleno de sentido que proviene del sentido del Creador". Con esta mirada la "materia representa más bien un momento en la historia del espíritu". La creación es dependencia del ser y una creación especial es también una dependencia especial, lo que significa que el hombre ha sido querido por Dios de un modo específico. "El primer tú dicho a Dios por boca humana, por balbuciente que fuera, señala el momento en que surgió el espíritu en el mundo". Así pues, la evolución no excluye la fe ni la confirma, pero requiere que la fe se entienda más profundamente.

La tercera larga cita corresponde al discurso que el Cardenal Ratzinger en la Sorbona de París el año 1999. En este discurso Ratzinger, una vez más, acude al tema tan preferido del carácter primordial del *logos*: *In pricipio erat logos*. "El *logos* aparecía no sólo como razón matemática sobre el fondo de todas las cosas, sino también como amor que llega hasta el punto de sufrir conjuntamente con la criatura". En otro lugar también ha afirmado Ratzinger: "La imagen que el cristianismo tiene del mundo es que el mundo en particular es el resultado de un proceso evolutivo muy complicado, pero que en el fondo, de hecho, procede del *logos"*.

Aunque nada más fuera por este sabroso prólogo el libro merecería leerse, pero se recogen también en él las cuatro Ponencias y los diálogos subsecuentes a las Ponencias. La primera Ponencia es del Profesor Peter Schuster, Profesor de Química Teórica de la Universidad de Viena, Presidente de la Academia Austriaca de Ciencias y lleva por título: *Evolución y diseño*; como indica el subtítulo es un inventario sobre el estado actual de la teoría de la evolución. Comienza con un apartado sobre Darwin y Mendel, pasando después a una exposición de la teoría sintética, que por naturaleza es una teoría macroscópica. Hace después el Profesor Schuster una introducción a la Biología Molecular, pasando a discutir el papel del azar (casualidad) y las conductas complejas a partir de reglas simples. Se afirma el monofiletismo. Pasa después a exponer las grandes transiciones del proceso evolutivo:

1. Aparición de membranas
2. Polimerización de las biomoléculas y replicación
3. Código genético. Ribosoma
4. Fusión por medio de simbiosis
5. Origen de la reproducción sexual
6. Diferenciación y desarrollo sexual
7. Origen de variedades no reproductivas entre sí
8. Aparición del lenguaje y la escritura

Transiciones que presentan aún hoy día muchas incógnitas; quizás la que se sospecha hoy como mejor conocida es el paso de los procariotes a eucariotes

por simbiosis, proceso de integración que unifica a varios organismos independientes en una sola célula. Se echa de menos en la exposición del Prof. Schuster una referencia a la Biología del desarrollo y a la nueva síntesis del Evo-Devo que se está construyendo en la actualidad. Sin salirse de su visión científica el Profesor de Viena se pregunta por los "ajustes finos" y sin acudir a intervenciones en el transcurso de la evolución biológica, hay aquí, a su juicio, un espacio para trazar un puente entre la teología y las ciencias naturales.

La Ponencia de Robert Spaeman trata sobre el problema del "diseño inteligente". Comienza afirmando que hay dos maneras de ver el mundo: la de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu. Para explicarnos quiénes somos, necesitamos de los dos enfoques. Todos los intentos de superación de este dualismo, en el sentido idealista o materialista nos dejarán insatisfechos. Siempre es posible encontrar un segundo mensaje, a veces críptico, como de dónde viene la belleza y qué significa que algo sea bello. Esto sólo podrá comprenderse con al ayuda del segundo mensaje.

La Ponencia del Profesor Paul Erbrich S.J. quiere distinguir acertadamente el hecho de la evolución y las causas de la evolución. El hecho se ha deducido a partir de los vestigios y de los indicios; para los biólogos nada tiene sentido sino a partir de la evolución, haciendo suya la famosa sentencia de Theodosius Dobzhansky: Las causas de la evolución para muchos son las que caen dentro del paradigma darwinista: la mutación y selección natural. Paradigma que muchos toman como axioma queriendo limpiar la Biología de toda teleología y, a lo más, se llega a afirmar la teleonomía. El P. Erbrich vuelve a afirmar que la filogénesis es una ortogénesis, entendida ésta como una mayor *emancipación* del medio ambiente. Emancipación del agua como medio en el paso de peces a reptiles, emancipación de la tierra en el paso a las aves, emancipación de la temperatura en los animales de sangre caliente, emancipación que culmina en la libertad. Erbrich también observa la teleología de los mecanismos funcionales biológicos; así, los seres vivos aspiran a objetivos específicos incalculablemente numerosos y distintos. La razón que dan los biólogos es la autoorganización, pero se pregunta: ¿en que consiste la autoorganización? ¿Ésta es posterior u originaria? "El nacimiento de una totalidad originaria con sus potencias sería un momento de la creación del mundo a partir de la nada, un momento en el acto de la creación de Dios. Según esto la creación sería algo que ocurre ahora y siempre y que es algo más que un simple acto de conservación del ser (*concursus divinus)*".

En la cuarta Ponencia el Cardenal Christoph Schönborn plantea la pregunta si el universo y en él la Tierra y nosotros venimos de una casualidad ciega y qué sentido tiene la vida. La pregunta que se hace el Cardenal es: ¿aparece de alguna manera el Creador en su obra?, puesto que lo que parecía evidente para Newton y Leibniz no lo fue para Laplace. Sin embargo, Dios no tiene que llenar nunca las lagunas de la ciencia. El Cardenal hace en parte responsable del materialismo del siglo XIX al componente ideológico de Darwin. "Hay que separar a Darwin del darwinismo", lo cual exige una gran libertad a la hora de debatir los problemas abiertos de la teoría darwinista de la evolución. Para Schönborn los problemas deben plantearse en el ámbito de la Filosofía Natural y afirma que la teología puede aceptar la posibilidad de que el Creador se haya servido del instrumento de la evolución. Entonces la discusión debe llevarse al campo del "argumento teleológico", para lo cual trae una cita de una carta de Darwin a Hooker en 1870: "No puedo ver el Universo, afirma Darwin, como el resultado de una causa ciega. Pero cuando lo analizo con detalle, no encuentro tampoco ninguna prueba de un diseño caritativo, ni ningún tipo de diseño".

El darwinismo de los epígonos de Darwin negó toda finalidad o diseño. Santo Tomás se refirió al argumento teleológico en la quinta vía. El cardenal refiere otro texto de Santo Tomás: "La naturaleza no es más que un cierto arte, esto es, el arte de Dios que se ha infundido en los seres mismos orientados hacia un fin determinado". La teoría de la evolución, por su método científico, no está en condiciones de dar una respuesta a la pregunta: ¿de dónde viene la realidad que vemos? Pero tampoco puede afirmar que la evolución demuestre que no existe ningún planificador. Así las palabras de George Simpson y de tantos otros: "El hombre no ha sido planeado", en sí mismas exceden el método científico. Si hubiera dicho: "con un método puramente cuantitativo y mecánico la investigación científica no está en condiciones de descubrir un plan del que podría proceder el hombre", su afirmación tendría sentido entonces. Termina el Cardenal poniendo ejemplos en los que es necesario acudir a la Filosofía Natural si se quiere tener una visión completa y que la pura Biología por su metodología no puede clarificar. Estos ejemplos serían: El concepto de especie, el concepto de forma esencial, la capacidad de ver las huellas del Creador. Termina el Cardenal poniendo de manifiesto las lagunas del darwinismo que, su juicio, serían: los eslabones perdidos, el que no se haya podido demostrar el paso de una especie a otra, la problemática subyacente al concepto de "supervivencia del más apto". El definitiva, el Cardenal de Viena nos dice que se acepta la teoría de Darwin porque "hasta ahora no ha salido otra mejor y porque en su contenido de teoría científica es sencilla y estética".

Creo honestamente que en la presentación falta una reflexión sobre evolución y desarrollo (Evo-Devo) que podría en parte solucionar algunos de los problemas planteados con razón. Da la impresión que Schönborn se deja impresionar por los darvinistas fundamentalistas, a la manera de R. Dawkins, y sería más interesante que nos hubiera aportado y profundizado en la visión de un darwinista creyente como Theodosius Dobzhansky.

Después de las ponencias el libro reseña las preguntas de los componentes del Simposio y las repuestas de los ponentes con intervenciones complementarias muy estimulantes. El primer debate se tuvo el 1 de Septiembre por la tarde. El Prof. Schuster aclaró mucho de los puntos de su ponencia. Quizá la respuesta más interesante es aquella en la que sin referirse a Evo-Devo dice: "Hoy sabemos que hay ciertos fenotipos sin pasos intermedios". En todo el debate, apasionante por otra parte, dada la personalidad de los asistentes, hay una aportación muy clarificadora del Prof. Udo Schiffers: "Me gusta ver la filosofía en su función crítica como *ars quaerendi*. Es el lugar del pensamiento, donde, partiendo de la fe y de la ciencia, podemos intentar elaborar un concepto integral de la cosmovisión". Schiffers hizo alusión a la noosfera de Teilhard de Chardin, como una especie de espíritu colectivo que ayudaría a una visión evolutiva de la realidad. Y de nuevo el Prof. Schuster afirma: "el destino de Dios no puede ser interpretado en el marco de estas lagunas, ni coartado por otros conocimientos de las ciencias naturales".

El día 2 de Septiembre intervino personalmente en los coloquios Benedicto XVI. Quisiera terminar con esta aportación del Papa después de agradecer la profundidad de las Ponencias: "Usted, estimado Profesor Schuster, ha mostrado, por una parte la lógica impresionante de la teoría de la evolución. Que ha ido desarrollándose y poco a poco ha conducido a un gran conjunto de ideas, corrigiendo de paso los fallos internos hallados (sobre todo de Darwin). Por otra parte, usted también ha destacado muy claramente las cuestiones que quedan abiertas. No intento meter a Dios en una de estos agujeros: Él es demasiado grande para caber en tales agujeros. Pero me parece importante subrayar que la teoría de la evolución implica cuestiones que tienen que

enmarcarse en la filosofía y que en sí conducen más allá del terreno interno de las ciencias naturales". Como vemos la apelación a la mediación de la Filosofía de la Naturaleza ha sido constante a lo largo de todo el coloquio.

Al final se recoge a manera de Anexo una Conferencia del prof. Siegfried Wiedenhofer pronunciada el 12 de Octubre de 2005 en la Semana Filosófica de la Academia Católica de Baviera bajo el título "La Fe en la Creación y la Teoría de la Evolución. Distinción y punto de intercesión"

Nos encontramos, pues, ante un volumen que, -a pesar de su brevedad, 200 páginas- es inmensamente rico en intuiciones, reflexiones y debates para entender tanto qué significa la creación, como la evolución, explicada ésta según el estado de las ciencias naturales, con sus aciertos lagunas y aporías. Se echa de menos una reflexión sobre el complemento que supone al neodarwinismo la nueva síntesis de evolución y desarrollo (Evo-Devo). El libro es de obligada lectura para los Profesores de Filosofía de la Naturaleza y para todo aquel que quiere seguir dando razón de su fe. Ignacio Núñez de Castro S.I.

Credo nello Spirito Santo, a cura di GIOVANNI GIORGIO - MARY MELONE. Biblioteca di ricerche teologiche 7. Edizioni Dehoniane. Bologna 2009. 238 p. ISBN 978-88-10-40163-7.

En este volumen de la Sociedad italiana para la investigación teológica se publican los trabajos presentados en el XI Simposio, celebrado en S. Felice del Benaco en los días 18 al 22 de agosto de 2006. Dos trabajos son introductorios: Crispino Valenziano, *En el Espíritu Santo*, compara la mención del Espíritu Santo en los credos apostólico y niceno, y subraya que el Espíritu nos permite percibir al Verbo, mientras que él permanece imperceptible, y Mary Melone, *La pneumatología contemporánea. Indicaciones al margen del status quaestionis,* reconstruye el recorrido que va desde el olvido al actual redescubrimiento del Espíritu y presenta este status actual.

En la parte primera, La fe en el Espíritu Santo, Fabrizio Bosin, *El Espíritu Santo a la luz de las investigaciones sobre el Jesús histórico,* partiendo de la relación entre cristología y pneumatología; y Valeria Ferrari Schieffer, *El Espíritu Santo y la categoría femenina,* destaca el fundamento escriturístico de una comprensión femenina de esta divina persona.

En la parte segunda, El Espíritu Santo entre creación e historia, Calogero Caltagirone, *El Espíritu Santo Creador*, hace dialogar la fe en el Espíritu creador y las recientes investigaciones científicas, y Cettina Militello, *El Espíritu Santo y sus carismas. Para una relectura de su presencia/ausencia en la historia de la comunidad eclesial,* y subraya las importantes implicaciones de la conciencia que la Iglesia debe tener de su propio ser carismático.

En la parte tercera, Vivir el Espíritu hoy, Marco Guzzi, *Espiritualidad contemporánea y existencia cristiana*, y la acción del Espíritu en ellas. Son estudios profundos que exigen una lectura detenida y reflexiva.

Cristianismo. Diccionario enciclopédico San Pablo. San Pablo. Madrid 2009. 991 p. ISBN 978-84-285-3330-0.

Con un prólogo del cardenal Martini, y una Introducción sobre la *Situación actual de la fe y la teología*, del entonces cardenal Joseph Ratzinger, sale al público este *Diccionario enciclopédico* del cristianismo, dentro de la serie de excelentes *Diccionarios San Pablo*, que publica la benemérita editorial. Son más de 1.200 voces

de la Biblia, teología, antropología, liturgia, instituciones, santos, reformadores, hombres de cultura o comprometidos en la sociedad civil, relaciones con otras religiones, movimientos religiosos, etc. No pocas voces están provistas de lecturas bíblicas y fragmentos antológicos de carácter literario o teológico, tipográficamente resaltados. La mayoría de las voces van firmadas; las que no llevan firma se deben al comité científico y al coordinador general de la obra. La información que ofrecen llega a la más cercana actualidad. Los miembros de la dirección de esta obra en sus ediciones italiana y española son garantía de la calidad de la información aportada. Aunque este *Diccionario* se sitúa dentro de la fe católica, está abierto al ecumenismo mediante la constante referencia a las diferentes confesiones cristianas y la presentación del pensamiento de los teólogos católicos, protestantes y ortodoxos más destacados; las voces importantes que se refieren a otras confesiones cristianas han sido redactadas por quienes pertenecen a esas confesiones. Es comprensible que se echen de menos algunos teólogos que podrían haber figurado con mayor mérito que otros en el diccionario; pero no es posible incorporar en él a todos los que merecen un puesto tan honroso. Esta magnífica serie de *Diccionarios San Pablo* merece el reconocimiento y gratitud de todo el pueblo cristiano; es imprescindible en todo centro destacado de formación cristiana.

Cucci, G., *Esperienza religiosa e psicologia*, La Civiltá Cattolica, Roma 2009. 416 p. ISBN 978-88-01-04263-4. €:15.

El campo de la psicología de la religión ha encontrado siempre en Italia un espacio de investigación y reflexión de notable importancia y calado. En este caso se nos ofrece una obra, sin duda, de gran interés, tanto por su amplitud de miras como por su profundidad analítica. El autor, buen conocedor de la obra de P. Ricoeur, parte en su análisis del obligado diálogo entre psicoanálisis y religión que ya el pensador francés afrontara en su obra fundamental *De l'interpretation: essais sur Freud* (Ed. du Seuil, Paris 1965).

Todo el capítulo primero está centrado en la crítica freudiana del hecho religioso, con una revisión de sus textos más significativos al respecto (aunque, una vez más, se olvidan sus textos clínicos, en los que hay que encontrar claves fundamentales de su interpretación). Tras este análisis se emprende una valoración crítica que delimita cuidadosamente los aspectos más cuestionables de la teoría freudiana de lo que hay que considerar como aportaciones fundamentales a retener para la elaboración de cualquier psicología de la religión. En particular, se resalta el papel que Dios desempeña como objeto interno, representación psíquica ligada a los avatares del desarrollo psicológico, particularmente en las relaciones parentales. El papel de la madre, tan llamativamente olvidado en el análisis freudiano, quizás no encuentre aquí tampoco el lugar que mereciera y que otras aportaciones psicoanalíticas han resaltado, como es en algunos de los autores que en el segundo capítulo se toman, no obstante, en consideración (D. W. Winnicott, A. M. Rizzuto o A. Vergote). Ese segundo capítulo se centra en la representación de Dios como objeto psíquico, resaltando el papel que puede jugar en la dinámica de la personalidad y delimitándolo de lo que podría considerarse como una mera fantasía ilusoria e infantilizante.

En los capítulo tercero y cuarto encontramos un acercamiento a un campo íntimamente ligado al de la experiencia religiosa que es el de la moral. Para ello, el autor, con buen tino, acude a figuras relevantes en este domino al margen de la teoría psicoanalítica, como son J. Piaget y, sobre todo, Kohlberg, el discípulo de Piaget que investigó más ampliamente el desarrollo moral. Es

particularmente clarificadora la exposición que se hace de los estadios de la evolución en el campo moral a partir de estos autores.

La conversión religiosa resultó ser un tema de particular predilección en los inicios de la psicología de la religión, al que hoy se presta menos atención. A él se dedica, sin embargo, el quinto capítulo, con una particular atención a la diferenciación entre un proceso religioso de conversión sano de los que puedan presentar motivaciones de carácter más problemático desde un punto de vista clínico.

Esa misma preocupación preside el capítulo sexto, centro en lo que hay que considerar como la misma esencia de la experiencia religiosa: la mística. En efecto, en este campo, donde la interrogación sobre su carácter regresivo o enfermo ha sido una constante desde los inicios mismos de la psicología y psiquiatría de la religión y donde los prejuicios anti-religiosos han abundado sobremanera, el señalar los elementos diferenciadores de una experiencia mística sana de lo que sería una patología clínica centra lo más importante del análisis que realiza el autor. La clarificación que se nos ofrece, puede pecar, sin embargo, de cierta simplificación al intentar diferenciar tan nítidamente sanidad y patología en la experiencia religiosa en general y mística en particular. La idea de una experiencia religiosa ajena por completo a la participación de determinados elementos infantiles o regresivos habría que considerarla dentro del campo de lo ilusorio.

La obra, que finaliza con una profunda reflexiones sobre el modo de abordar el lenguaje teológico y espiritual, es de gran interés y merecería ser traducida en lengua española, en cuyo caso, sería conveniente enriquecer su información sobre la literatura hispana al respecto, como sobre la rica producción francesa que no encontró todavía traducción a la lengua original italiana.

DE LUBAC, HENRI, CARDINAL, *Augustinisme et théologie moderne*. Œuvres complètes XIII. Cerf Paris 2008. 489 p. ISBN 978-2-204-08794-0. €: 47.

Como indica el autor en su *Memoria con ocasión de mis escritos*, este libro *Agustinismo y teología moderna* reproduce fielmente, acrecentándolo con nuevos textos, la parte primera del viejo *Sobrenatural*. Esta primera parte de *Sobrenatural* retomaba un artículo dedicado a dos «agustinianos extraviados»; Miguel Bayo y Cornelio Jansenio. Con sus mismos títulos los cuatro primeros capítulos de *Agustinismo* reproducen, aunque aumentados, los cuatro primeros capítulos de *Sobrenatural*. Bajo títulos, en parte nuevos, los capítulos quinto a octavo presentan una notable amplificación de los capítulos quinto y sexto de *Sobrenatural*. El capítulo noveno de *Agustinismo* toma el título del séptimo capítulo de *Sobrenatural*, aunque añade una referencia a la Encíclica *Humani generis*, 1950. Michael Figura en su Presentación analiza en profundidad las ideas fundamentales del libro, sobre la naturaleza pura, las ideas de Bayo y Jansenio, y las interpretaciones de De Lubac. Compara luego los dos libros, *Sobrenatural*, 1946, y *Augustinismo y teología moderna*, 1965, y subraya el significado actual de este libro. A la reproducción del texto sigue una amplia bibliografía, 34 páginas, recogida por Patrick Descourtieux, que también traduce al francés en cien páginas los textos en latín y otros idiomas que aparecen en el texto del libro.

Deus Caritas est. Associazione Carità Politica. Editrice Vaticana 2008. 252 p. ISBN 978-88-209-8031-3. €: 15.

La asociación Internacional Misionera de la Caridad Política promueve la acción de la justicia y del amor social en las naciones y en las relaciones entre

ellas, fomenta las relaciones mutuas de los embajadores acreditados ante la Santa Sede, y organiza reuniones de ellos para profundizar temas de carácter internacional. Con ese fin se constituyó la *Domus Carità Politica* en donde se tienen desde 1996 esas reuniones de esos embajadores. Esta publicación recoge los textos de las relaciones tenidas en las reuniones que se dedicaron a profundizar en algunos aspectos de la primera encíclica de Benedicto XVI. En una primera parte se tratan seis temas más generales: Amor oblativo que cualifica a la persona y sus relaciones con la creación y la humanidad; Amor de Dios y amor al prójimo, Justicia y caridad, Caridad y globalización, La dimensión universal de la caridad social, y Tarea de la Iglesia y de la Política en la construcción de un orden social justo. En la parte segunda se tratan estos cinco temas: Las relaciones entre caridad y política, Solidaridad y caridad, Caridad intelectual y servicios sanitarios, La familia lugar privilegiado del amor y de la gratuidad, y Caridad intelectual y diálogo interreligioso. Sobre cada uno de estos temas tuvo una ponencia algún alto cargo vaticano y en casi todos intervinieron también uno o varios embajadores acreditados ante la Santa Sede. Como anexo se edita el texto de la encíclica *Deus caritas est.*

Dios es amor. Extensión universitaria. EDUARDO TORAÑO - JAVIER PRADES (eds.). Presencia y Diálogo 21. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 177 p. ISBN 978-84-96318-70-0.

Se publican en este libro las intervenciones en los actos de Extensión Universitaria, que en 2006 ofreció la Facultad de Teología de San Dámaso. De las ocho intervenciones solamente las dos primeras se refieren al título del libro; son la de Gerardo del Pozo Abejón, *Dios es amor y el amor, salir de sí a la comunión. La primera encíclica de Benedicto XVI a la luz de su teología anterior*, de la que subraya la originalidad del Dios revelado en Cristo como ser, logos y agape, y la del amor cristiano como eros y agape, y la intervención de Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, *La lógica del amor: unidad en la diferencia*, en el que destaca su fundamento patrístico.

M. Rupnik, *Implicaciones teológicas del mosaico: tradición y modernidad*, expuso la gran tradición del mosaico, su profundo realismo y su capacidad para dialogar con el hombre de hoy. Dos breves ponencias, la de Luis Suárez Fernández, *Los fundamentos medievales de la nación española* y la de José Andrés Gallego, *Las raíces del derrotismo español (e hispano)* reflexionaron sobre el pasado de nuestra nación. Rafael Rubio de Urquía, *Claves de la actividad económica para un desarrollo sostenible en el mundo globalizado: una perspectiva cristiana*, que recalca la necesidad de que los cristianos sean capaces de responder a las necesidades básicas de sus conciudadanos.

Sobre temas artísticos versaron las ponencias de Stratford Caldecott, *¿Quién fue el autor de "Las Crónicas de Narnia"?* y la de Francisco Moxó y Montoliú (+), que fue una bellísima audición comentada de *La música religiosa de Mozart*.

Dizionario Bonaventuriano. Filosofia-Teologia-Spiritualità. a cura di ERNESTO CAROLI. Editrici Francescane. Padova 2008. 909 p. ISBN 978-88-8135-019-3.

Cuarenta ocho son los autores que han participado en la elaboración de las cien entradas que componen este diccionario sobre la filosofía, la teología

y la espiritualidad de San Buenaventura. La mayoría de las voces constan de un sumario, el desarrollo doctrinal, notas y bibliografía. Pero el diccionario va precedido de más de cien páginas en las que se ofrece una amplia bibliografía de San Buenaventura, organizada por temática y lenguas, un estudio sobre el contexto cultural del «duocento» que vivió San Buenaventura, la vida y cronología de San Buenaventura, la presentación de sus obras, y fichas detalladas de cada una de ellas. Esta publicación acompaña a la edición bilingüe de *Opera omnia di San Bonaventura* que publica Città Nuova Editrice.

É. Gilson ya dijo hace más de ochenta años que «la doctrina de San Buenaventura nos indica también a nosotros el punto culminante de la mística especulativa y constituye su síntesis más completa».

DOMÍNGUEZ PRIETO, PABLO, *La analogía teológica.* Studia Theologica Matritensia 15. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 450 p. ISBN 978-84-96318-77-9.

Agradecemos a la Facultad de Teología de San Dámaso y al Pontificio Ateneo Regina Apostolorum la publicación de esa tesis doctoral, que no llegó a defender su autor a causa de un desgraciado accidente mortal; se le ha concedido el doctorado póstumo. El amplio subtítulo de la tesis indica su finalidad: "La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas". En el primer capítulo propugna el autor que, tras el derrumbamiento de la cosmovisión cristiana operada por el nihilismo y el laicismo irreligioso y ateo, es necesario reconstruir una sólida teología de la creación, que confiere al ser humano la dignidad de imagen de Dios. En el capítulo segundo responde a la crítica que el neopositivismo lógico hace a la teología como ciencia in-significante, y muestra que el lenguaje teológico posee un valor lógico, que tiene su fundamento último en la realidad de Dios como un hecho, no como una idea realmente inexistente; por ello es necesario un lenguaje analógico. El capítulo tercero presenta el tema de la analogía a lo largo de la historia, su naturaleza y diversos tipos; luego aplica la teoría del contorno lógico de Bochvar al lenguaje teológico para demostrar su valor lógico y metafísico. En el capítulo cuarto se considera el paradigma físico del universo materialista, que en el fondo niega la analogía, en contraste con el paradigma físico del universo a la luz de la teología de la creación, que acepta la analogía del ser; de este modo se pueden conjugar, en diversos niveles, los datos de la ciencia física y los que ofrece la teoría de la creación sobre el origen del universo. El quinto capítulo aplica la analogía al campo de la metafísica, que trata de los principios del ser: hay que aceptar que el mundo, y el hombre, han sido creados. La creación implica un Dios infinitamente poderoso, que actúa imprimiendo en los seres una huella de racionalidad intrínseca, y crea un mundo habitado por la verdad, como algo fundamental y previo a toda la existencia humana, y está penetrada por el amor. Por ello la teología cristiana no es solo teología del dogma de una fría verdad, sino revelación de un amor que ilumina la vida, porque la coloca en la perspectiva de la verdad fundamental del ser que es Amor. Y el sexto capítulo muestra la importancia antropológica de la analogía para comprender el concepto central de la antropología cristiana, la persona humana como imagen de Dios. En las conclusiones reflexiona el autor sobre la cultura actual a la luz de la analogía, propugna la doctrina de Suárez sobre la analogía de atribución intrínseca entre Dios y la criatura, el anhelo de plenitud en el hombre, y la centralidad de Cristo. En tres apéndices expone la

fundamentación de la teoría del "contorno lógico", los modelos semánticos de interpretación, y las analogías teológica y tipo semántico terciario.

En la presentación se advierte al lector que algunos capítulos son difíciles de seguir por su tecnicismo académico, pero en ellos se expresa lo más original de su pensamiento; su pensamiento, en su fondo, apunta en una dirección luminosa y nueva.

ECKHART, MAÎTRE, *Les sermons*. Traduits et présentées par GWENDOUNE JARCZYK y PIERRE-JEAN LABARRIÈRE. Spiritualités vivants. Albin Michel. Paris 2009. 792 p. ISBN 978-2-226-19102-8. €: 16.

En esta nueva edición se reúnen en un solo volumen noventa sermones del maestro Eckhart, traducidos del alemán del alto medioevo al francés; y es que al margen de sus eruditos tratados en latín predicó muchos sermones en sus giras pastorales. Ante la acusación de herejía él se defendía diciendo que «si usaba con frecuencia un lenguaje inhabitual, era porque deseaba inspirar con sus sermones el supremo deseo de hacer el bien». Fueron otros muchos los sermones que se le atribuyeron; pero en el siglo XIX se inició un proceso de autentificación de esos sermones, sobre todo por Josef Quint.

La presentación describe al predicador Eckhart y su principal temática. En el índice de materias se indica junto a la palabra francesa citada su original alemán.

Enseñanzas de Benedicto XVI. Tomo 4: año 2008. Diccionario completo de temas y nombres. Editor: JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHE, O. P., colaboración: JUAN GIL AGUILAR, O. CARM. Edibesa. Madrid 2009. 1021 p. ISBN 978-84-8407-741-1.

Con especial satisfacción comprobamos que sigue adelante con éxito la iniciativa de facilitar el acceso a las enseñanza del actual Romano Pontífice, mediante la selección de los párrafos centrales de sus discursos, alocuciones y homilías, ordenados por materias. Son casi doscientos los epígrafes en los que se agrupan estas enseñanzas de Benedicto XVI en el pasado año 2008. El editor destaca diez temas más ampliamente tratados por el Papa en ese año; pero también se agradece la selección de algunos temas particulares, de los que así se facilita la consulta; por ejemplo, el discurso a los jesuitas con motivo de su congregación general, o su discurso sobre el derecho canónico, su aplicación y actualización, en un congreso celebrado con motivo del 25º aniversario de la promulgación del Código de derecho canónico vigente. Habría que destacar también el discurso, que no pronunció en la Universidad La Sapienza de Roma, y su doctrina sobre los temas actuales, como el aborto, matrimonio y familia, ecumenismo.

Fatima. Una luce sulla storia del mondo. Biblioteca di Theotokos 20. Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana. Roma 2008. 208 p. ISBN 978-88-89259-13-9. €: 20.

Encontramos en este volumen las ponencias del XX Coloquio Internacional de Mariología, celebrado en Trani, del 6 al 11 de mayo de 2007. Su conjunto constituye una profunda reflexión teológica sobre el acontecimiento de Fátima. Stefano di Fiores estudia la mariología de Fátima, José Manuel

García Cordero propone la esencia del mensaje de Fátima, Salvatore Perrella diserta ampliamente sobre el pensamiento de Juan Pablo II sobre Fátima, Paolo Molinari muestra la espiritualidad de los pastorcitos, de cuya causa de beatificación es postulador, Oka Ritsuko reflexiona sobre las palabras "Mi corazón inmaculado triunfará", Michele Giulio Masciarelli presenta a Fátima como una luz del siglo XX, y Antonio Fiorenza subraya cuatro aspectos del fenómeno Fátima: espiritualidad, profecía, promesa y luz en nuestro camino.

Bellas reproducciones en color ilustran el texto.

FORTE, BRUNO, *La luce della fede*. Scritti e discorsi 2006-2007. San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano) 2008). 416 p. ISBN 978-88-215-6210-5. €: 22.

Tras el éxito editorial de una selección de sus escritos en 2006, *La bellezza di Dio*, publica ahora 29 escritos y discursos que ha tenido en los años 2006 y 2007; omite los que ya están publicados en esta misma editorial y en otras. Dice el autor que esos escritos están unidos por un hilo, que es el de su condición de teólogo llamado a ser obispo, y experimenta la continuidad y novedad entre estas dos formas de servir a la Iglesia. Trata temas importantes de la vida cristiana, como son el misterio divino, el sufrimiento, la palabra de Dios, la misión, la bioética, el diálogo con el islam, etc., y analizan la situación de la sociedad, de la política, economía, comunicaciones, justicia.

FRAGNIÈRE, G., *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2008, 317 p. ISBN 978-88-1041-701-0. €: 30.

Una parte de los ocho capítulos de este libro fue publicada ya en una primera versión en 1973 (los capítulos 3-6). En ella el autor dejaba claro el carácter específico del cristianismo en Occidente expresándolo en estos términos: si todas las sociedades son religiosas, en el caso de la sociedad occidental sería más exacto decir que ha tenido una religión. Con este matiz se quiere indicar que el cristianismo, desde que se erige en religión del imperio y se autodefine como única religión verdadera, ha marcado una separación, que hasta entonces no se daba, entre religión y poder (superando aquella divinización del poder, típica de las sociedades "religiosas"). Sin embargo, esto no resuelve definitivamente el problema de las relaciones entre la religión y el poder. El autor analiza sobre todo cómo esta relación entra en una profunda transformación en la época moderna, adoptando además soluciones diferentes en Estados Unidos y en la Europa heredera de la revolución francesa.

Ese contenido esencial de los capítulos 3-6 es completado a continuación en dos sentidos. Los dos últimos capítulos analizan la evolución posterior de la relación entre religión y poder; porque la relación entre ambos, entendida de forma diferente en Europa y en Norteamérica, no excluye fórmulas a través de las cuales el cristianismo (sobre todo, la Iglesia católica) busca obtener ciertos privilegios del poder político, o éste intenta algún tipo de apoyo o legitimación de parte de la religión. Más recientemente asistimos a una situación que el autor califica de "schock", de crisis interna que afecta a toda la sociedad occidental. Lo analiza el autor en el último capítulo (cap. 8), que lleva un título sugerente: "¿Occidente post-cristiano o cristianismo post-occidental?". En él se apunta al descubrimiento de una fe que tiene su última inspiración en la tradición cristiana, pero que no llega a convertirse en religión institucionalizada, al tiempo que adquiere una dimensión universal.

La obra se completa con dos capítulos iniciales que se ocupan de clarificar el concepto de religión y de describir las siete dimensiones o ámbitos en que se manifiesta.

Como todo estudio eminentemente histórico, este libro, cuya edición original francesa es de 2005 (PIE – Peter Lang, Bruselas), ayuda a comprender la situación actual tomando distancia sobre lo que estamos viviendo y acercándose al mismo tiempo a etapas del pasado que la distancia temporal nos hace entender muchas veces de forma demasiado simplista: la visión que da el autor de las circunstancias que precedieron y rodearon a la revolución francesa es una muestra significativa de esto que decimos. Adentrarnos en la historia procurando liberarnos de los prejuicios que el presente inocula en nosotros es una vía excelente para entendernos hoy y para mirar con realismo al futuro. Ildefonso Camacho

García, Ciro, *El "Jesús de Nazaret" de Benedicto XVI. Una propuesta de Lectura Espiritual*. Monte Carmelo. Burgos 2008. 236 p. ISBN 978-84-8353-143-3.

«Este libro pretende hacer una lectura de la reciente obra del Papa, *Jesús de Nazaret*, teniendo en cuenta su profunda connotación espiritual». Desarrolla los temas siguiendo el orden de los capítulos de libro; así se asegura una mayor fidelidad al autor, y la exposición resulta más rica y unitaria. Se centra en el núcleo del pensamiento bíblico-teológico, y hace de él una propuesta de lectura espiritual, siguiendo los capítulos del libro: la realidad bautismal, la lucha contra las tentaciones, el descubrimiento del reino de Dios, el sermón de la montaña, el Padrenuestro, la llamada al discipulado, la enseñanza de las parábolas, el misterio de Jesús a través del simbolismo de Juan, el camino de Jesús, la confesión de la divinidad.

Giovanni XXIII, *Tutti i principali documenti. Latino - Italiano*. Editrice Vaticana 2007. 908 p. ISBN 978-88-209-7907-2. €: 76.

Se recogen en este volumen 63 documentos, Encíclicas, Constituciones, exhortaciones y Cartas apostólicas, los principales Motu Propio, los discursos referentes a la convocación del Sínodo Romano y del Concilio Vaticano II y algunos radiomensajes. Los textos se han transcrito de «Acta Apostolicae Sedis»; junto al texto latino en las páginas impares se publica la traducción italiana, tomada del «Osservatore Romano», o en algunos casos de «La Civiltà Cattolica» u otras fuentes; en pocos casos se ha hecho una traducción, sirviéndose en lo posible, de trozos traducidos en otras publicaciones.

Gutiérrez, Cristóforo, L.C., *La Mística del Sacramento en J. Ratzinger*. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Saggi 8. Roma 2007. 191 p. ISBN 978-88-81447-63-3.

El autor presenta una sencilla introducción al pensamiento de J. Ratzinger en la vertiente sacramental; en su primera encíclica *Deus Caritas est* menciona de paso la mística sacramental. Son siete los aspectos que estudia en el libro: Los presupuestos de la teología de J. Ratzinger, la "mística del sacramento", los sacramentos y la "religio vera", tiempo sacramental y presencia eucarística, el templo en la perspectiva sacramental, la Iglesia como comunidad eucarística,

y monoteísmo y mística. Indica en el prólogo que espera desarrollar pronto otros temas, muy relacionados, como el de la eucaristía como sacrificio, la participación activa del cristiano en ella, y la relación entre sacerdocio y eucaristía.

Añade el autor catorce textos, que seleccionó y comentó durante sus lecciones en el Ateneo Pontificio y que han dado ocasión a este libro.

GUZZETTI, GH. M. *IslÂm, questo sconosciuto. Fede e vita dell'Islâm*, Elledici, 2007. 153 p. ISBN 978-88-01-03776-'.

El Prof. de Islamología Ch. Guzzetti ha compuesto este libro teniendo en cuenta la necesidad del diálogo y el encuentro entre cristianismo e islam. Este aspecto lo destaca especialmente el periodista musulmán, convertido al catolicismo posteriormente, Magdi Allam. El autor conoce bien la lengua y la religión, pues es traductor del Corán al italiano, versión que utiliza en las numerosas citas con las que apoya la presentación del islâm. El libro está concebido temáticamente, de modo que el lector puede elegir uno de los temas sobre los que desea informarse, pero una vez leídas las advertencias (9-10). La secuencia de capítulos sigue los conceptos religiosos básicos y nucleares del islâm en una primera parte introductoria (cap. 1-6): islâm, fundador, fuentes (Corán y sunna). Posteriormente el autor presenta el desarrollo histórico de la religión (cap. 7-12) pero siempre tematizando la historia: experiencia, hégira, esposas, la mujer en el islâm, la muerte de Muhammad y una presentación que perfila su figura como hombre de religión al hilo de los temas de predicación religiosa recogidos en el Corán. Una tercera sección –aunque el libro no explicita partes o secciones- está dedicada a contenidos de carácter religioso y teológico: (cap. 13-21): credo islámico, Dios, Profetas, seres espirituales, escatología y moral islámica. Finalmente, los últimos capítulos recogen la descripción de las diferentes ramas del islâm y su relación con el mundo cristiano (cap. 22-23). Los apéndices finales contienen una cronología, las referencias al fundador en el Corán, algunas oraciones y un vocabulario mínimo según la transcripción francesa.

Un libro de primera mano, fácil de leer, claro en su exposición, útil para una aproximación primera al islâm, muy apta para creyentes cristianos que no tienen especiales conocimientos teológicos, y adecuado para quienes deseen acercarse a esta religión con objetividad y ánimo de diálogo. José Luis Sánchez Nogales

HOFFMANN, ALEXANDER, *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasar und in der japanischen Kyõto-Schule*. Begegnung 17. Borengässer. Bonn 2008. 298 p. ISBN 978-3-923946-77-8. €: 38.

Este estudio pretende investigar hasta qué punto es posible tender un puente entre la doctrina de la kenosis de Hans Urs von Balthasar y las reflexiones de la escuela Kyõto. Para ello expone primero las enseñanzas de Balthasar sobre la kenosis de Dios, en su exégesis de Fil. 2, -11, y luego las enseñanzas de tres representantes de la escuela de Kyõto: Kitarõ Nishidas, Keiji Nishitanis y Masao Abes. Como conclusión y resultados de la investigación busca el autor un más amplio acercamiento de las posiciones, con referencias a los místicos Ruusbroec, Nicolaus Cusanus, y también a Hans Waldenfels S.J., director de la prestigiosa colección "Begegnung".

HURTADO, LARRY W., *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premières temps du christianisme*. Lectio divina. Cerf. Paris 2009. 782 p. ISBN 978-2-204-08036-1.

Es la traducción del libro publicado en inglés en 2003, y que fue calificado de «fantástico», « magistral», «decisivo para comprender el cristianismo en el contexto de la historia de las religiones». El autor reacciona ante el estudio de Wilhelm Bousset, Kyrios Christos (1913), que tuvo un gran impacto en todos los estudios del pasado siglo sobre este tema. Parte del hecho de que no extraña que Jesús fuera reconocido como maestro por sus discípulos, pero que en unos pocos años fuera ya objeto de fe y de culto, reconocido como salvador de los hombres, elevado a la gloria de Dios, y futuro juez supremo universal, es algo muy extraordinario en la historia. El autor examina cuidadosamente todos los escritos del primer siglo, del año 30 al 170, las cartas de Pablo, la fuente Q, los evangelios, otros libros y "evangelios" sobre Jesús, la carta a los hebreos, cartas paulinas tardías y pastorales, escritos valentinianos, escritos de devoción proto-ortodoxa; en todos estos textos investiga sobre el sentido de sus afirmaciones sobre Jesús y su culto, y sobre la imagen de Jesús que aportan. Como buen historiador de la religión el autor toma nota de todas las influencias, y de ellas deduce en plan estrictamente histórico con mayor vigor la originalidad absoluta de la devoción a Jesús; une en nuevos términos la exégesis y la historia de las religiones..

A petición de los editores de esta traducción, informa en unas últimas páginas, sobre el amplio eco que ha tenido su libro entre los especialistas en los seis años posteriores a la edición en inglés. Son más de mil los estudios citados en el libro.

Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo. A cura di MANLIO SODI. Itineraria 1. Pontificia Academia Theologica. Libreria Editrice Vaticana. 2008. 511 p. ISBN 978-88-209-8079-5. €: 29.

La Pontificia Academia Teológica celebró en enero de los años 2004 y 2006 dos Foros, cuyas 25 aportaciones, publicadas en la revista de la Academia PATH, se ofrecen ahora según una estructura orgánica en tres secciones, I. All'origine della Parola; II. Il contesto ecclesiale; III. La veritá testimoniata. Destacamos algunos de esos estudios. En la parte I por su talante ecuménico señalamos los estudios de Yannis Spiteris, *Impostazione metologica della teologia ortodossa*, y el de Ermann Genre, *Fare teologia nelle Comunità della Riforma*. En la parte II, por su vinculación estrecha con la especialidad de nuestra revista destacamos el artículo de Max Seckler, *L'ecclesiologia della communio. Il metodo teologico e la dottrina del loci theologici di Melchior Cano*; también hacemos especial mención de los estudios ecuménicos, Marc Card. Ouellet, *Méthode théologique et dialogue oecumenique* y Mariasuasi Dhavamony, *Theological Method and Interreligious Dialogue.*

Al final del volumen Marcello Bordoni presenta una prospectiva de síntesis, y Piero Coda resalta algunas conclusiones.

Il sangue di Cristo nella Teologia (Continuatio Mediaevalis). I *Chiesa latina V-VII secolo*. II *Chiesa latina e greca VIII secolo*. A cura di TULLIO VEGLIANTI. Centro Studi Sanguis Christi. Editrice Vaticana. 2007-2008. 639+497 p. ISBN 978-88-209-8024-X; 978-88-209-8066-5. €: 25+25.

En los años 1992-2005 la editorial Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, publicó la colección, 11 volúmenes y 16 tomos, a cargo de Tullio Veglianti, *Testi patristici sul sangue di Cristo*. Una nueva colección *Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, de la editorial Brepols, proporciona los textos de los que Veglianti selecciona los que se refieren a la sangre de Cristo, y que continúan la colección anterior; acude también a textos de autores presentes en la colección Migne, posteriores al período patrístico. Todos estos textos se aportan en la lengua original y en traducción paralela italiana. Se aducen también algunos datos biográficos de los autores, o datos de los escritos anónimos, antes de la transcripción de sus textos.

En el primer volumen los textos proceden de cuatro anónimos -*Corpus Orationum, Corpus Praefationum, Missale Mozarabicum, Corpus Benedictionum Pontificalium*-, San Braulio de Zaragoza, Anónimo Escoto, Tayón de Zaragoza, y dieciocho obras de San Beda el Venerable.

En el segundo volumen, los textos griegos y latinos, que selecciona y traduce al italiano Tulio Veglianti, provienen del Misal Gótico, San Ambrosio Autperto, Liber Sacramentorum Engolismensis, Elipando de Toledo, Beato de Liébana y Eterio de Osma-Soria, San Paulino de Aquilea, Beato Alcuino, Leidrado de Lión, San Nicéforo de Constantinopla, San Teodoro Estudita de Constantinopla y San Agobardo de Lión.

In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza. Biblioteca di Theotokos 19. Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana. Roma 2008. 232 p. ISBN 978-88-89259-14-6.€: 20.

Se ofrecen en este volumen 19 de la Biblioteca Theotokos las ponencias del XIX Coloquio Internacional de mariología, celebrado en Ossimo Inferiore (Bs), del 13 al 15 de julio de 2006. Stefano di Fiores expuso la elección del tema, que ha cobrado nueva actualidad y enfoque nuevo; Giacomo Canobbio con referencia al texto Ef 4,6 explica la cooperación de María en la salvación; Gottfried Hammann expone tres estados de la cuestión desde el punto de vista protestante; Nuncio Capizzi relaciona la mediación de María, la solidaridad salvífica y la intercomunicación de los hombres; Adriano Garuti estudia la presencia maternal de María en la obra sacramental-salvífica de la Iglesia; Stefano di Fiores propone los modos inadecuados y los válidos de presentar hoy a María como cooperadora de la salvación; Salvatore Perella analiza las enseñanzas del Vaticano II y de la "Redemptoris Mater" sobre la cooperación de María a la salvación, y Gianni Colzani se pregunta sobre la misión de María en el tercer milenio.

Como aportaciones sobre temas locales, Oliverio Franzoni propone la presencia de María en la historia del Valle Camonica, y Gianfranca Martinenghi informa sobre la historia de la salvación en las pinturas de Giovan Pietro da Cemmo en la iglesia de Esine. Numerosas reproducciones, muchas en color, ilustran el texto.

Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Eds. MANUEL LÁZARO PULIDO-RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO. Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara". Cáceres 2008. 331 p. ISBM 978-84-923489-3-0.

Leemos en la introducción que «el libro que presentamos pretende aportar reflexiones en torno a Jesús de Nazaret, dando respuesta positiva a la invitación de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI a realizar una lectura atenta de su libro». El primer estudio, de Mons. Francisco Cerro, obispo de la diócesis, *Presentación del libro Jesús de Nazaret*, informa del autor y de la composición del libro, de su metodología e interlocutores con quienes dialoga en él, y propone el contenido de sus diez capítulos. Michele Piccirillo, en su *Ricerca archeologica e vangelo e i luoghi santi de Palestina*, presenta los lugares que recorrió Jesús en su vida y en los que se dieron los primeros pasos del cristianismo; Rafael Sanz Valdivieso comenta la referencia que hace Benedicto XVI a la obra de Jacob Neusner, estudioso de las tradiciones judías de la Mishná y el Talmud; Vicenzo Bataglia reflexiona sobre la mirada de Benedicto XVI sobre el misterio insoldable de la existencia filial de Jesús en relación al Padre, vivido en el Espíritu Santo; Ramón de la Trinidad Piñero propone *Reflexiones sobre el concepto de revelación en la obra Jesús de Nazaret*; Manuel Lázaro muestra que en este libro, en contraposición a Nietzsche, se reivindica que el sermón de la montaña y las bienaventuranzas no nacen del resentimiento hacia la vida, sino de la alegría de la auténtica vida humana; Florentino Muñoz en *La oración del Padrenuestro*, siguiendo el hilo argumental del capítulo del libro estudiado, analiza los puntos esenciales del Padrenuestro desde el contexto histórico-doctrinal y el comentario bíblico-teológico; Francisco Martínez Fresneda comenta el capítulo sobre *El discipulado*, teniendo en cuenta también las referencias a este tema en todo el libro; Isaac Macarro muestra una *Evolución de los relatos de los milagros* a partir de una tradición hacia una reflexión de las comunidades sobre el significado del Señor resucitado para ellas; y Carlos García Domene destaca *La persistente presencia de Jesucristo en el cine*, y extrae de la abundante filmografía los *elementos para un imaginario cristológico*, que en ocasiones reduce o reinterpreta el mensaje y la persona de Jesús.

El libro, igual que el primero de la colección, atestigua el buen talante investigador de la colección y del Instituto teológico de Cáceres.

KASPER, WALTER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*. Cristiandad. Madrid 2008. 281 p. ISBN 978-84-7057-533-4.

Caminos de unidad es un libro clave para captar la visión del ecumenismo del cardenal Kasper, presidente del Consejo para la unidad de los cristianos. Como indica el autor en el prólogo, los capítulos del libro proceden de conferencias pronunciadas en ocasiones diversas, cuyos originales han sido revisados a fondo a la hora de reunirlos. Estos son los títulos de los diez capítulos: El decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo y su permanente obligatoriedad teológica. La situación actual de la teología ecuménica. Esencia y finalidad del diálogo ecuménico. *Communio*: idea directriz de la teología ecuménica. ¿Qué significa «Iglesias hermanas»?. La doctrina del Espíritu Santo y el acercamiento entre Oriente y Occidente. Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación. Una discusión sobre el primado de Pedro. Ecumenismo y espiritualidad. La Iglesia católica y el pluralismo de la actualidad.

Es natural que la ideas fundamentales se repitan; y también algunas conclusiones; entre ellas pueden destacarse: «Ninguna forma o fórmula histórica concreta del cristianismo expresará nunca adecuadamente su riqueza»; «la recepción [...] no es sólo un acto pasivo y obediente de aceptación de una doctrina establecida. [...]. Es un proceso dinámico y creativo, al que pertenece también la interpretación, la crítica y el enriquecimiento gracias a nuevos aspectos»; «también nosotros podemos aprender de las tradiciones de la ortodoxia y de la Reforma, y seguir reflexionando cómo se puede vincular el ministerio episcopal y el ministerio de Pedro a las estructuras sinodales y colegiales»; «sería en principio posible que la Iglesia católica continuara defendiendo la justificación objetiva del *Filioque*, pero que en su liturgia, por amor a la paz y para bien de la Iglesia, retornara a la profesión de fe originaria»; «El don de la unidad puede llegar un día de una manera igual de sorprendente que la caída del muro de Berlín».

KEHL, M. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación,* Barcelona 2009, 632 p. ISBN 978-84-254-2522-6

Después de su escatología y eclesiología, este teólogo jesuita, conocido sobradamente en nuestro país, profesor de la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Sankt Georgen en Frankfurt, nos ofrece este tratado sobre teología de la creación. Baste con ojear la introducción, de más de cincuenta páginas, para cerciorarse de que se trata de una verdadera y prometedora declaración de intenciones. En efecto, esta "fenomenología teológica de la fe cristiana en la creación" (p. 69), una formulación un tanto imprecisa que evidencia su intencionalidad última, abarcará desde problemas de corte metodológico referentes a esta disciplina, pasando por los retos actuales, los conceptos básicos de toda teología de la creación y los símbolos más notables de la misma.

Así, y en referencia a lo metodológico, el autor hace notar cómo esta disciplina pivota en "fronteras" diversas, no siempre fáciles de precisar: prolegómenos de la dogmática por su ubicación en el Credo ("Creador del cielo y de la tierra"), es decir, a modo de fundamento sobre el que se construyen las restantes afirmaciones de fe acerca de Dios y del mundo; parte de la teología de la revelación, en cuanto Dios se dice a sí mismo en la creación; o incluso la problemática tensionalidad entre la caracterización universal del dogma de la creación y su función específica en la *historia salutis* de un pueblo concreto.

En cuanto a los retos fundamentales que en el hoy de nuestro mundo debe afrontar la fe en la creación, encontramos la necesaria explicitación "paradójica" de una verdad de fe que se muestra distante tanto del deísmo como de un cierto monismo. En este sentido, Kehl se muestra sensible a la concepción evolucionista de nuestro mundo, al tiempo que crítico cuando dicha concepción se encumbra a la única visión o interpretación global del universo. De hecho, vemos hoy día cómo, en determinadas ocasiones, la ciencia extrapola las conclusiones de su discurso al ámbito del debate filosófico o teológico, principalmente desde una doble formulación: un espiritualismo que consagra una concepción panteísta de la realidad, o el materialismo que acaba degradando en un naturalismo de corte filosófico e ideológico. Del mismo modo, el teólogo jesuita se mostrará crítico frente a una concepción deísta que, a la manera de una religión natural de carácter ilustrado, ha contaminado ciertas concepciones de fe en un distante extrinsecismo que no da razón de la naturaleza íntima de la fe. Con una formulación paradójica, el cristianismo evidencia una concepción

de fe que integra separación y superación de la misma como modo de conjugar el binomio Creador y creatura.

Así pues, y en el trasfondo de esta verdad de fe, el autor irá desgranando los conceptos básicos de la fe de la Iglesia: crear (*bará*), *ex nihilo*, *ex amore*, la autonomía "relativa" de la creación, la bondad de la misma, la condición creatural como marca de lo finito, etc… Conceptos básicos que, a lo largo del tiempo, han estado preñados de un fuerte valor simbólico; en la medida en que el espíritu del tiempo ha encontrado en la analogía formas privilegiadas, al tiempo que limitadas, de expresión de las verdades de la fe. De esta manera, desde el ámbito de la contemplación de la naturaleza, la belleza de la obra de arte, la articulación de la sociedad y, sobre todo hoy día, desde una visión más personalista del mundo, la fe en la creación ha encontrado potentes metáfora de autodesignación, a las que el autor presta una meditada atención.

Todo ello articulado en un obra que consta principalmente de cinco partes en cuanto a su articulación final: la primera, y de modo un tanto original, se centra en la fe celebrada y vivida en nuestro presente, partiendo de la celebración de la vigilia de pascua; la segunda, pone al texto bíblico como protagonista normativo de la fe de la Iglesia en la creación; la tercera, evidencia el desarrollo histórico de dicha fe, atendiendo fundamentalmente a cuatro teólogos-hito de esta historia: Ireneo, Agustín, Tomás y Guardini; la cuarta parte elabora la coherencia sistemática de nuestra fe en el Dios creador de todo; y, por último, la quinta parte, más de carácter teológico fundamental, donde se dialoga con las ciencias de la naturaleza, las nuevas espiritualidades de la creación, el reto de la ecología y la creación en el diálogo interreligioso.

Se trata, por tanto, de un completo tratado que, al igual que los anteriores del mismo autor, no va a defraudar al lector. Serafín Béjar

La amistad con Dios. Meditaciones inéditas de G. B. Montini. San Pablo 2008. 232 p. ISBN 978-84-285-3351-5.

Recoge este libro una serie de meditaciones propuestas por el entonces Monseñor Montini, 1943-1952, a un grupo de mujeres seglares que deseaban responder a la invitación de Jesús, seguirlo en una vida más radicalmente evangélica; giran en torno al "estar consagrados al Señor". Se agrupan en dieciséis bloques en sucesión cronológica: la renuncia, la voluntad de Dios, la oración, el deseo de santidad, Pentecostés, la consagración, aspectos ascético, místico y psicológico del alma consagrada a Dios, sus disposiciones interiores, su relación con Cristo, con el Espíritu Santo, con la Iglesia, la soledad interior, la práctica del amor a Dios y a Jesucristo.

El libro podrá ser una escuela de espiritualidad para quienes desean intensamente profundizar su relación con Dios en la concreción de sus días y experiencias.

La charité, «marque» de l'Église. Dir. ALAIN THOMASSET S.J.. Théologie 146. Médiasèvres Paris 2008. 107 p. ISBN 978-2-900388-91-11. €: 10.

Los artículos del presente cuaderno responden a las preguntas sobre la caridad como «distintivo» de la Iglesia, y el lugar que tienen las instituciones cristianas en el espacio público. En una parte primera, más directamente teológica, Étienne Grieu estudia el compromiso social de la Iglesia y los creyentes y la necesaria institucionalización de esta actividad vital para la

comunidad eclesial. Alain Thomasset examina algunas prácticas sociales actuales de los cristianos y muestra su raíz teológica y su conveniencia en una sociedad secularizada. Jean Hanvey insiste en la especificidad de la caridad cristiana y muestra su fundamento bíblico y teológico y su aportación única en un mundo secularizado que corre el peligro de encerrarse sobre sí mismo.

En la parte segunda Gilbert Lagouanelle muestra la vinculación del *Secours Catholique* con la Iglesia, universal y diocesana. Angela Chesne describe el modo cómo el gobierno británico considera las organizaciones caritativas que se fundan en la fe; una ley reciente obliga a traducir sus actividades en términos de «beneficio público». Pierre Martinot-Lagarde examina la conveniencia de que las instituciones cristianas den prioridad a los pobres y extranjeros, ofrezcan una apertura a una vida más fuerte que la muerte, y revelen así un estilo cristiano y cambie la visión política sobre los marginados y fronteras de nuestra sociedad.

La Iglesia misionera. Textos del magisterio Pontificio. Obras Misionales Pontificias (ed.). BAC 678. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 756 p. ISBN 978-84-7914-947-5.

Hace quince años publicó la Biblioteca de Autores Cristianos, como BAC Minor 78 una selección de textos pontificios sobre *La Iglesia misionera*; en este nueva edición, totalmente renovada, se añaden los textos que se han publicado en estos último quince años. Los veintiún textos del magisterio pontificio van precedidos de una introducción del profesor Juan Esquerda, que también ha revisado y puesto al día las notas bibliográficas. Se ha mejorado las traducciones de algunos de los textos, su vocabulario y estilo, para conservar mejor el sentido primigenio del texto original. El orden cronológico de la presentación de estos documentos permite también vislumbrar la evolución histórica de la enseñanza de la Iglesia sobre su actividad misionera. El índice de materias está estructurado como índice temático, facilitando así su consulta. Reconocemos este nuevo mérito junto a los muchos ya cosechados por la benemérita editorial.

La pedagogía de la fe al servicio del itinerario de iniciación cristiana. MANUEL DEL CAMPO, editor. MPD 22. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 336 p. ISBN 978-84-96318-76-2.

El Departamento de Catequesis de la Facultad de Teología San Dámaso se ha propuesto como objetivos prioritarios de trabajo el estudio de las fuentes y principios de la pedagogía de Dios y de la pedagogía de la fe, y la elaboración de propuestas de trabajo en orden a la configuración de un pensamiento renovado y sistemático sobre la pedagogía de la catequesis. En este volumen se recogen algunos de los estudios presentados en sesiones del seminario de profesores y jornadas de estudio organizadas por ese Departamento. Son estos: J. C. Carvajal, *La pedagogía de Dios en la historia de la salvación. Apuntes para la pedagogía de la fe*, y *La pedagogía de la fe al servicio de la Revelación*; M. del Campo Guilarte, *Los primeros pasos en el itinerario de la fe*, y *Génesis y proceso de la fe en una sociedad secularizada. Una reflexión catequética sobre la experiencia cristiana*; J. Rico Pavés, *Iniciar en la fe. Creación de espacios de fe y de vida cristiana. Las fuentes de la catequesis en acto*; E. Santayana Lorenzo, *Pedagogía de Dios en el Catecumenado. Signación y bautismo*, J. D. Gaitán de Rojas, *Proceso de iniciación cristiana y acompañamiento en la fe*; A. Matesanz Rodrigo, *La pedagogía de la caridad en el "Compendio del*

Catecismo"; A. Lara Polaina, *La pedagogía de Dios en la acción litúrgica*; M. González López-Corps, *La acción de Dios en el año litúrgico*, y C. Aguilar Grande, *El servicio y el proyecto diocesano de catequesis.*

La vie religieuse aujourd'hui: appel et proposition. Cahiers de vie religieuse 147. Centre Sévres-Facultés jésuites de Paris. Médiasèvres 2008. 149 p. ISBN 978-2-900388-92-9. €: 11.

Se presentan en este volumen las ponencias de la sesión de estudios tenida en las Facultades jesuitas de Paris en los días 26 a 28 de febrero de 2008. El tema escogido refleja la preocupación ante el hecho de que la vida religiosa no encuentra eco en las generaciones jóvenes. En las ocho ponencias se desarrollaron los temas siguientes: Bruno Cadoré, O.P., propuso una reflexión fundamental sobre el "compromiso", que implica la vida religiosa; Joëlle Ferry, iluminó con la teología bíblica las nociones de "llamada" y "vocación". Otras cuatro ponencias, las de Frédérique Oltra, Pierre-Marie Delfieux, Élisabeth Estienne y Edouard O'Neill, examinaron la situación actual y reflexionaron sobre la llamada a la vida religiosa, aportando experiencias vividas en sus institutos; Sylvie Robert se pregunta en qué medida las nociones de "llamada" y "propuesta" proporciona un cuadro teológico para concebir la vida religiosa actualmente; y finalmente, Philippe Lécrivain reflexiona sobre el riesgo y la oportunidad que significan una propuesta de la vida religiosa "en tiempos de crisis".

LANFRANCO. *El cuerpo y la sangre del Señor*. Estudio preliminar, traducción y notas de AROZTEGUI ÉSNAOLA, MANUEL, Studia Theologica Matritensia 14. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 183 p. ISBN 978-84-96318-72-4.

Advierte el autor que sobre la controversia berengariana queda todavía mucho por hacer, y que nuestra de ello es que hasta 1988 no hemos contado con una edición científica de la principal obra de Berengario, *Rescriptum contra Lanfrannum*. El autor nos ofrece la traducción castellana del *De corpore* de Lanfranco, fundamental para el estudio de la controversia berengariana.

Es muy completo el estudio preliminar en el que el autor reconstruye la biografía de Lanfranco, presenta sus obras -conservadas, perdidas, dudosas y espurias-, narra los principales acontecimientos de la controversia con Berengario, y presenta el *Liber de corpore et sanguine Domini* -la tradición textual, título y fecha de su composición, estructura, contenido y fuentes, ediciones, y las características de esta edición-. Adopta el autor la edición de Martello, Catania 2001, una edición diplomática basada en *Roma, Bibl. Vat., Palatinus lat. 482*, colacionada con otros manuscritos, cuyas variantes se recogen en el aparato crítico. En el texto castellano encontramos 357 citas.

Cierran el volumen la bibliografía de fuentes, instrumentos de trabajo y bibliografía secundaria.

Le origini dell'Islam. Rotture e continuità: Il Mondo della Bibbia 90 (Noviembre-Diciembre 2007).

Esta prestigiosa y bien cuidada revista nos ofrece un conjunto de artículos que ponen en relación justamente el "mundo"de la Biblia con los orígenes del Islâm. Orígenes árabes del islâm, la expansión de la nueva religión hacia oriente ocupando Siria, palestina, entrando en conflicto con el imperio Bizantino; la influencia de

pasajes de la Biblia –por diferentes conductos- en el texto coránico, en el nivel fenomenológico, no teologizado, el problema de la santidad y la espiritualidad en el cristianismo y el islâm así como las diversas figuras proféticas de la Biblia en la pintura islámica, ocupan toda la primera parte de la revista.

La segunda parte es un estudio sobre la historia cultural de Gaza. Muy bien presentada y con garantía de artículos bien fundamentados. Buena elección para mantener al día los conocimientos sobre el argumento.

José Luis Sánchez Nogales

María nel dialogo ecumenico in occidente. A cura di ERMANNO M. TONIOLO. Pontificia Facoltà teologica «Marianum». Edizioni Marianum. Roma 2008. 507 p. ISBN 978-88-87016-77-2. €: 44.

Se publican en este volumen las actas del XVI Simposio Internacional Mariológico, celebrado en Roma, del 2 al 5 de octubre del 2007. Las dos primeras ponencias proponen los documentos ecuménicos marianos que analizarán luego bajo dos aspectos los tres pares de estudios siguientes. Esas ponencias introductorias son las de Giovanni Ceretti, *María en los documentos del diálogo ecuménico en occidente. Tipología y valoración*, Aristide M. Serra, *El uso de la Escritura en los documentos ecuménicos mariológicos*.

Sobre el grupo de Dombes y el documento, *«María en el designio de Dios y en la comunión de los santos»*, Ermann Genre, trata de su *Hermenéutica y metodología,* y Antonio Escudero de su *Recepción en la Iglesia católica*, y añade una amplia bibliografia; del Diálogo católico-luterano en USA y el documento *«Un solo mediador, los santos y María»;* Serena Noceti estudia su *Hermenéutica y metodología*, y Giancarlo M. Bruni, su *Recepción en la Iglesia católica*;.y del diálogo romano católico-anglicano y el documento *«María: gracia y esperanza en Cristo».* R. John Flack estudia las *Hermenéuticas y metodología*, y Salvatore M. Perrella, expone con amplitud, doscientas páginas, su *Recepción en la Iglesia católica*.

De nuevo se ocupan de temas más generales Carmelo Dotolo que estudia el *Contenido, forma y tipología del consentimiento en relación a los dogmas marianos*, Bernard Seboüe, que analiza la *Jerarquía de verdades y la doctrina mariana en el diálogo ecuménico*, Cettina Militello que estudia *La verdad mariológica: a la búsqueda de nuevos lenguajes*, y Gottfried Hamman que reflexiona sobre el tema *«De la teología a la liturgia: un aspecto de la recepción en el medio de la reforma»*.

Deseamos fervientemente que estos esfuerzos ecuménicos teológicos aumenten más y más la *communio* de todas las Iglesias cristianas, y de todos los que como discípulos de Cristo se aman como él nos ama.

MARTÍNEZ PUCHE, JOSÉ A., O. P., *Sacerdotes para nuestro tiempo. Juan Pablo II y Benedicto XVI hablan sobre el sacerdocio.* Edibesa. Madrid 2009. 381 p. ISBN 978-84-8407-842-5. E: 13,50.

Benedicto XVI ha convocado un Año sacerdotal, 19 junio 2009 a 19 junio 2010, con motivo del 150 aniversario de la muerte de San Juan María Vianney. El lema de este Año es: *Fidelidad de Cristo, fidelidad del sacerdote*. A la pregunta, ¿cómo deben ser los sacerdotes del siglo XXI?, encontramos respuesta en las enseñanzas de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, que han actualizado la doctrina conciliar *Presbyterorum ordinis*. En una primera parte

se incluyen en este volumen textos de Juan Pablo II sobre dieciséis temas referentes a los sacerdotes, y cuatro cartas de los jueves santos, 2001-2005. La segunda parte ofrece textos sacerdotales de Benedicto XVI en los años 2005-2008, y su homilía en la misa crismal de 2009. La tercera parte reproduce la exhortación postsinodal, *Pastores dabo vobis,* de Juan Pablo II.

Agradecemos al autor nos haya facilitado tan abundante materia de reflexión para este Año sacerdotal.

MATTEO, A. *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi, Citadella Editrice, 2008, 280 p. €: 20,50 ISBN 978-88-303-0934-5.

Aunque su autor lo califica como ensayo, este libro tiene su origen en una tesis doctoral presentada en 2007 en la Universidad Gregoriana de Roma bajo la dirección del benedictino Elmar Salman, que tiene diferentes publicaciones sobre el pensamiento teológico en el contexto contemporáneo.

El punto de partida es el malestar en que se encuentra el cristianismo ante la mentalidad dominante posmoderna. Y la pregunta que sirve de motor a toda la obra puede formularse así: ¿es todavía posible ser cristiano sin renunciar a ser hombres y mujeres de nuestro tiempo? ¿no ofrecería este cambio de mentalidad profundo que hemos sufrido una oportunidad para una relectura del cristianismo, un *kairós* para ser cristianos de otra manera?

Con estos interrogantes el autor comienza analizando lo que es la posmodernidad y sus coordenadas principales (un pensamiento anti-ideológico que rompe con lo mejor de la herencia de Platón, de Aristóteles y de San Agustín). Inmediatamente se examina la incidencia de estos planteamientos sobre el cristianismo en tres campos esenciales: el discurso sobre Dios (cuando se habla de la "muerte de Dios"), el mensaje de salvación (que tanto centró la tradición en la idea de sacrificio), el lugar relevante de la Iglesia en la sociedad y su autoridad sobre todo en el terreno moral.

A dar una respuesta renovada a estas tres cuestiones se dedica todo el resto de la obra, de la mano respectivamente de tres autores franceses contemporáneos. En Lean-Luc Marion se encuentra ayuda para construir un pensamiento riguroso sobre Dios tras la crisis de la metafísica occidental; René Girard le sirve para comprender la mentalidad actual anti-sacrificial y no violenta, precisamente como el resultado de una larga evolución que tiene sus raíces en el Evangelio mismo; Michel de Certeau (el jesuita que alguien definió como "un cazador furtivo") ofrece pistas para pensar el futuro de la Iglesia desde la aceptación sincera de su actual debilidad y de su falta de influencia en la praxis de los cristianos.

El último capítulo es un intento de construir una síntesis propia, siempre usando como referentes las tres cuestiones mencionadas. Matteo propone un nuevo estilo de pensar, un centralidad efectiva del mandamiento del amor, el primado de la praxis. Son propuestas incipientes, pero con el valor de ver en los problemas que la posmodernidad plantea al cristianismo, no un verdadero callejón sin salida, sino un estímulo para la creatividad. Ildefonso Camacho

NGUYEN VAN THUAN, CARD. FRANCISCO JAVIER, *Cinco panes y dos peces. Testimonio de fe de un obispo vietnamita en la cárcel.* 9ª edición. Ciudad Nueva 2008. 82 p .ISBN 978-84-89651-88-3.

Este breve libro introduce en la experiencia del obispo Van Thuan, testigo de Jesús desde la cárcel. A partir de fragmentos del mensaje del Papa para la

Jornada Mundial de la Juventud, 1997, el autor nos presenta siete reflexiones dirigidas especialmente a los jóvenes. Es su testimonio sobre la importancia de vivir el momento presente, la elección de Dios, la oración, la Eucaristía, el amor como el de Jesús, la maternidad de María y la renovación del mundo siguiendo a Cristo. Cada uno de esos breves capítulos se completa con una oración, redactada en las prisiones vietnamitas.

NIEBUHR, H. RICHARD, *"The Responsability of the Church for Society" and Other Essays*. Edited and with an Introduction by Kristine A. Culp. Westminster John Knox Press. London 2008. 155 p. ISBN 978-0-664-23048-7.

Los textos seleccionados en este volumen representan unos treinta años de las reflexiones de Niebuhr sobre la realidad de la Iglesia y su responsabilidad respecto a la sociedad. Están agrupados en tres secciones. La primera sección, *División y desorden en la Iglesia*, ofrece cuatro artículos: El fracaso ético de la Iglesia dividida (1929), La cuestión de la Iglesia (1935), Hacia la independencia de la Iglesia (1935), y El desorden del hombre en la Iglesia de Dios (1948).

La segunda sección, *La realidad y responsabilidad de la Iglesia*, consta de los artículos: Cristiandad como movimiento: prefacio del libro, El reino de Dios en América (1937), La Iglesia oculta y la Iglesia visible (1945), La responsabilidad de la Iglesia ante la sociedad (1946), La norma de la Iglesia (1946) y la Iglesia y su pretensión (1956). En la tercera sección, *Las Iglesias y la total comunidad humana*, se ofrecen estos ensayos: El don de la visión católica (1948), Las Iglesias y el Cuerpo de Cristo (1953), Reconciliación en una época ecuménica (1960), y Reforma: un imperativo constante (1960). La introducción nos da una previa información sobre Neibuhr y estos escritos suyos seleccionados.

OMAR, I. A., *(ed.), A Muslim view of Christianity. Essays on dialogue by Mahmoud Ayoub*. Edited by Irfan A. Omar, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2007. 264 p. ISBN 978-1-57075-690-0.

Recoge diversos ensayos del Profesor libanés. M. M. Ayoub (Universidad Temple, Philadelphia). Ayoub ha estado siempre comprometido en el diálogo entre cristianos y musulmanes en el nivel académico tanto en el Líbano como en USA. La breve introducción presenta su obra como "una visión islámica del cristianismo", intentando desde el comienzo ponerse en un nivel de interlocutor respetuoso y acogedor de la parte cristiana. Cuatro secciones articulan el libro:

1. Presentación de la necesidad del diálogo entre musulmanes y cristianos apoyados en algunas creencias y valores comunes. Uno de los ensayos más sólidos de esta sección es el dedicado a los objetivos y obstáculos de este diálogo. No faltan los temas de la tolerancia, el conflicto y la necesidad de la colaboración. Una de las metas que subraya con fuerza es la necesidad de, más allá de las mutuas condenas, cada una de las partes reconozca la realidad de la otra como una "fe divinamente inspirada".

2. La segunda sección hace un estudio comparado de temas de carácter teológico y jurídico. En esta parte analiza la religiosidad y la espiritualidad cristiana desde el punto de vista islámico e intenta establecer las bases de lo que llama "la santidad en el Cristianismo": aquí realiza una exposición de los elementos nucleares de la dogmática cristiana, el martirio, la idea de redención –extraña a la ortodoxia islámica- y el concepto de protección (dhimmâ) en

la tradición islámica. Se esfuerza en leer este concepto en clave espiritual, intentando mostrar que sólo tardíamente el concepto adquirió un significado de "sometimiento" de los seguidores de las "religiones del Libro" (judíos y cristianos).

3. En la tercera expone su reflexión personal, en cuanto musulmán, acerca de temas cristológicos, una de las más ricas y complejas dimensiones del diálogo. Arranca de la reflexión islámica sobre la "palabra" divina, calificativo que le es dado a Jesús en el Corán. Hace un estudio muy cuidadoso sobre los términos "ibn" y "walad" y su aplicación a la "filiación divina" de Jesús, negada en el Corán de modo frontal y amablemente tratada por Ayoud haciendo uso de un auténtico arsenal de comentarios (tafsîr) del Corán, desde los primeros tiempos del islâm hasta la actualidad. El tema de la muerte de Jesús (¿quién murió en la cruz?, ¿murió Jesús?). A pesar de su exquisito tratamiento no puede llegar a una "solución de compromiso".

4. En la cuarta, finalmente, aborda el problema del diálogo entre cristianos y musulmanes durante la época moderna. Habla con libertad del "pluralismo coránico y el exclusivismo musulmán". Repasa la literatura polemística hacia el cristianismo y acaba con un ensayo acerca de la relación de Juan Pablo II con el Islâm, del que elogia sus esfuerzos por el diálogo.

El glosario final y el índice de nombres dotan a esta obra de un magnífico instrumento de consulta. Un libro de primera importancia para conocer la posición de un sector musulmán ilustrado y, al mismo tiempo, ortodoxo, también actual, para su disposición a un diálogo académico con el Cristianismo.

José Luis Sánchez Nogales

Orar con Pablo VI. Diálogos e invocaciones a Dios. San Pablo 2008. 229 p. ISBN 978-84-285-3352-2.

Se ofrece en este libro una colección de oraciones de Pablo VI, formuladas en las más diversas situaciones de su vida sacerdotal y de su servicio supremo a la Iglesia. Un gran número han sido extraídas de sus discursos, otras ya eran originariamente oraciones. Doce invocan a Dios, Nuestro Padre, veintisiete están dirigidas a Cristo, nuestro único salvador, cuatro invocan al Espíritu Santo, cinco se adaptan al año litúrgico, meditan sobre el camino de la cruz las catorce estaciones del vía crucis y otras tres oraciones, cinco oraciones agradecen los dones de la redención, veintidós oraciones invocan a María, Madre de Cristo y Madre nuestra, y ocho se dirigen a santos. Una notas finales indican la procedencia de cada una de estas oraciones. La cronología final ayuda a situar en su contextos a estas oraciones. Y es muy apreciable la introducción biográfica de Eduardo de la Hera.

RAHNER, KARL, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2009, 251 p. ISBN 978-84-254-0345-3.

Esta reedición recoge la refundación que hizo Metz sobre una de las obras fundamentales y más conocidas de Rahner, que en buena parte sintetiza su pensamiento filosófico trascendental, concretiza algunas de las tesis que desarrolló en su tesis doctoral, y sintetiza las diversas perspectivas ontológicas y teológicas en las que se enclava su conocida tesis sobre "el existencial sobrenatural" y la actualización de la "potencia oboedientialis" de la tradición escolástica.

La obra sigue siendo un referente fundamental en la actual discusión sobre la teología de las religiones, así como también ilumina la asimilación rahneriana de la filosofía de Heidegger y sus aportaciones a la discutida tesis de los «cristianos anónimos».

Es, por tanto, una obra clave en la producción de Rahner y un estudio clásico que ha marcado la discusión teológica en la segunda mitad del siglo XX. Juan A. Estrada

Religion und Laicité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspectiven. BENEDIKT KRANEMANN, MYRIAM WIJLENS (Hg.). Erfurter Theologische Schriften Band 37. Echter. Würzburg 2009. 165 p. ISBN 978-3-429-03037-7.

El presente volumen reúne un conjunto de estudios que pretenden ante todo captar el papel de la Iglesia católica y de la vivencia de fe católica en el trasfondo de la separación entre la Iglesia y el Estado (laicidad) en la Francia actual. Los nueve trabajos están agrupados en tres secciones.

En la primera, *Religión y sociedad*, Winfred Becker analiza los partidos católicos en Francia en los siglos XIX y XX, Astrid Reuter expone el hecho de la inmigración de la religión, del islam en Francia y en Alemania, y Alfred Grosser describe la situación de la Iglesia católica en Francia.

En la segunda sección, *Laicidad*, el obispo Marc Stenger reflexiona sobre la laicidad y su significado en la constitución de Europa, Arnaud Join-Lambert describe, compara y analiza la coronación de Napoleón en 1804 y los dos funerales de Miterrand en 1996, y juzga esas ceremonias como el ingreso en la modernidad y en la posmodernidad respectivamente; Michael Hochschild bajo el título de *Más allá de la Voltairemanía* trata del nuevo perfil que aporta el laicismo francés.

La sección tercera, *Teología e Iglesia*, consta de otros tres escritos: Laurent Villemin presenta la actual teología francesa, Kalus Nientidt reflexiona sobre la Iglesia y la sociedad posteclesial en Francia, y Walter Zahner comenta la construcción de iglesias en Francia en el siglo XX como búsqueda de un lugar litúrgico acomodado a los tiempos.

Se leen con mucho interés estas reflexiones sobre problemas actuales, que se dan también en otros países.

REQUENA, FEDERICO M., *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)*. Biblioteca Nueva. Madrid 2008. 359 p. ISBN 978-84-9742-877-4.

«La Obra del Amor Misericordioso llegó a España a principios de 1922. Trece años después, en 1935, se podía leer en su propia revista: «Pocos sitios habrá en España a donde no haya llegado la propaganda de la Obra del Amor Misericordioso. De una diócesis nos escriben que apenas habrá pueblo en que no esté establecida la Obra». «La Obra del Amor Misericordioso alcanzó su máxima difusión en vísperas de la Guerra Civil española y desapareció completamente en 1942, bajo la sospecha de que se trataba de una devoción prohibida». Con estas palabras introduce el autor su investigación que estructura en tres secciones.

En la primera, *Fundamentos*, expone los orígenes de esta Obra en Francia, y especialmente la promoción debida a María Teresa Desandais. La segunda

parte, *Desarrollo*, narra en el capítulo segundo los primeros pasos de la Obra en España y sus primeros promotores; en el tercero, la aprobación de la Obra como organización internacional de derecho pontificio, abril 1923-diciembre 1924, las aprobaciones episcopales, sus estatutos, directores, publicaciones y expansión, en el cuarto capítulo trata de la Biblioteca de la Obra, 1925-1926, de la expansión de la Obra en España bajo la dirección del P. Arintero, O.P., dominicos, jesuitas, otros religiosos, clero secular y laicos; el quinto capítulo trata de la expansión en España de la imagen y cultos del Amor Misericordioso, 1927-1931: sus nuevos promotores en España, los medios de difusión usados, las publicaciones, y la recepción que obtuvo en España.

La tercera sección, *Eclosión*, expone su asentamiento durante la segunda república española: publicaciones, su difusión y su recepción. El epílogo nos informa del resurgir después de la guerra civil, y aporta datos para entender que sucumbiera en 1942 bajo la sospecha de que se trataba de una devoción prohibida por Roma. Indica el autor al final que en 1951 se enjuició negativamente el mensaje de Faustina Kowalska, ratificada expresamente en 1951 por el Santo Oficio en 1959, pero en 1978 la Congregación para la Doctrina de la Fe levantó esa prohibición, y en el año 2000 Faustina Kowalska fue canonizada por Juan Pablo II.

Es muy amplia la enumeración de fuentes y la bibliografía consultada.

Rossi de Gasperis, Franceso, S.J. *Sentieri di vita. La dinamica degli Esercizi ignaziani nell' itinerario delle Scritture*. 3 vol., Edizioni Paoline, 2005-09.

Nos llega de Italia una nueva gran obra sobre los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Son tres gruesos volúmenes a la vista, y en espera del cuarto tomo, que completará el estudio ya realizado. En esta obra admiramos una vez más la riqueza original, y la maleabilidad de los Ejercicios, que siempre invitan a hacer sobre ellos nuevos estudios.

Todo este trabajo del P. Francesco Rossi de Gasperis, está respaldado por los muchos años de práctica que posee el autor, en dar los Ejercicios, bajo diversas modalidades, todas ellas aconsejadas por las mismas Anotaciones del inspirado texto ignaciano; e igualmente, por los muchos años dedicados a la meditación, estudio y enseñanza de la Palabra, en sus aspectos teóricos (hermenéutica y exégesis) y prácticos (predicación, y meditación: esto es, *Lectio divina)*.

El autor ha dedicado casi toda su vida activa, a estudiar, hacer, y dar los Ejercicios, y al estudio y enseñanza de la Sagrada Escritura. Y en estos años han surgido numerosos y excelentes estudios sobre estos dos campos de los Ejercicios y la Sagrada. Escritura. Él viene a arrojar más luz ahora en estos dos campos, con este nuevo, amplio y profundo estudio, que hará época.

Era de esperar una obra como esta del P. Rossi de Gasperis, dado el inmenso uso que en los Ejercicios se hace de la Palabra, y dados también los grandes avances que han tenido lugar en el estudio de las Escrituras, desde la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, y la *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II, hasta el *Sínodo de los Obispos sobre la Palabra en la vida y misión de la Iglesia* (2008).

La intuición básica, (confirmada por la práctica de los Ejercicios y el estudio de la Sagrada. Escritura), que sostiene toda esta obra, es la de la posibilidad real de dar los Ejercicios por etapas, y la primacía e insistencia que se puede y debe darse a la Palabra, como núcleo principal de los Ejercicios. Esta idea primigenia fue publicada muy pronto por el autor, en el *Osservatore*

Romano, del 15 de julio de 1971. Y a este artículo volverá él como a un válido testimonio, en el decurso de su obra.

En cada página de este libro, y casi en cada párrafo, nos vamos a encontrar con agradables y útiles sorpresas ascético-místicas y bíblicas, de gran provecho, muy bien fundamentadas y estrechamente relacionadas con los dos campos en los que el autor se mueve con gran maestría: Los Ejercicios y la Palabra. Parece como si la auténtica espiritualidad ignaciana empujara a los que teórica y prácticamente la siguen, a pasar constantemente de la Palabra de Dios, a la dinámica de los Ejercicios, y de éstos, una vez más, a la Palabra de Dios. De esto es confirmación esta gran obra que ahora presentamos.

Los 4 tomos se podrán usar apropiadamente para cada una de las 4 ó 5 etapas principales de los Ejercicios, y ayudarán mucho para hacer o dar los Ejercicios enteros, repartidos en varias etapas durante el año, o en 4 años sucesivos. Y esto a nivel personal, o en grupos.

Considerada en sí, esta obra, que constantemente hace referencia a los Ejercicios y a la Palabra de Dios, es una auténtica "obra de romanos", como se suele decir entre nosotros, -no realizada de prisa, ni a la ligera-, y que cuenta con muchos años de estudios teóricos y de confirmación práctica. Estamos seguros de que una obra tal como ésta es, va a inspirar a muchos, y será muy útil a todas las personas que den los Ejercicios o los hagan para provecho propio.

Desde aquí adelantamos nuestros mejores votos y deseos para la divulgación de esta obra magna del P. Rossi de Gasperis, y esperamos que pronto se vea traducida a varios idiomas, para que su influjo alcance a todo el ámbito que se espera, y que la obra se merece. Antonio Maldonado Correa, sj

ROVIRA BELLOSO, JOSEP Mª, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Ágape 44. Secretariado Trinitario. Salamanca 2008. 280 p. ISBN 978-84-96488-29-8.

Hace diez años el autor publicó un *Tratado de Dios Uno y Trino*, que venía a ser la quinta edición de otro, de 1978, *Revelación de Dios, Salvación del hombre.* En vez de publicar una nueva edición del *Tratado*, cuyo destino era ser un manual para las aulas, ha decidido escribir «un libro de lectura teológica para la formación de cristianos que leen libros». Además de la reducción de páginas, de 650 a 280, y del nuevo título, el autor señala las siguientes novedades de este su nuevo libro: Ha aumentado la escucha bíblica y el pensamiento reflexivo, ha procurado un estilo más narrativo, resalta la importancia de la temática de fe y razón, ha reestructurado la historia y la teología del Éxodo, y ha redactado una cuarta parte enteramente nueva, dedicada explícitamente a la Trinidad de Dios, en la que destacamos las dos páginas en que expone: «Dios es amor. Por eso hay Trinidad en el único Dios», pensamiento que retoma en el "excursus final", en el que examina el pensamiento de Santo Tomás sobre las analogías trinitarias de Agustín: "Mens, Notitia et Amor" y "Amans, Amatum et Amor". Acertadamente concluye el autor su introducción con estas palabras: «amar a Dios y amar, servir y perdonar al prójimo es la finalidad que según el designio del Señor nos toca como seres humanos».

ROY, OLIVER, *La saint ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, París, 2008, 280 p. ISBN 978-2-02-093266-0. €: 19.

La secularización ha llevado a una revitalización y transformación de lo religioso, que busca distanciarse, de la cultura, en sentido contrario a la

inculturación y aparecer como religión pura, visible, específica y particular. Es lo que subyace a los fundamentalismos que, por otro lado, tienen que buscar un código cultural que les haga llegar a los jóvenes y les asegure su pervivencia. Por eso las religiones puras son inviables e ignorar la cultura implica que ésta se meta por la puerta de atrás.

Esta es la tesis del libro que en una primera parte analiza la inculturación de lo religioso en la época moderna, el proceso de homogenización que genera la globalización y la pluralidad de religiones en un Estado no confesional, el multiculturalismo religioso y las vinculaciones entre etnia, nación y religión. La exterioridad de la religión a la cultura favorece la permisividad del ateo y su apropiación de marcas culturales de origen religioso y luego secularizadas.

La segunda parte estudia la mundialización de lo religioso, en el que las religiones se adaptan al mercado cultural, devienen concurrentes y se produce un fenómeno de estandarización de lo religioso. El enfoque que propone Roy es original, se aparta de los parámetros usuales de la secularización y ofrece perspectivas sugerentes sobre la situación actual de las religiones. Es un libro que muestra la riqueza y diversidad de la sociología religiosa francesa, con amplias notas e indicaciones de las obras de otros autores. Juan A. Estrada

Rupnik, Marko Ivan, *Jesús en la mesa de Betania*. Monte Carmelo. Burgos 2008. 128 p. ISBN 978-84-8353-168-6.

Tomando como punto de partida los pasajes de los evangelios en los que figuran Lázaro, Marta y María el autor hace una serie amplia de consideraciones sobre la vocación cristiana. En trece breves capítulos presenta la vocación como camino de resurrección, la amistad como relación personal en el amor, basada en la amistad de Cristo con nosotros y en nuestro agradecimiento radical hacia él, la contemplación como capacidad de saber descubrir al Señor en los acontecimientos de nuestra vida y en la historia de toda la humanidad.

Russo, Adolfo - Scognamiglio, Edoardo, *Vivere insieme nella nuova Europa. Il ruolo delle religioni*. Letture Teologiche Napolitane. Nuova serie 1. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino. Napoli 2006. 208 p. ISBN 978-88-95159-03-9. €: 15.

«Este estudio, que inaugura la nueva serie de la colección *Letture Teologiche Napoletane*, parte de la convicción de que el diálogo lleva a reconocer la riqueza de la diversidad y dispone los ánimos a la aceptación recíproca en la perspectiva de una auténtica colaboración, que responde a la unidad original de la entera familia humana». Esta intención, que formula en el prefacio el cardenal Sepe, arzobispo de Nápoles, es la que ha movido a los dos autores de los dos capítulos del libro. Adolfo Russo trata de *La unión europea y el desafío del pluralismo*; desarrolla los temas de la alteridad religiosa en la coyuntura actual del mundo, el pluralismo y la laicidad, a la que propone como paradigma civil y teológico de la convivencia futura, y analiza la Declaración europea sobre el diálogo interreligioso y la cohesión social. Edoardo Scognamiglio ha examinado la presencia de *El islam en Europa*, y estos cinco aspectos de ella: Violencia ¿rechazo o subcultura?, los kamikazes, el regreso del islam, el peligro de la Eurabia, y el camino de la integración.

SANCHO BIELSA, JESÚS, *Los Ángeles. Apuntes de la enseñanza de Santo Tomás* . EUNSA. Pamplona 2008. 329 p. ISBN 978-84-313-2521-3.

El autor recoge en estas páginas su larga experiencia docente, universitaria y catequética, sus conocimientos históricos y su familiaridad con el pensamiento de Santo Tomás; ofrece una información, completa y sistemática, sobre las principales cuestiones suscitadas en torno a los ángeles desde los tiempos del Antiguo Testamento, especialmente las que aborda Santo Tomás en su *Summa Theologiae*.

En ocho capítulos expone los datos que sobre los ángeles encontramos en la Sagrada Escritura, las reflexiones teológicas que se han propuesto sobre su naturaleza, una explicación sobre el "lugar" y el "tiempo" en los ángeles, reflexiones también sobre su perfección sobrenatural, las explicaciones que se han dado sobre la caída de los espíritus rebeldes, la doctrina sobre los ángeles custodios, el señorío de Cristo sobre ellos, el señorío también de Nuestra Señora de los Ángeles, y la devoción a los ángeles que se profesa en la Iglesia.

SANSON, HENRI, S.I., *Islam et christianisme au miroir l'un de l'autre. Approches d'un chrétien d'Algerie*. L'Harmattan. Paris 2008. 151 p. ISBN 978-2-296-06604-5. €: 14,50.

Un jesuita, de nacionalidad argelina y francesa, que ha vivido 70 años efectivamente en Argelia, y otros 10 más afectivamente, reúne en este libro ocho textos que después de dejar Argelia en 2002 escribió entre 2003 y 2008; los escribió a petición de otros o por iniciativa propia. Los ha elaborado a base de su experiencia y de sus reflexiones sobre el islam y el cristianismo. Estos son los temas tratados: Reflexiones sobre los años vividos en Argelia, Presente y porvenir en Francia de la laicidad y del islamismo. La fe en el islam. Los musulmanes de Francia. Fondos culturales de la sociedad argelina de hoy. Dios presente a los hombres en el islam y en el cristianismo. Las principales corrientes del islam hoy. El culto de Jesús hoy en el islam y en el cristianismo.

Son muy oportunas las informaciones que da en su continua comparación de ambas religiones, y sobre su coexistencia en Argelia y en Francia; pero advierte que «las religiones están hechas para afirmarse más que para entenderse; comprenderse las religiones permite solamente respetarse sin enajenarse».

SHENOSKY, JOSEPH T., *The Development of late twentieth Century Catholical Ecumenical Theology in the United States of America*. Tesi Gregoriana, Serie Teologica 168. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Rma 2008. 399 p. ISBN 978-88-7839-133-8. €: 30.

Como indica el subtítulo, esta investigación compara las contribuciones de Gustave Weigel S.J., Carl J. Peter, John F. Hochkin y Avery Dulles S.J., al desarrollo de la teología ecuménica católica en los Estados Unidos de América en la segunda mitad del siglo veinte. Estructura el autor su investigación en tres partes.

La primera parte propone el *Contexto histórico y el trasfondo teológico* de este estudio; el primer capítulo ofrece una visión histórica del ecumenismo de Estados Unidos en el siglo XX y la nueva actitud católica tras el Vaticano II; el segundo expone la doctrina ecuménica de los documentos conciliares y postconciliares.

La segunda parte, *Los escritos ecuménicos* de los cuatro autores estudiados, dedica a cada uno de ellos un capítulo, analizando la doctrina que exponen sobre seis temas teológicos. En el capítulo tercero muestra la evolución del pensamiento de Weigel sobre la naturaleza del ecumenismo, que de ser la esperanza de un retorno de los otros cristianos a la Iglesia Católica pasa a reconocer que importantes elementos de la Iglesia de Cristo están presentes en las otras Iglesias, y reconoce que la católica tiene que recibir de las otras un apreciable testimonio evangélico. El capítulo cuarto expone la aportación de Carl J. Peter a la teología ecuménica, y propugna un mayor consenso ecuménico en el campo de la moralidad, para que la Iglesia sea un signo de esperanza para la humanidad. El quinto capítulo indica como contribución ecuménica de John F. Hotchkin su propuesta de normas para la recepción ecuménica y común discipulado en orden a conseguir frutos ecuménicos. El sexto capítulo subraya el constante pensamiento de Avery Dulles, que la naturaleza del ecumenismo requiere que cada una de las comunidades cristianas tengan voluntad de aprender de las otras, y propone nuevas estrategias que incluyen estudios de convergencias en el culto.

En la parte tercera, capítulo séptimo, compara los escritos ecuménicos de estos cuatro autores, iluminando las semejanzas y las diferencias. En la bibliografía, además de la referente a los temas generales tratados, se indica la especial de cada uno de estos cuatro autores y la referida a los escritos de ellos.

Tamayo, Juan José, *Islam. Cultura, religión y política*, Madrid, Trotta, 2009, 358 p. ISBN 978-84-9879-016-0

Esta introducción global al Islam se enmarca en el contexto del diálogo de religiones y también de culturas, intentando superar los prejuicios y deformaciones que se han acumulado históricamente (capítulo segundo). El punto de partida es histórico, analizando críticamente al profeta fundador y los distintos hitos históricos desde la muerte de Muhammad hasta la actualidad. Un capítulo complementario es el dedicado al Islam en España, desde la conquista hasta hoy. Desde esta perspectiva histórica global, se pasa al análisis de las fuentes del Islam, el corán y la sunna (los hadices o tradiciones que complementan, desde la subordinación, la palabra revelada). A continuación se desarrollan elementos sistemáticos fundamentales del Islam: la ley islámica (shari'a), los preceptos fundamentales (los cinco pilares: la profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación) y el concepto de guerra santa (yihad).

Estos aspectos se enriquecen con un análisis del monoteísmo islámico y su relación con las religiones bíblicas, con la comprensión islámica de los derechos humanos y una reflexión sobre el papel de las mujeres, además de un estudio de las distintas tendencias plurales que hay en el Islam (sunnitas, shiítas y sufismo como las principales, a las que hay que añadir corrientes actuales como Osama bin Laden y al-Quaeda, el Wahhabismo, el islamismo y el euroislam). El libro finaliza con dos capítulos en los que se estudia el diálogo cristiano islámico en la historia y las posibilidades de una teología islamo-cristiana de la liberación. Una síntesis bibliográfica final, complementa la información dada en las notas a pie de página.

El trabajo responde bien a las características usuales de la producción de Tamayo, buena información, síntesis globales, intencionalidad pedagógica y sentido crítico. Es obvia la empatía con la que aborda el análisis del Islam,

con cierta idealización histórica, como cuando aboga por el ideal pacifista del Islam andaluz, minusvalora los textos que denigran a las mujeres o resalta los aspectos más positivos de la "guerra santa", en cuanto lucha contra uno mismo. Busca siempre eliminar prejuicios y abrir posibilidades a un Islam abierto a la modernidad, que le permita abrirse a una renovación comparables a las que se han dado en el cristianismo. Se esfuerza en destacar los aspectos positivos y las contribuciones del Islam, y en amortiguar el peso de los elementos negativos. En este sentido es una aproximación empática desde el Occidente cristiano, en contra de los que ven al Islam como una amenaza y una mera religión violenta. Sin embargo, hay que plantear si la unilateralidad de los críticos, no se compensa aquí con una inversa. No se contribuye al diálogo de las religiones mitigando los obstáculos y el Islam sigue siendo hoy una religión marcada por la ambigüedad de no haber asumido la Ilustración y las críticas que se le han hecho históricamente. Juan A. Estrada

Teología en América latina II/2. SARANYANA, JOSEP-IGNASI (dir.). Iberoamericana. Madrid 2008. 1126 p. ISBN 978-84-8489-333-2. €: 56.

«Hasta ahora no se había escrito una historia *complexiva* de la teología del siglo XIX, es decir, sistemática para toda la América Latina»; esta es la empresa que han llevado a cabo con indudable éxito once investigadores, bajo la dirección de José Ignacio Saranyana. El grueso volumen está estructurado en dos partes, precedida de una introducción, que informa sobre la teología en general y en América Latina antes del Vaticano I, 1870; las cuestiones teológico-canónicas suscitadas por la insurgencia, las designaciones episcopales, el debate inmaculista, debates teológicos, autores y manuales de derecho canónico y eclesiástico y primeros historiadores de la Iglesia.

La parte primera, *Marco general*, consta de dos capítulos; en el primero, *La Iglesia en América Latina de 1810 a 1899*, se aportan datos de México, Sudamérica hispana, Brasil y Las Antillas, y en el segundo se ofrece una visión sistemática de los concordatos firmados con la Santa Sede en el siglo XIX; tenemos así el contexto, Sitz im Leben, de los acontecimientos.

La segunda parte, *La teología en el marco republicano*, se divide en cinco capítulos, que siguen un orden geográfico, de norte a sur, y cronológico dentro de cada área; Brasil tiene un capítulo propio. En su primer capítulo, tercero del volumen, *La teología de la independencia*, se presentan las justificaciones teóricas de la insurgencia que tuvieron lugar en los primeros años, 1810-1830. El capítulo cuarto expone las polémicas teológicas en las repúblicas independientes en los años 1820-1880, e incluye aportaciones teológicas que se expresaron en géneros menores, como periodismo, opúsculos, piezas oratorias, hojas volantes, dictámenes e intervenciones parlamentarias. El capítulo quinto -cuatrocientas cuarenta páginas- estudia las aportaciones sistemáticas de los principales teólogos, canonistas e historiadores eclesiásticos del subcontinente; destaca la figura de Félix Varela, como uno de los pensadores más relevantes. El capítulo sexto expone con amplitud y detalle el movimiento conciliar latinoamericano del siglos XIX; estudia doce concilios provinciales. El sexto y último capítulo está dedicado a Brasil, con un marco temporal más amplio, 1808-1930; presta especial atención a *Los movimiento mesiánicos brasileños*, precede una somera exposición de la vida católica en Brasil en esos años, y concluye con una referencia a la religiosidad popular y movimientos mesiánicos.

Más de 2.300 notas muestran la bibliografía utilizada y evidencian la seriedad de la investigación. Felicitamos al director, coordinadora y autores, y a los editores del volumen; y de modo especial al director, que lo es también de la gran empresa de esta investigación sobre *La Teología en América Latina.*

Théologie. Tout le programme en 1 volume. Collection Mention. Eyrolles. Paris 2008. 293 p. ISBN 978-2-212-54074-1.

La colección *Mention* ofrece obras de iniciación a las grandes disciplinas académicas. Especialmente concebida para debutantes, cada libro presenta las materias fundamentales de manera estructurada y accesible. Colaboran autores de reconocido prestigio.

El presente volumen consta de 12 capítulos: Jean Comby, *Histoire de l'Eglise*; Étienne Nodet, *La Bible*; Gilbert Dahan, *Exégèse patristique et médièvale*; Anne-Marie Pelletier, *Exégèse moderne et contemporaine*; François Euvé, *Théologie fondamentale et dogmatique*; Michel Fédou, *Christologie*; Patrick Pretot, *Théologie sacramentaire et liturgie*, Jean-Marc Aveline, *Théologie des religions*; Maurice Vidal, *Ecclésiologie*; Patrick Valdrini, *Droit canonique*; Luc-Thomas Somme, *Théologie morale*; y Emmanuel Renault, *Théologie mystique.* En todos los capítulos encontramos remisiones para anejos y bibliografía a "www.editions-eyrolles.com/mention".

Aunque la obra está dirigida principalmente a debutantes, parece más cierto que son los ya bien informados en esas materias los que entenderán y leerán con más gusto estas introducciones, muy históricas, a los doce grandes temas tratados.

THOMAS, JEAN-FRANÇOIS S. J., *Sentinelle, où en est la nuit?. L'occident vu des ordures de Manille*. François-Xavier de Guibert. Paris 2008. 185 p. ISBN 978-2-7554-0312-1. €: 18.

Como indica el cardenal Alberto Vanhoye S.I. en la introducción, nos llegan de Filipinas, donde este jesuita francés une a la docencia de filosofía el contacto con la basura de Manila, ocho sentidas meditaciones en las que su autor, frente a las aberraciones del mundo moderno no se separa de los que critica, de «nosotros los ricos». Cita continuamente los autores de más renombre actual, porque «su alejamiento en el espacio no la ha hecho perder el contacto con las realidades de nuestro mundo occidental». «El estilo de estas reflexiones es de los más vigorosos, implacable contra la mediocridad y muy exigente espiritualmente. Antes de expresar la alegría de amar, lleva a cabo una purificación enérgica. Hace notar que vivimos en una época de sordera y cacofonía, y que tenemos una gran necesidad de silencio, revelador de lo sagrado».

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. V. *Teología* (3). BAC Maior 89. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 1227 p. ISBN 978-84-7914-921-5.

En este quinto volumen de la edición de escritos menores de Santo Tomás, tercero de escritos teológicos, promovida por los Superiores provinciales dominicos de las provincias de España, encuentran los lectores una serie de cuestiones disputadas y opúsculos que son poco conocidos de los estudiosos

de la teología y que hasta ahora no eran accesibles al lector español en ediciones seguras. La obra es fruto del trabajo y colaboración de especialistas, que han traducido los textos y han redactado las introducciones.El primero de los escritos incluidos en este volumen es el *Compendio de Teología*, 246 capítulos sobre la fe, y solo 10 iniciales sobre la esperanza; no escribió más su autor. Siguen tres *Cuestiones disputadas sobre las virtudes teologales*, que fueron redactadas en tiempos distintos y publicadas en colecciones distintas; constituyen un tratado teológico de la vida cristiana. Vienen luego dos tratados que escribió Santo Tomás sobre errores de los orientales: *Tratado contra los errores de los griegos* - 72 capítulos- y *Tratado sobre las razones de la fe* -10 capítulos-. Siguen tres cuestiones: *Cuestión sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, *Cuestión sobre la profecía*, y *Cuestión sobre los demonios*. Al final del volumen el editor, Antonio Osuna, nos ofrece una sinopsis de los escritos seleccionados en esta edición; allí encontramos también los Índices: el General de los volúmenes de Teología, el Bíblico, el de autores y obras citados por Santo Tomás, y otro de materias doctrinales. Con este volumen se pone fin a un ambicioso proyecto, que ha sido llevado a cabo con perfección y éxito.

TOSTADO MARTÍN, ALFONSO, *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeocristiana*. Fuentes Documentales 4. Universidad Pontificia de Salamanca 2009. 518 p. ISBN 978-84-7299-826-1.

La disputa judeocristiana de Barcelona, 1263, es junto a la de París, 1240 y la de Tortosa, 1413-1414, una de las tres grandes polémicas publicas que han llegado hasta nosotros. El autor hace una presentación general de ellas y de la actitud de la Iglesia con los judíos en esa época. En una parte primera introduce a la controversia de Barcelona, informando de sus sesiones, escena y de los dos protagonistas del debate, Mošeh ben Nahman y Pablo Cristiano -biografía, actividad polémica, obras-. En la segunda parte analiza las fuentes documentales de los protocolos latino y hebreo de la disputa, y luego ofrece la edición crítica, traducción castellana y notas de ambos protocolos, con una previa introducción a cada uno. En la tercera parte analiza comparativamente ambos protocolos, sus caracteres diferenciadores externos e internos, su objetividad histórica, sus vías de argumentación, y sus valoraciones. En la parte cuarta, documental, se transcriben tres textos hebreos y cuatro latinos de la disputa, siete decretos de la Cancillería de Jaime I, y dos cartas del papa Clemente IV. Es muy abundante la bibliografía final.

Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad. Actas del XIII simposio de teología histórica (15-17 noviembre 2006). Series Valentina LVI. Facultad de teología "San Vicente Ferrer". Valencia 2007. 958 p. ISBN 978-84-95269-33-1.

Fueron cinco las ponencias que vertebraron el estudio teológico-histórico de la misión cristiana de transmitir el mensaje en todos los tiempos, aun en los difíciles. Elisa Estévez López presentó *La primera carta de Pedro: un modelo bíblico de transmitir la fe en tiempos de dificultad*; Juan José Garrido Zaragoza analizó el encuentro entre *Fe cristiana y modernidad*; Albert G. Hauf i Valls expuso *La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las religiones (s. XIII-XV)*; Luis González-Carvajal Santabárbara reflexionó sobre los *Ambientes descristianizados, receptores*

del mensaje cristiano (acercamiento al destinatario), y en la ponencia final Felicísimo Martínez Díez, o. p., bajo el título *"Para que el mundo crea"* trató del modo de *Transmitir la fe en una sociedad pluralista moderna y posmoderna*.

Son cuarenta y cuatro las comunicaciones que se incluyen en este grueso volumen; destacamos tres que entran de lleno en el campo de especialidad de nuestra revista: Antonio Belloch Poveda - Miguel Ángel Bondía Brisa, *Evangelización o expulsión. Correspondencia de Felipe III con San Juan de Ribera*, José Carlos Martín de la Hoz, *Bartolomé de las Casas y la conversión*, y Salvador Castellote Cubells, *Vitoria ante la evangelización de América*. De ellas damos noticia en este mismo volumen de nuestra revista, en las páginas del **Boletín de Historia de la Teología.**

VANNI, UGO, *Acoger el Espíritu según san Pablo y San Juan.* San Pablo 2008. 84 p. ISBN 978-84-285-3350-8.

La colección *Conjugar en cristiano* ofrece bajo el título *Acoger* unas reflexiones propuestas por el autor en unas conferencias tenidas a la comunidad de Hijas de San Pablo, en Roma. Las siete primeras reflexionan sobre el Espíritu según San Pablo y sobre la vida según el Espíritu en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, y otras cuatro reflexionan sobre el Espíritu según San Juan, la promesa, el deseo y el don del Espíritu y la Iglesia movida por el Espíritu. Son consideraciones que se complementan: Pablo presenta casi una fenomenología del Espíritu; Juan desvela la dinámica de su don.

VÁZQUEZ BORAU, JOSÉ LUIS, *Vivir Nazaret. Un mes con Carlos de Foucauld*. San Pablo. Madrid 2008. 325 p. ISBN 978-84-285-3409-3.

El título resume la espiritualidad de Carlos de Foucauld; en esta obra su autor lo deja hablar para que sus palabras ayuden a vivir el propio Nazaret. Divide el libro en dos partes. La primera consta de cuatro retiros de una semana cada uno y conforman el «Mes de Nazaret»; los temas de esas semanas son: Nazaret, Evangelio, Eucaristía y Evangelización.

Cada tema está estructurado en los siete días de la semana y cada día aporta textos para la oración de la mañana, mediodía, tarde, adoración y noche; precede cada día un texto de autores de la familia del hermano Carlos. La segunda parte propone siete días de «Desierto», y en ellos cuatro momentos fuertes de oración, precedido por un texto del hermano Carlos y una introducción de alguna persona significativa de la Familia Foucauld.

VILAGRASA, JESÚS, L.C., *Tommaso d'Aquino filosofo nel magistero cattolico. Testi scelti e bibliografia*. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Roma 2008. 245 p. ISBN 978-88-89174-71-5. €: 12.

Como indica el subtítulo integran el libro una selección de diecinueve textos del magisterio pontificio, desde Pío IX a Benedicto XVI, el documento de la Congregación de Estudios sobre las 24 tesis tomistas, y el esquema que se preparó para el Concilio Vaticano II sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás. Todos los textos se publican casi integralmente, pero en traducción italiana. Unos textos son programáticos, otros son circunstanciales; algunos se refieren más a la persona que a la doctrina, otros atienden más a la filosofía o a la teología. Es muy abundante la bibliografía: unos quinientos cincuenta títulos.

VON BALTHASAR, HANS URS, *Si no os hacéis como este niño*. Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 2006. 112 p. ISBN 987-21333-9-5.

Este libro es el último y póstumo de su autor; con él, concluye su fecunda tarea de escritor -es el 113 de su bibliografía-; y es también su última palabra como teólogo. Ya anciano y experimentado en la vida indica con toda simplicidad el centro primordial del ser cristiano: el ser niños-hijos, como este Niño, como Jesucristo, Hijo eterno de Padre, totalmente obediente al Padre, libre, creativo y maduro en su misión. La última reflexión del libro es sobre María, niña-hija fecunda.

VON BALTHASAR, HANS URS, *San Pablo lucha con su comunidad. La Pastoral de las Cartas a los Corintios* Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 2008. 83 p. ISBN 978-987-23237-2-1.

En su dramática confrontación con la comunidad de Corinto San Pablo habla y actúa perfectamente conforme a la situación concreta, y a la vez soberanamente superior al tiempo; es modelo de la respuesta de los hombres de Iglesia a los asuntos eclesiales. Se limitan estas reflexiones a las Cartas a los Corintios y prescinde de otros textos paulinos complementarios; atienden sólo a las cuestiones pastorales, y no pretenden una interpretación exhaustiva ni exegética, tan discutida, de estas Cartas.

Son, pues, cinco los temas que desarrolla con brevedad: Los pilares fundamentales de la doctrina, el ministerio, la comunidad y sus litigios, el apóstol en la comunidad, y la última confrontación.

Von Speyr, Adrienne, Fundación Maior. Madrid 2008. 42 p. ISBN 978-84-935319-8-0.

Se publican en estas páginas, en primer lugar, una presentación de su vida y obra de esta autora, escritas por Hans Urs von Balthasar en la Introducción a las actas del congreso *Adrienne von Speyr y su Misión Eclesial*, Roma 1985; y también del plan de sus obras completas, que va publicando en español la Fundación San Juan en Argentina. Sigue la conferencia del mismo Balthasar en el citado congreso, *Los carismas de Adrienne*. Y en tercer lugar el artículo de Martha Gisi y Cornelia Capol, *Experiencia Trinitaria del Cristiano*, en el que introduce la vida y obra de Adrienne desde su centro contemplativo. Espera, con razón, la benemérita Fundación editora que esta publicación ayude al lector a introducirse en la obra extensa y profunda de Adrienne.

VON SPEYR, ADRIENNE. *Obras completas. La palabra se hace carne. Meditaciones sobre el evangelio según san Juan, capítulos 1-5*. Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 420 p. ISBN 987-21333-2-8.

En su introducción la autora nos presenta a Juan como el apóstol que el Señor ama de un modo sobrenatural y divino, y también humano. A su vez, el Señor es para Juan amigo y Dios. Y como conocedor del amor del Señor es especial conocedor de su siempre-más, como se desprende de su evangelio, cartas y del apocalipsis. En este marco, sin pretensiones exegéticas, la autora escribe doce meditaciones y consideraciones sobre la Palabra en el prólogo del evangelio de Juan y otras once sobre episodios de los cinco primeros capítulos de ese evangelio.

VON SPEYR, ADRIENNE. *Obras completas. La confesión. La Santa Misa. Palabras de la cruz y sacramentos*. Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 415 p. ISBN 987-21333-0-1.

Afirma Hans Urs von Balthasar, editor de estas *Obras completas*, en la introducción de este volumen que «el libro de la confesión de Adrienne von Speyr es una de sus obras centrales, como deja ver con evidencia el conjunto de sus publicaciones». Esos escritos giran en torno al acto y a la actitud de confesión, del encuentro personal y eclesial-sacramental entre el pecador y Dios. Y aportan la novedad de su fundamentación trinitaria y cristológica.

Desarrolla los siguientes temas: La confesión en la vida del Señor, La confesión en la cruz, La institución de la confesión, La Iglesia y la confesión, El penitente, Tipos de confesión, El acto de la confesión, La vida que nace de la confesión, El ministerio del confesor, La confesión de los santos.

Incluye el libro también un comentario de la autora a las diversas partes y oraciones de La Santa Misa, y una original vertebración de las siete palabras de Cristo en la cruz con los siete sacramentos.

VON SPEYR, ADRIENNE. *Obras completas. La creación. La misión de los profetas. Elías. El cantar de los cantares.* Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 357 p. ISBN 987-21333-6-0.

Componen este volumen las meditaciones de la autora sobre la creación, sobre la misión de treinta y cuatro personajes profetas (entendidos en sentido amplio) del Antiguo Testamento, trece sobre anécdotas del profeta Elías, y unas consideraciones -setenta páginas- sobre el Cantar de los cantares.

Estas meditaciones y comentarios -puntualiza Hans Urs von Balthasar- están más allá de la realidad «histórica»; son relaciones esenciales válidas para el hombre moderno como lo fueron para los hebreos y medievales; añade que tal lectura no es «alegórica»: «Ella no quiere comunicar ningún sentido figurado, sino el sentido propio del relato». Dice también: «Las visiones y meditaciones de Adrienne sobre la creación del mundo son en muchos aspectos una pieza complementaria de su participación real en el Apocalipsis; surgieron en una atmósfera de cataclismo».

VON SPEYR, ADRIENNE. *Obras completas. Ancilla Domini. María en la redención.* Fundación San Juan. Rafaela. Santa Fe. Argentina. 295 p. ISBN 987-21333-8-7.

En este volumen se recogen las meditaciones de la autora sobre la Virgen María; son veintitrés agrupadas bajo el título *Ancilla Domini*, y otras veintiuna bajo el título de *María en la redención*. La primera serie medita los principales pasos de la vida de María, desde al anuncio del ángel hasta la Asunción y su protección maternal sobre los hombres y la Iglesia. Sobre la segunda serie anota Hans Urs von Balthasar que «a diferencia del sencillo *Ancilla Domini* los textos que aquí se presentan, nacidos en su mayoría una década más tarde, se adentran en las profundidades últimas del mensaje mariano»; ha sido el editor quien las ha ordenado exteriormente. Dice también que en el diario de Adrienne «aún no publicado, aparece la relación fuertemente personal de Adrienne con María, a la que tuvo la gracia de frecuentar con maravillosa familiaridad». Y cree que la presente obra puede ayudar a dar nueva vida a la mariología.

WEDLER, ESTHER-MARIA, *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne*. Erfurter Theologische Studien. Band 94. Echter. Wüzburg 2009. 338 p. ISBN 978-3-429-02912-8.

Esta investigación se articula en cuatro partes principales. La primera indica las lineas fundamentales y los presupuestos de la teología y filosofía de Balthasar, que giran en torno a la Encarnación. La segunda parte presenta una primera recepción de Nietsche y su discusión crítica con autores modernos, principalmente con Karl Rahner. Como respuesta a los retos de los modernos surge la trilogía de Balthasar, de la que trata la tercera parte: su teología estética, de la libertad, de la persona. Y la parte cuarta presenta las lineas fundamentales del conocimiento teológico, la racionalidad estética, y el amor como concepto fundamental constitutivo del conocimiento teológico.

El presente estudio pretende ser una aportación a la investigación sobre el pensamiento de Balthasar y sobre su relevancia para el diálogo ecuménico; puede ayudar a la apertura de un nuevo diálogo entre las teologías católica y protestante.

WOJTYLA, K. *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo.* Prefazione di Camillo Ruini, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2007, 437 págs.

Karol Wojtyla se siente deudor del Concilio Vaticano II, en el que participó como obispo. Este es el origen del presente texto, publicado en polaco al cumplirse los diez años de su apertura (en 1972). Ahora llega esta traducción italiana, que ayuda a entender cómo su autor concibe las líneas esenciales del Concilio y también –aunque de forma más indirecta– muchas de las orientaciones de su ulterior pontificado.

El libro está concebido como una "iniciación" o como un vademécum que sirve de introducción a los documentos conciliares. En este sentido, cita innumerables textos de los documentos, pero reorganizándolos en torno a tres ejes: lo que el autor considera el significado fundamental de la iniciación conciliar, la formación de la conciencia, la formación de las actitudes. Como dice el Card. Camillo Ruini en el "Prefacio" de esta edición, su enfoque es de carácter inequívocamente existencial: no tanto porque pretende desarrollar cómo debe aplicarse el Concilio, sino porque busca clarificar cómo debe el creyente vivir el Concilio. El haber escogido la conciencia y las actitudes como ejes estructurantes de los dos capítulos más extensos es una buena confirmación de este enfoque.

En último término el libro responde, no tanto a preguntas sobre la Iglesia sino a la pregunta fundamental: "Iglesia, ¿qué dices de ti misma?". Es lo que hizo el Concilio perfilando la forma de fe que corresponde al cristiano contemporáneo para mostrar cómo la conciencia conciliar de la Iglesia debe ser compartida por todos sus miembros. Más aún, cuando Wojtyla piensa en la Iglesia, tiene presente ante todo a la iglesia polaca, que celebraba, justo cuando el Concilio concluía, los mil años desde sus orígenes. Ildefonso Camacho

4. Liturgia

ALCALDE, ANTONIO, *Música y Espiritualidad.* Dossiers CPL 113. Centre de Pastoral Litúrgica. Barcelona, 2009, 309 págs. ISBN 978-84-9805-326-5.

El objetivo principal de la presente obra es demostrar que el canto y la música en la Liturgia no es sólo un elemento añadido para solemnizar cierto tipo de celebraciones, sino que es algo constitutivo y de gran importancia para que toda celebración litúrgica se realice con la belleza y decoro que ayuden a que la asamblea participe de modo más intenso, pleno, consciente y activo, como indica la Constitución de Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II (n. 14).

Para ello el autor articula su obra en varios capítulos: en los primeros expone ampliamente los valores humanos y espirituales del canto y de música en la celebración litúrgica, de tal manera que ayuden al Pueblo de Dios a vivir las celebraciones como momentos fuertes de oración, sin olvidar la importancia pastoral del "silencio sagrado". Un capítulo siguiente trata del canto en la Liturgia de las Horas con especial detención en el valor del canto de los Himnos, y exponiendo las diversas formas en que pueden cantarse los Salmos. A continuación encontramos otro capítulo acerca del canto en la celebración eucarística recorriendo sus diversos momentos, con especial detención en el Salmo Responsorial; y en cuanto a la Plegaria Eucarística insiste en la unidad del diálogo introductorio, Prefacio y "Santo", y en el "Amén" final de dicha Plegaria. Aborda igualmente el tema de la asamblea que canta, y de los ministerios que han de colaborar a ello, como son los coros, el animador del canto, el salmista y la ayuda que puede prestar el órgano.

Dedica varios capítulos a los tiempos fuertes del Año Litúrgico señalando los cantos más apropiados para cada uno de ellos. El último capítulo se refiere a los cantos marianos recorriendo los de muy diversas épocas de la historia: desde el antiguo "Bajo tu amparo", pasando por letras medievales, para llegar a los siglos XIX y XX; finalmente cita nuevos textos marianos para melodías tradicionales. La obra termina con una breve y selecta bibliografía.

Estimamos que el valor principal del presente libro consiste en despertar la conciencia de todos los responsables de celebraciones litúrgicas en el sentido de lo que pueden ayudar cantos bien seleccionados y adaptados a cada momento de la celebración y del Año Litúrgico, juntamente con los debidos espacios de silencio sagrado. J. M. Rodríguez-Izquierdo

BUX, NICOLA, *La Riforma di Benedetto XVI. La Liturgia tra innovazione e tradizione.* Piemme. Casale Monferrato, 128 págs. ISBN 978-88-566-0236-4.

En esta breve obra el autor expresa su mentalidad en relación al modo como se ha llevado a la práctica la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II en ciertos ambientes, manifestando una absoluta fidelidad a lo que él estima ser la auténtica tradición de la Iglesia; por lo cual lamenta reiteradamente los abusos que se han producido en las celebraciones litúrgicas en todo aquello que no ha sido observar con estricta fidelidad las normas establecidas.

El autor manifiesta también su complacencia por el Motu proprio de Benedicto XVI "Summorum Pontificum", ya que significa una condescendencia por parte del Papa en favor de los que desean celebrar de

acuerdo con el Misal anterior al Concilio Vaticano II, y un deseo de restablecer la plena comunión con la Iglesia de aquellos que habían provocado una ruptura por varias razones, entre ellas por no estar de acuerdo con la Liturgia renovada por el Concilio Vaticano II. Se expresa también en favor de que en la celebración eucarística el presbítero que preside y los fieles dirijan su mirada en una misma dirección, hacia el ábside o el retablo, donde debe estar bien visible la imagen del Crucifijo, alegando que la asamblea ha de mirar al Señor mejor que al presbítero que la preside; sin embargo, no tiene en cuenta el número 7 de la Constitución "Sacrosanctum Concilium", que afirma claramente la presencia de Cristo en la asamblea y en el presbítero que la preside "in persona Christi".

Por todo lo dicho; si bien el autor se fija detenidamente en los abusos cometidos por algunos celebrantes, no tiene en cuenta los principios de los números 37-40 de la citada Constitución "Sacrosanctum Concilium" y la recomendación de Juan Pablo II en la carta apostólica "Vicesimus quintus annus" (n. 16), documentos que estimulan a caminar adelante en la inculturación de la Liturgia. J. M. Rodríguez-Izquierdo

Cantoral de Misa Dominical. Centro de Pastoral Litúrgica. Barcelona, 5ª edición 2006,299 págs. ISBN 978-84-9805-137-7.

La presente obra ofrece una selección muy amplia de cantos no sólo para la Eucaristía dominical, sino además para celebraciones de los demás Sacramentos y de la Liturgia de las Horas. Después de presentar los textos que los fieles han de recitar en la celebración de la Misa en castellano y en latín, se encuentra un amplio repertorio de "Himnos y Cánticos", muchos de los cuales pueden ser cantos de entrada de la Misa principalmente en Tiempo Ordinario; a continuación aparece una serie de 61 "Respuestas y Aclamaciones", que pueden ser respuestas al Salmo Responsorial; sigue una serie suficientemente amplia de Cantos de Comunión y de Salmos; y más adelante encontramos cantos de entrada para los diversos tiempos litúrgicos fuertes, y finalmente una colección de cantos a la Virgen María. Son muy estimables los apéndices que ofrecen posibilidades muy útiles para repuestas al Salmo Responsorial en los tres ciclos para cada Domingo y las fiestas principales; así como se sugieren cantos para la celebración de los Sacramentos, Exequias y para Himnos en la Liturgia de las Horas; finalmente se indica la correspondencia entre los cantos presentados en este libro y los que aparecen en la primera edición del Cantoral Litúrgico Nacional. Por todo lo dicho estimamos que esta obra es de gran utilidad para seleccionar los cantos más convenientes en las más diversas celebraciones litúrgicas. J. M. Rodríguez-Izquierdo

El siglo de la Liturgia. Congreso Internacional de Liturgia. Barcelona 4-5 de Septiembre de 2008. Centre de Pastoral Litúrgica. Barcelona, 2009, 296 págs. ISBN 978-84-9805-334-0.

El volumen que nos ocupa da a conocer todo el contenido del Congreso indicado en el título del libro. El motivo de dicho Congreso ha sido celebrar los cincuenta años de existencia del "Centre de Pastoral Litúrgica" de Barcelona, de modo totalmente abierto a todas las personas y entidades interesadas por el tema de la Liturgia con una dimensión teológica y pastoral. Por ello el Congreso contó con la participación de la Facultad de Teología de Cataluña, del Instituto

Superior de Liturgia de Barcelona, y de la Asociación Española de Profesores de Liturgia. Así el presente libro ofrece las ponencias e intervenciones del citado Congreso. Curiosamente, después de la Introducción de Josep Urdeix, se publica la comunicación que tuvo Dom Lambert Beauduin en el Congreso de las Obras Católicas de Malinas en 1909, ya que se recuerda a este autor como uno de los principales pioneros del "Movimiento Litúrgico" y el que más destacó por su inquietud de llevar la Liturgia a ser vivida y participada por el Pueblo de Dios.

A continuación se presentan las diversas intervenciones que se tuvieron en el Congreso, y que comprenden una perspectiva histórica, teológica y pastoral, con especial acento en los temas que más suscitan actualmente el interés de los liturgistas como son "Liturgia y belleza", la Teología Litúrgica en el momento presente, y la relación entre Palabra de Dios y Liturgia, tema este último en íntima conexión con la reciente Asamblea del Sínodo de Obispos del año 2008 acerca de la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia. Para hacer llegar la Liturgia de modo eficaz al hombre de hoy es necesario todo un "proceso educativo", tema que trata el Cardenal Danneels.

Con este elenco no hemos pretendido enumerar todo lo tratado en el Congreso, sino solamente lo que nos ha parecido de especial actualidad en el campo de la Pastoral Litúrgica. Todas las intervenciones del Congreso fueron publicadas hace algunos meses en la Revista Phase nn. 287-288 de Septiembre-Diciembre de 2008. Personalmente he de confesar que no me fue posible estar personalmente en el Congreso, pero que he leído con el mayor interés todas las intervenciones tenidas en él. Nuestro deseo es que estos encuentros y sus correspondientes publicaciones sirvan para que el Pueblo de Dios pueda vivir y alimentarse cada día mejor con las grandes riquezas que contiene la Liturgia cristiana. J. M. Rodríguez-Izquierdo

GEFFROY, CHRISTOPHE, *Benoit XVI et "la paix liturgique"*. Cerf. Paris 2008, 311 p. ISBN 978-2-204-08611-0.

El autor de esta obra muestra un gran conocimiento de los documentos de la Iglesia referentes a la reforma y renovación de la Liturgia y un gran respeto por toda forma de aplicar en las celebraciones litúrgicas el contenido de esos documentos, siempre que se haga con total fidelidad a los mismos. En este contexto lamenta insistentemente los abusos que se han dado en no pocas celebraciones cuando no se han observado estrictamente las normas dadas por la autoridad de la Iglesia. En toda la obra muestra su aprecio por un tipo de celebración litúrgica que subraye el sentido de la trascendencia divina y del Misterio que se celebra; dicho con otras palabras, que ponga de relieve el sentido "sagrado" o "sacro" de la Liturgia cristiana.

Con respecto al Motu proprio de Benedicto XVI "Summorum Pontificum", alaba la posibilidad de celebrar con los libros litúrgicos anteriores a la reforma promovida por el Concilio Vaticano como algo que ha traído "la paz litúrgica" a aquellos grupos de cristianos que añoraban esa forma de celebrar.

El autor acentúa además el valor de la celebración y los cantos en lengua latina, de la Comunión en la boca sobre la Comunión en la mano, del arrodillarse los fieles durante la Plegaria Eucarística y de otros aspectos similares; con ello muestra su preferencia por las formas litúrgicas más "tradicionales" sobre las que tienden a acercar la Liturgia al hombre de hoy de distinta mentalidad y cultura.

Nos parece sintomático que cuando el autor cita la carta apostólica de Juan Pablo II "Vicesimus quintus annus" se fija en la consigna de fidelidad plena a lo establecido en los libros litúrgicos y no menciona en absoluto lo referente a la inculturación (n. 16 de la citada carta apostólica), en que Juan Pablo II indica como "cometido importante para el futuro...la adaptación de la Liturgia a las diversas culturas". La lectura de la presente obra nos hace pensar que "la paz litúrgica", si bien se ha establecido con los grupos cristianos que añoraban la Liturgia preconciliar; está lejos de conseguirse con otros muchos cristianos que abandonan progresivamente su participación en las celebraciones litúrgicas, por estimar que la forma de celebrar, incluso según los libros litúrgicos renovados, requiere aún una mayor inculturación y adaptación a la cultura y mentalidad de gran cantidad de hombres y mujeres de hoy; no en el sentido de volver a lo anterior al Concilio Vaticano II, sino todo lo contrario: tener en cuenta los sentimientos, inquietudes, deseos y esperanzas que viven, y poder expresarlos con una fe en Jesucristo intensamente vivida. J. M. Rodríguez-Izquierdo

GIRAUDO, CESARE, *Ascolta, Israele! Ascoltaci, Signore!. Teologia e spiritualità della Liturgia della Parola.* Libreria editrice Vaticana. Città del Vaticano 2008, 160 p. ISBN 978-88-209-8064-1.

El autor ha escrito esta obra antes de la celebración de la Asamblea del Sínodo de Obispos de Octubre de 2008. Analiza en ella los diversos elementos del rito de entrada y de la Liturgia de la Palabra en la celebración eucarística, aunque en su mayor parte trata de la Liturgia de la Palabra recorriendo sus diversos elementos. Se da una gran importancia al oficio del Lector, ponderando el valor del ministerio del Lector instituido, y destacando que las lecturas bíblicas ha de proclamarlas siempre un cristiano bien preparado espiritual y "técnicamente"; con ello el autor da máxima importancia a que el mensaje de las lecturas bíblicas llegue eficazmente a la asamblea. Se pondera además el valor de los nuevos Leccionarios, especialmente los que proponen lecturas concretas para cada día ferial del año litúrgico en el ciclo temporal, que han de preferirse a las lecturas de los Santos siempre que esté permitido elegir unas u otras. También se trata extensamente el tema de la "Oración de los fieles" trazando un recorrido histórico desde S. Justino, pasando por varios modelos de la Iglesia de los primeros siglos, teniendo en cuenta su práctica supresión durante largos siglos y su recuperación en la reforma litúrgica que ha seguido al Concilio Vaticano II; y añadiendo un capítulo sobre las *"prières du prône"*, que de alguna manera suplían en la piedad popular a la entonces desaparecida "Prex fidelium". Ofrece orientaciones en cuanto al modo de hacer esta Oración de los fieles y establece la distinción entre esta Oración y las "Intercesiones" que se incluyen en la Plegaria eucarística. El último capítulo trata sobre las celebraciones de la Palabra de Dios en ausencia de presbítero, que a veces incluyen la Comunión eucarística; enlazando este tema con el de la Comunión con los dones "presantificados", es decir con los dones consagrados en una celebración anterior.

En esta obra el profesor Giraudo ofrece interesantes perspectivas para valorar la celebración de la Palabra de Dios, ya sea como parte importante de la celebración eucarística, o bien como aquella otra forma que no lleve consigo la celebración eucarística completa. J. M. Rodríguez-Izquierdo

5. Moral. Pastoral

Ballesteros Molero, J. *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia. Una propuesta para el diálogo*, Madrid, Publicaciones "San Dámaso", 2008, 400 págs.

En el origen de este volumen hay una tesis doctoral que pretendía poner en diálogo la Doctrina Social de la Iglesia con el pensamiento liberal (representado por Rawls y Hayek) en torno al concepto de justicia social. Lo que ahora se publica es sólo la primera parte del estudio, pero se nota que en la mente del autor está siempre el liberalismo como punto de referencia. Por otra parte, el estudio de este volumen se circunscribe a los documentos pontificios (siempre encíclicas, excepto en el caso de Pío XII, que no escribió ninguna encíclica social), desde León XIII hasta Juan Pablo II.

El tratamiento de León XIII se hace en relación con los autores que en el último tercio del siglo XIX empezaron a emplear tímidamente el término "justicia social", mirado siempre con reservas por su posible parentesco con la ideología socialista. Ahora bien, el verdadero punto de partida de todo el estudio es Pío XI con su "Quadragesimo anno", que, como se sabe, es la primera encíclica social en que se utiliza el término. El autor analiza con rigor qué hay detrás de este concepto por la importancia que va a tener para el resto del estudio. Y lo resume en algunos rasgos: estamos ante un concepto que va más allá del de justicia conmutativa; hay una relación estrecha entre justicia social y bien común; en principio se piensa en el ámbito socioeconómico, aunque no sólo; se acentúa unas veces la dimensión personal y otras la estructural, se bascula entre la virtud personal y el principio institucional; el sujeto no siempre es el Estado, en contra de lo que pudiera parecer, porque Pío XI subraya mucho el principio de subsidiariedad como limitación de la actuación de los poderes públicos.

A partir de Pío XI se va pasando revista a todos los pontífices posteriores hasta Juan Pablo II para ver hasta qué punto mantienen o enriquecen el concepto así configurado. El trabajo maneja dos conceptos de justicia social: uno más estricto, tal como aparece en "Quadragesimo anno"; otro más abierto, para buscar la aportación de los documentos posteriores en torno a la relación entre justicia social y bien común. En este recorrido se observa cómo se va imponiendo la dimensión institucional sobre la personal y van desapareciendo las reservas hacia la intervención del Estado. Aparecen además algunos: con Pío XII se introduce con fuerza la dimensión jurídico-política; desde el Vaticano II se insiste en la dimensión antropológica y teológica; con Juan Pablo II –al que se dedican tres capítulos de los nueve que tiene la obra, para estudiar las tres encíclicas sociales y además la "Evangelium vitae"– se plantea el debate con una concepción formal o procedimental de la justicia social. Es sabido que ésta fue una preocupación muy acentuada en todo el pontificado de Juan Pablo II, que se sigue observando en el de Benedicto XVI. Es aquí donde reaparece más explícitamente la referencia al liberalismo: como adelanta el autor es sin duda en este punto donde la dificultad de diálogo se hace más ardua. Pero habría que ver el desarrollo que haga el autor del pensamiento de los autores anunciados (Rawls y Hayek) para comprender el alcance del desencuentro..

La lectura de este libro despierta el interés por avanzar en ese diálogo, crucial en nuestro tiempo ante el pluralismo ético que nos rodea y los peligros de que se institucionalice el relativismo ético. Pero de momento hemos de

contentarnos con esta primera parte del estudio, que está realizado con rigor y claridad, lo que facilita indudablemente su lectura. Ildefonso Camacho

BEAUVAIS, VICENTE DE, *De la formación moral del príncipe*. Edición bilingüe preparada por CARMEN TERESA PABÓN DE ACUÑA. Scriptorum mediaevalium et renascentium 3. UNED. Biblioteca Autores Cristianos. Madrid 2008. 243 p. ISBN 978-84-7914-959-8.

Este tercer volumen de la colección nos ofrece el tratado sobre la formación moral del príncipe, escrito por el dominico Vicente de Beauvais hacia 1260. Consta de 28 capítulos, que abordan tres grandes cuestiones: la naturaleza del gobierno y sus condiciones, la formación del gobernante ideal, y la de quienes participan en la administración pública. Refleja la cultura pedagógica medieval, que descansaba en el papel rector de las monarquías vicarias de Cristo. El texto latino está basado en la editio pnnceps de Rostock, 1477, con las variantes en los casos que se han considerado errores de los copistas o del impresor. Lo acompaña en las páginas impares una traducción española, enriquecida con notas. Precede un amplio estudio preliminar que informa sobre la vida del autor, su entorno social e histórico, sus obras, y analiza los antecedentes literarios y tradición posterior, el contenido, estilo y otros aspectos de esta obra, sus fuentes, la difusión e historia del texto, los manuscritos, y la bibliografía.

En esta misma revista, en los volúmenes de 2007 y 2008, presentamos los dos primeros volúmenes de esta colección, con la que el Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas (GEMYR) recupera fuentes poco conocidas, que han ayudado a conformar el pensamiento occidental en el plano de la educación y de la cultura en general.

CALVEZ, JEAN-IVES, *80 mots pour la mondialisation.* Desclée de Brouwer. Paris 2008. 182 p. ISBN 978-2-220-05998-3. €: 16.

El autor reúne en este libro 80 «entradas», ordenadas alfabéticamente, entre las que abundan referencias a la posición de la Iglesia católica, a palabras de los recientes Romanos Pontífices y del Concilio Vaticano II; y es que la Iglesia católica es una de las instituciones que más se han preocupado de la mundialización. Encontramos al final de libro un Índice sistemático que clasifica esas 80 palabras en siete temas: La mundialización en marcha; La mundialización en sí misma: el trasporte, economía y comercio; Los hombre, la política ante la mundialización; Una sola Tierra; Cultura y mundo; Las religiones en el mundo; y ¿Un solo mundo político?; de este modo se puede leer el libro en forma de siete capítulos temáticos.

CALVEZ, J.-Y., *Chrétiens penseurs du social. Après le Concile – Après "68" (1968-1988)*, Paris, Cerf, 2008, 288 págs.

Estamos ya ante el tercer volumen de la serie. El primero (Cerf, 2002) fue dedicado a los años 1930; el segundo, a la época de la posguerra (Cerf, 2006). Este tercero, que se centra en el posconcilio y en el ambiente que le rodeó, adopta un enfoque metodológico algo diferente: en lugar de centrarse en la presentación directa de los autores más relevantes de cada etapa, se estudian éstos agrupados según determinados bloques temáticos. Nueve capítulos se dedican a Francia, que es el objetivo central de toda la serie, y sólo cuatro

a resto del mundo (en esto se sigue el mismo criterio de los dos volúmenes anteriores).

Los nueve capítulos sobre autores franceses tienen como ejes coordenados las grandes corrientes ideológicas de la época en sus distintas manifestaciones y en sus relaciones con el pensamiento cristiano, puesto que todas influyeron a unos autores o a otros: sobre todo, el socialismo, el marxismo y el liberalismo. En ese marco se estudia también la postura de distintos autores sobre la Doctrina Social de la Iglesia (en aquellos años en que fue objeto de tanta controversia después de las dudas que se levantaron sobre ella en el ambiente del Concilio), y también sobre las relaciones fe/política.

Los cuatro capítulos de la segunda parte estudian corrientes muy representativas de otros países: de Alemania, la teología política; de Italia, el origen y el pensamiento de "Comunión y Liberación"; de Estados Unidos, la reflexión sobre la economía en torno al documento que sobre este tema publicó la Conferencia Episcopal; de América Latina, la teología de la liberación.

A pesar del cambio metodológico apuntado, los distintos capítulos pasan revista a los autores más señalados en cada uno de los temas escogidos; falta, en cambio, una visión más sistemática de cada tema. Es más, la presentación de los autores se hace a base de citas literales de sus escritos, que en ocasiones pueden resultar excesivas al lector. El autor justifica este procedimiento porque permite el acceso directo a textos menos asequibles. En todo caso, ese contacto directo con los pensadores sociales es la mayor aportación de este libro: ese esfuerzo por escoger lo mejor de cada uno hay que agradecerlo al P. Calvez.
Ildefonso Camacho

Carlotti, Paolo, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teología morale e spirituale in dialogo.* Libreria Ateneo Salesiano. Roma 2008, 139 pp. ISBN 978-88-213-0699-0. €: 9,50.

Desde el Vaticano II se viene insistiendo en la necesidad de que la teología moral se encuentre mucho más vinculada con la palabra de Dios y manifieste, al mismo tiempo, la excelencia de la vocación cristiana. Es la única manera de superar el casuismo de otras épocas, que ignoraba el sabor evangélico del que estuvo privada durante mucho tiempo. El autor ha recogido en este pequeño volumen algunos trabajos publicados con anterioridad para ofrecerlos de nuevo con algunos retoques. La presencia del Espíritu Santo en la vida moral del cristiano. El valor de la lectura bíblica en la vida moral del creyente. La teología moral y sus relaciones con la teología espiritual. Y los reflejos éticos y espirituales que han de estar presentes en el método teológico. Unas reflexiones que ayudan a que el rostro de la moral resulte más atractivo en nuestro mundo actual.
E. López Azpitarte.

Casalone, C – Flogizzo, P. (eds.), *Volare alla giustizia senza schermi. Un percorso interdisciplinare oltre l'equità*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, 186 págs. ISBN 978-88-3431-481-4.

El título de esta obra está inspirado en la *Divina Comedia* de Dante, concretamente en el Canto X del Purgatorio. Con esa preocupación por la justicia en nuestro mundo nació esta iniciativa propiciada por la redacción de la revista *Aggiornamenti Sociali* de los jesuitas italianos en Milán. Fue concebido

como un seminario, cuyas sesiones se desarrollaron entre diciembre de 2001 y junio de 2004: y es un trabajo que responde perfectamente a la línea que la revista viene desarrollando desde su fundación en 1950.

Como el subtítulo indica, el seminario tuvo un enfoque claramente interdisciplinar: es el rasgo que mejor lo caracteriza. En él participaron economistas y juristas, sociólogos y filósofos, politólogos y teólogos: todos son jóvenes investigadores, a los que se les pide que unan su conocimiento, sus convicciones y sus compromisos concretos a la reflexión que ofrecen. Cada una de las diez contribuciones plantea el concepto de justicia desde su propia perspectiva científica. A través de este recorrido interdisciplinar va quedando de manifiesto que el concepto de justicia diverge de una ciencia a otra y que estas divergencias tienen que ver con las concepciones antropológicas que subyacen a cada una. El esfuerzo del seminario consistió en no quedarse en la constatación de unas diferencias inconciliables, sino avanzar indagando cómo el saber teórico de cada disciplina y la praxis que de ahí deriva constituyen un círculo hermenéutico del que todos se enriquecen.

Quizás se echa de menos un texto final en que se formularan las conclusiones que se fueron fraguando a lo largo de las sesiones del seminario.

Ildefonso Camacho

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Dignitas personae. Instrucción sobre algunas cuestiones de bioética*. BAC-documentos 38. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 67 p. ISBN 978-84-7914-961-1.

Esta nueva Instrucción, elaborada con el apoyo de la Pontificia Academia para la Vida y un gran número de expertos internacionales, quiere contribuir a la formación de las conciencias en cuestiones que no sólo interesan a médicos y legisladores, sino a toda persona que busca la verdad. Con respecto a documentos anteriores afronta nuevos problemas relacionados con la vida y procreación humana. En una primera parte recuerda algunos aspectos antropológicos, teológicos y éticos fundamentales; en la segunda afronta nuevos problemas relativos a la procreación; la tercera examina algunas nuevas propuestas terapéuticas que implican la manipulación del embrión o del patrimonio genético humano.

GATTI, GUIDO, *Etica della comunicazione.* A cura di MARIO TOSO, Roma, LAS, 2008, 208 p. ISBN 978-88-213-8639-1

Guido Gatti es profesor de Moral en la Pontificia Universidad Salesiana; Mario Toso enseña Filosofía Política y Doctrina Social de la Iglesia en la misma Universidad, de la que es actualmente Rector. Guido Gatti ha concebido la obra como un manual didáctico. Ello se percibe no sólo en el estilo, bien adaptado a este tipo de libros, sino también en la estructura: la experiencia docente enseña que el alumno de un curso de ética aplicada necesita comenzar por una aproximación a las cuestiones más generales de la ética. Eso explica los cuatro capítulos que componen la obra, de desigual extensión.

El primer capítulo se ocupa de la ética general y pasa revista a las principales escuelas del pensamiento ético, agrupadas en dos grandes corrientes, las éticas no teleológicas y las teleológicas. Una atención especial se presta a la ética comunicativa: no sólo por su interés para una ética de la comunicación, sino también porque en ella se pone en evidencia como en ninguna otra la renuncia

a un fundamento último de la ética y a una verdad objetiva. En el segundo capítulo, el autor presenta la oferta de una ética cristiana en el contexto del pluralismo ético que ha quedado como resultado de la panorámica del capítulo primero. A la ética cristiana se la especifica más por las motivaciones que por los contenidos mismos. Y es que en ella el imperativo deriva de un indicativo previo: la experiencia de haber sido salvados como expresión del amor de Dios. Más breve es el capítulo tercero, que se dedica a la ética profesional en general: en él se comienza destacando lo que es la profesión como servicio social y como vocación; luego se enumeran los valores que deben presidir su ejercicio (promoción de la felicidad humana, justicia, dignidad de la persona humana, verdad). El último capítulo es el más extenso y el que más directamente corresponde al título de la obra. Parte del principio de que el primer elemento ético de la comunicación es crear comunión para centrarse en seguida en la virtud que caracteriza más específicamente a la comunicación, que es la veracidad. Luego se pasa revista a diferentes áreas profesionales de la comunicación: el periodismo, el espectáculo, la comunicación de imágenes (televisión), la publicidad y la función de editor (para referirse a los que son titulares de las grandes empresas de comunicación).

La obra se complementa con dos apéndices elaborados por el profesor Mario Toso, sin que se explique por qué han sido incluidos. En algún modo son complementarios de todo lo anterior porque se ocupan del aspecto antropológico, así como de la relación de los medios con la política y del compromiso cristiano en este campo. Pero su ensamblaje con el conjunto de la obra es deficiente. Ildefonso Camacho

Quinzi, G. – Montisci, U. – Toso. M. (a cura di), *Alla ricerca del bene comune. Prospettive teoretiche e implicazioni pedagogiche per una nuova solidarietà*, Roma, LAS, 2008, 237 págs.

Estamos ante un libro que tiene su origen en un seminario de estudio, celebrado en la Universidad Pontificia Salesiana y organizado por el Instituto de Metodología Pedagógica de la Facultad de Ciencias de la Educación. Esto explica –de acuerdo con la metodología de dicho Instituto– que el libro se divida en dos partes: aspectos teóricos (caps. 1-6) y aplicaciones educativas (caps. 7-11).

Pero también el libro hay que entenderlo desde la perspectiva de la 45ª Semana Social de los Católicos Italianos (Bolonia 2007), que se ocupó del bien común hoy, pero prestando una atención muy especial al papel que corresponde a los católicos en la promoción del bien común. Concretamente a esta cuestión dedica Mario Toso el capítulo más extenso de la obra (el segundo), después de uno introductorio que quiere clarificar el concepto de bien común. Ese segundo capítulo se apoya mucho en el documento que se preparó para la Semana y se analizan con detenimiento las dificultades que encuentran los católicos en una sociedad laica, sobre todo cuando proliferan en ella posturas abiertamente anticatólicas.

Digno de mención es también el capítulo tercero (su autor es igualmente Mario Toso), que se ocupa del concepto de bien común universal, ya expuesto por Juan XXIII en "Pacem in terris", pero hoy con una actualidad renovada en el contexto de una sociedad globalizada. En este caso las propuestas de un sistema de gobierno mundial son discutidas en diálogo con los neocomunitaristas y los neoliberales.

Los fundamentos bíblicos y el desarrollo progresivo del concepto de bien común en la tradición son expuestos en los capítulos 5 y 6.

La parte segunda tiene, como ya quedó dicho, una intención pedagógica: ofrece pistas para una adecuada pedagogía del bien común. Entre ellas: cuáles son las condiciones necesarias para una pedagogía del bien común, cuáles las dificultades para una educación así orientada en una sociedad globalizada, cómo enfocar esta cuestión en sociedades multiculturales, que aporta a todo esto la tradición cristiana. Ildefonso Camacho

The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition. Moral arguments, Economic Reality and Social Analysis. SARAH-VAUGHAN BRAKMAN and DARLENE FOZARD WEAVER, Editors, Springer Science, 2007. 326 p. ISBN 97-1-4020-6210-0. €: 133,70.

Este volumen representa una colección de ensayos sobre un tema muy discutido en los últimos años. Se trata de la adopción de embriones congelados abandonados en las clínicas de reproducción asistida, cuyo número se piensa que es muy numeroso. Solamente en EE. UU. se sospecha que el número es de unos 400.000 embriones congelados, En España parece que sobrepasan los 100.000. El problema que se planteaba era qué hacer ante tantas vidas humanas abandonadas a la frialdad de los crioconservadores. ¿Descongelarlos y dejarlos morir dignamente? ¿Dejarlos congelados *sine tempore* hasta una degradación total? ¿Darlos en adopción a parejas voluntarias?

En un principio pareció que la adopción, que tiene una larga tradición cristiana, podría ser una solución éticamente aceptable. No había ningún documento oficial de la Iglesia Católica que tratara el problema. El libro se publica en 2007. En este volumen se presentan la discusión entre teólogos y filósofos sobre el tema.

Sin embargo debemos anotar que esta discusión ha quedado completamente obsoleta y solucionada dentro de la Iglesia Católica con la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dignitas personae* (12.12.2008) en la que textualmente se anima a la adopción a las parejas estériles de huérfanos con términos tan enfáticos como: "alentar, promover y facilitar" y, sin embargo, cuando se habla de la posibilidad de la «*adopción prenatal*» de los embriones congelados por parejas tanto estériles, como no estériles, reconociendo lo loable de la propuesta, basada en la "intención de respetar y defender la vida humana", en congruencia con los principios expuestos anteriormente en la *Instrucción*, se dice taxativamente que la adopción de embriones "**no es aceptable** por las mismas razones que hacen ilícita tanto la procreación artificial heteróloga como toda forma de maternidad subrogada" (*Dignitas personae*, nº 19).

El libro termina con el testimonio de una pareja que adoptó un embrión. En definitiva nos parece un libro interesante para los especialistas de Bioética, pero que como solución a los problemas planteados ha perdido actualidad.

INC

ROCELLA, EUGENIA- SCARAFFIA, LUCETTA, *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 244 p. ISBN 978-84-7057-529-7.

Fue significativo, cuando se trató de redactar la Constitución Europea, el rechazo generalizado que se opuso a recordar las raíces cristianas del

Continente. Es un gesto que revela la lejanía existente entre el cristianismo y las nuevas ideologías que están presentes en las instituciones más representativas de nuestro tiempo. La primera parte está dedicada al estudio de los derechos humanos, mientras que la segunda se centra en los derechos reproductivos y en las conquistas femeninas de estos últimos años más recientes.

Las autoras han querido resaltar cómo la Iglesia católica aparece siempre como opuesta y enfrentada a estos derechos, que hoy se defienden de manera bastante universalizada, pero que no quiere aprobar cuando se trata de adoptar un compromiso. De ahí, el título del libro. Existe una campaña contra el catolicismo, por su rechazo frecuente frente a las posturas éticas que se adoptan sobre temas que afectan, principalmente, a la vida y a la sexualidad humana.

Hay que reconocer que la postura de la Iglesia, dentro de nuestro mundo actual, hace que se la observe con mucha frecuencia como algo desfasado y poco sensato. Muchas veces será por mantener su fidelidad a la doctrina que ha recibido, pero en otras ocasiones valdría la pena reflexionar, pues existe también el peligro de no actualizar el mensaje de Jesús a las circunstancias presentes.

E. López Azpitarte

Sgreccia, E.- Lafitte, J. (Ed.), *El embrión humano en la fase de implantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas.* Actas de la duodécima Asamblea general de la Pontificia Academia para la Vida, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 246 pp.

Las múltiples noticias de la prensa diaria han dado a conocer al gran público las nuevas posibilidades que se abren en el campo de la genética: clonación terapéutica, células embrionarias, selección de embriones para elegir el que sea compatible para curar a un hermano enfermo, diagnóstico preimplantatorio y otras diferentes posibilidades. El problema de fondo radica en saber cuándo la vida humana comienza y a partir de qué momento merece un respeto absoluto. Cualquiera que conozca un poco la bibliografía actual sabe las divergencias de opiniones que existen sobre estos temas fundamentales. Nadie duda de que, a partir de la fecundación, nos encontramos ante una realidad que pertenece a la especie humana, pero ¿es digna de absoluto respeto? ¿Es lícito romper su teleología para ponerla al servicio de otros bienes humanos? ¿Qué pensar acerca del aborto y de la fecundación artificial? La valoración ética posterior está condicionada por la postura que se tome ante el estatuto ontológico del embrión. La doctrina de la Iglesia es bien conocida sobre este punto. La vida humana comienza desde el momento de la concepción, como se demuestra con los datos de la biología. E, incluso, la duda de encontrarse en presencia de un ser humano sería suficiente para evitar cualquier amenaza. Las ponencias e intervenciones, realizadas por autores de prestigio, hacen de esta publicación una ayuda valiosa para el conocimiento de esta doctrina. Es una pena, sin embargo que, dentro de la Iglesia, no se haya organizado un diálogo más pluralista, entre ideologías diferentes, para reflexionar en común sobre estos temas de indudable interés, que cada uno realiza por separado.

E. López Azpitarte

Theologische Ethik der Gegemwart. Herausgegeben von Friederike Nüssel. Mohr Siebeck. Tübingen 2009- 313 p. ISBN 978-3-16-149727-8.

Se publican en este volumen las lecciones tenidas en el curso de «Problemas éticos del presente en perspectiva teológica», que tuvo lugar en la Facultad de

Teología de la Universidad de Heidelberg en el semestre de invierno 2007-1008. Los doce estudios se agrupan por pares en seis secciones. En la primera, *Ética entre teología y filosofía,* Wolfgang Lienemann trata de la ética filosófica y teológica en litigio entre las Facultades, y Eilert Herms destaca la importancia de la visión del mundo para la formación de un juicio ético. En la segunda sección, *Fundamentos de una ética teológica*, Johannes Fischer trata de los fundamentos del conocimiento ético, reflexiones metaéticas sobre la peculiaridad de la ética teológica, y Georg Pfleiderer propone reflexiones en la perspectiva de la teología protestante sobre la irrenunciabilidad del concepto de conciencia. La tercera sección propone *Lo propio de lo cristiano en la ética*: Dietz Lange reflexiona sobre la radicalidad del Sermón de la montaña en una sociedad pluralística, y Max Josef Suda compara el concepto de libertad en Martín Lutero y en Jean-Paul Sartre. La quinta sección se titula *Ética y sociedad*, e incluye los trabajos de Heinrich Bedford-Strohm sobre la primacía que otorga a los pobres una teología pública como teología de liberación de una sociedad democrática, y de Hans-Richard Reuter sobre la responsabilidad particular y la solidaridad, aptitud y participación, como una nueva semántica de la justicia en la ética social evangélica. En la quinta parte, *Ética y pluralismo*, Trutz Rendtorff se pregunta sobre la libertad religiosa y crisis del cristianismo, al reflexionar sobre el fundamento jurídico del status de los derechos humanos en la perspectiva de la teoría cristiana. La sexta sección, *Ética y Ecumene*, ofrece los estudios de Ebrehard Schockenhoff que, buscando una característica diferencial en la ética de las confesiones, se pregunta sobre una nueva postura en la ecumene, y Ulrich H. J. Körtner que ante la pregunta sobre si hay separación en la doctrina y unión en la actuación reflexiona sobre la posibilidad y límites de la ética social ecuménica.

El conjunto de estos estudios no solamente responde a los retos del pluralismo, sino que, desde el fondo de la tradición teológica evangélica y de los signos de los tiempos nuevos, aportan una base apta para valorar la formación de juicios éticos.

WOGAMEN, J. PHILIP, *Moral Dilemmas. An Introduction to Christian Ethics*. Westminster John Knox Press. Louisville. Kentucky. 2009. 174 p. ISBN 978-0-664-23316-7. £: 12.99.

Desde hace más de treinta años el autor publica libros sobre temas de ética cristiana, juicios morales; en el presente libro en su primera parte, *Puntos de partida*, en el primer capítulo expone las diferencias entre decisiones morales fáciles, y otros dilemas morales que exigen profunda reflexión. El capítulo segundo muestra que la moralidad tiene raíces religiosas y que nuestros compromisos religiosos infieren en nuestras difíciles elecciones; indica también la diferencia entre intuición y deliberación en la toma de decisiones morales. El capítulo tercero debate la cuestión de si hay absolutos de los que dependemos en la vida moral, y la relación entre valores morales y hechos objetivos. El capítulo cuarto trata de las presunciones que podemos seguir, ya que en la incertidumbre moral, mucho depende de a quién damos el beneficio de la duda y a quién cargamos la prueba. El quinto capítulo sugiere seis presunciones de positivo valor cristiano, tres sobre los límite y fallos de la naturaleza humana, y otras tres basadas en contradictorias actitudes humanas.

La segunda parte, *Aplicaciones e ilustraciones,* propone las dificultades de la decisiones personales, en las que versan sobre temas de naturaleza pública, y las que se refieren al nivel global humano.

Como apéndice aduce seis principios de lógica en el discurso moral y siete trampas para evitar el tema moral. Todas las reflexiones están ilustradas con ejemplos de sucesos de nuestro tiempo, que hacen fácil y agradable la lectura de esas serias y humanas reflexiones.

ZAGREBELSKY, G., *Contro l'etica della verità*, Bari, Editori Laterza, 2008, 172 p. ISBN 978-88-420-8525-6

El título es llamativo, pero lo explica el autor en las primeras líneas de la "Premessa": "*Contra* la ética de la verdad significa *a favor de* una ética de la duda. Más allá de las apariencias, la duda no es precisamente lo contrario de la verdad, sino su reafirmación: es un homenaje a la verdad" (página VII).

Con este enfoque nos ofrece el autor, que fue Presidente de la Corte Constitucional italiana y hoy ejerce como profesor en la Universidad de Turín, un conjunto de 19 artículos, la mayoría de los cuales fueron publicados estos últimos años en el diario *La Repubblica* de Milán. En repetidas ocasiones alude el autor a su perspectiva propia, que es la del constitucionalista: sin embargo, eso no es obstáculo para que se adentre en la problemática ética de las sociedades pluralistas, que es el hilo conductor que da cierta unidad a los diferentes textos aquí recogidos. Como trasfondo se encuentra el diálogo, tantas veces citado y comentado, entre J. Habermas y el Cardenal Ratzinger en la Academia Católica de Baviera (Munich, enero 2004) sobre las relaciones entre fe y razón.

Zagrebelsky aborda una revisión del Estado liberal secularizado a partir de la experiencia: hasta qué punto la renuncia a los fundamentos para atenerse sólo a la garantía de las libertades de sus miembros le ha llevado a situaciones embarazosas, porque a la larga sólo encuentra su legitimación en satisfacer las demandas y las necesidades de los ciudadanos, un camino que no puede prolongarse de forma indefinida. ¿Replantea esto la función de la religión, y concretamente el papel de la Iglesia católica, como garante de un orden moral que dé consistencia al Estado? ¿Puede hacerse esto sin caer en modelos confesionales ya superados? ¿Tiene sentido volver a la tradición del derecho natural? Zagrebelsky analiza con detenimiento estas posibilidades, en términos más generales o a propósito de temas más concretos. No acaba de pronunciarse por ninguna de ellas, aunque las estudia con la convicción de que algo hay de aprovechable en cada una, y que no se pueden excluir tan rápidamente como se hizo en tiempos no lejanos todavía. Porque los problemas de una sociedad sin unos presupuestos morales sólidamente fundamentados deben hacernos volver una y otra vez sobre la laicidad del Estado y su alcance. Ildefonso Camacho

6. Derecho canónico

ALBORNOZ PAVISIC, DAVID, *I diritti nativo della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel diritto concordatario vigente.* Questioni di Diritto Canonico 2. LAS. Roma 2008. 252 p. ISBN 978-88-213.0677-8. €: 17.

El tema central de esta investigación es la noción del derecho del que es titular la Iglesia católica: su contenido e implicaciones jurídicas, su sentido en el ordenamiento canónico y proyección ante la comunidad política. El capítulo primero presenta la doctrina sobre estos derechos nativos que proponen algunos autores a partir del Código de 1917 hasta el Vaticano II. El capítulo segundo afronta este tema en el Código de 1983

y en el proyecto de «Ley fundamental de la Iglesia» y añade reflexiones de algunos autores contemporáneos sobre esos derechos. El capítulo tercero estudia las afirmaciones de los derechos nativos de la Iglesia en el derecho concordatario posterior al Vaticano II; analiza 62 acuerdos concordatarios. En las conclusiones presenta el nuevo cuadro doctrinal de esas afirmaciones y su papel específico en esos acuerdos.

CALVO ESPIGA, ARTURO, *El matrimonio entre Escila y Caribdis. Historia y límites de su proceso secularizador en el ordenamiento español*. Victoriensia 81. ESET. Vitoria-Gasteiz 2008. 277 p. ISBN 978-84-7167-150-9.

Con esa alusión homérica quiere el autor subrayar la tortuosa andadura del matrimonio civil en España, «atraído unas veces por la Escila de políticos y legisladores que soñaban con sustraer de las manos de la Iglesia la regulación del matrimonio, y golpeada otras por la Caribdis de un poder eclesiástico que se resistía a perder la capacidad de decisión y ordenación sobre uno de los cimientos más importantes de la vida social». Es muy notable la extensión de la investigación del autor, patente no sólo por las 22 páginas de bibliografía que aporta, sino sobre todo porque las páginas de notas que siguen a cada uno de los capítulos superan, a pesar del menor tamaño de las letras, las páginas del capítulo; éste viene a ser un resumen y presentación acertada de toda la materia que proponen las notas.

El núcleo de la exposición se centra en el análisis de la primera ley de matrimonio civil, de 1870 -capítulo VI-, pero le antepone el autor unos capítulos sobre su marco socio-político, sus antecedentes, y el movimiento codificador anterior a esa ley. Los capítulos posteriores exponen los pasos que se dieron para introducir el matrimonio civil en el Código civil, la ley de la Segunda República, 1932, los problemas interpretativos en la postguerra, y después del concordato de 1953 y su situación legal después de la ley de libertad religiosa de 1981, y la discutida reforma de 2005. Concluye con unas reflexiones sobre el presente de la secularización del matrimonio. E. Olivares

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazioni del candidati al sacerdozio.* Editrice Vaticana. 2008. 24 p. ISBN 978-88-209-8119-8. €: 2.

El presente documento de la Santa Sede propone normas sobre el recurso a las pericias psicológicas en el caso de los aspirantes al sacerdocio, del clero secular y del religioso. Recomienda una preparación psicológica adecuada, incluso mediante cursos específicos, indica la utilidad de la colaboración de expertos en ciencias psicológicas con los formadores, y apunta datos sobre el discernimiento inicial y en la subsiguiente formación. Presta especial atención a las relaciones y comunicación del experto y sus conclusiones con los responsables de la formación en el fuero externo y con los directores espirituales, y también con los aspirantes al sacerdocio, incluso los que han abandonado antes otra casa de formación; considera también el respeto que exige el canon 241 a la intimidad personal, que exige para la comunicación de los resultados de esos exámenes psicológicos el consentimiento del que se ha sometido a ellos.

Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico. Eds. STEPHAN HAERING y HERIBERT SCHMITZ. Herder. Barcelona 2008. 957 p. ISBN 978-84-254-2452-6.

Hace siete años se publicó un *Lexicon des Kirchenrechts* que recogía los artículos referentes al Derecho Canónico publicados en la 3ª edición, once tomos, del *Lexicon für Theologie und Kirche*, en la editorial Herder de Friburgo. Ahora se publica su traducción al castellano, en la que se han añadido unos 120 artículos de actualización, muy oportunos, redactados por Stephan Haering OSB y Heribert Schmitz, y otra veintena de artículos con especial referencia a España y Latinoamérica, redactados por Ignacio Pérez de Heredia y Eutimio Sastre.

Es una buena comodidad disponer en un solo tomo y en lengua castellana de esos artículos canónicos del prestigioso *Lexicon für Theologie und Kirche*, y de los que se han añadido a esta selección de esos artículos. Cinco anexos facilitan consultas más determinadas; Índice de conceptos y entradas; Índice del Código de Derecho Canónico e Índice de cánones y entradas del *Codex Iuris Canonici*, 1983: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e Índice de cánones y entradas de ese *Codex*; Expresiones latinas utilizadas en Derecho Canónico; y un Índice de obras y autores citados. E. Olivares

MEJÍA ÁLVAREZ, IVÁN FEDERICO, *Jesucristo, maestro y verdad.* Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá 2008.

En el subtítulo leemos: «Su anuncio, acogida, estudio y seguimiento en el ámbito de la Universidad Católica. Investigación de los cánones 748 § 1; 809; 811 § 2 y 820 del CIC conforme a un modelo hermenéutico del Derecho Canónico». De hecho, es un extracto de una tesis doctoral, y en él se recogen solamente la Introducción, el capítulo II, páginas 43-115, y la Bibliografía general, páginas 983-1079. El autor nos advierte «que el propósito último de esta investigación consiste en hacer evidente y de manera coherente la teología implícita en el Derecho Canónico». De hecho, solamente nos ha llegado la exposición teórica del planteamiento de la tesis y la exposición del modelo hermenéutico que aplica en su investigación.

SASTRE SANTOS, EUTIMIO, CMF,, *Metodologia. La tesi e lo studio del Diritto Canonico.* Terza edizione. Institutum Iuridicum Claretianum. Manualia 2. Ediurcla. Roma 2009.341 p. ISBN 978-88-85081-31-4.

Nos llega la tercera edición del manual metodológico del profesor Sastre, en la que incorpora los modernos recursos que aporta la informática al trabajo del investigador; por ello los capítulos de las anteriores ediciones están profundamente actualizados, y otros se han incorporado en esta edición. En la primera parte, *Prolegómenos del trabajo*, reflexiona en el primer capítulo sobre la Universidad y Facultad de Derecho Canónico, y el papel del alumno y del profesor en ella; en el segundo propone los diversos tipos de trabajo intelectual -de síntesis y divulgación, de análisis e investigación, tesis doctoral, otras formas peculiares de trabajo-; en el tercero trata de la elección del tema de estudio canónico -sus circunstancias académicas, la ayuda del profesor, la decisión del alumno-, y en el cuarto capítulo describe los instrumentos técnicos, incluidos los modernos, de este trabajo de investigación. En la segunda parte, *Captación*

del material, expone en cuatro capítulos el proceso de captación del material del trabajo intelectual -diversos lugares de esa captación, documentación canónica, acceso a ella y su estrategia-. En la parte tercera *Disposición y elaboración del material recogido*, detalla en tres capítulos la estructura técnica del trabajo científico, la elaboración del material y la presentación del trabajo canónico. Añade un apéndice muy útil en el que incluye la reproducción de páginas de textos jurídicos. Cada capitulo concluye con abundantes notas.

Si la segunda edición, 2002, fue "honrada", como dice el autor, con una edición pirata, que no impidió se agotase, no hay duda que esta nueva edición gozará de esos "honores", pues deslumbra por su utilidad práctica, fruto de una amplia experiencia y especiales cualidades pedagógicas. E. Olivares

7. Historia de la Iglesia

ADORNATO, GISELDA, *Paolo VI. Il coraggio della modernità.* San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano) 2008. 360 p. ISBN 978-88-215-6178-8. €: 24.

Basándose en las fuentes inéditas disponibles y en la amplia documentación montiniana, la autora tras largos años de estudio publica esta biografía del papa Montini a los treinta años de su muerte. La divide en cuatro etapas bien marcadas: I. Familia, formación, sacerdocio (1897-1923), II. Secretaría de Estado, jóvenes universitarios y compromiso civil (1924-1954), III. Experiencia episcopal en Milán (1955-1963). IV. El pontificado (1963-1978). Cada uno de estos períodos comprenden breves párrafos, titulados, que responden a actividades y acontecimientos en que toma parte el biografiado. En la bibliografía, además de obras más generales, se ofrecen las fuentes y escritos sobre cada una de las cuatro etapas del libro. En apéndice se añaden su testamento, unos pensamientos suyos sobre la muerte, párrafos de la exhortación *Gaudete in Domino*, su carta a las Brigadas Rojas y su oración por Aldo Moro. Es muy detallada la cronología. Unas páginas centrales ofrecen fotografías de momentos relevantes de la actividad del papa Montini. El subtítulo quiere expresar la impresión dominante que suscita la lectura de esta biografía.

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart Heiliges Römisches Reich - Deutschschsprachige Länder. Herausgebene von ERWIN GATZ in Zusamenarbeit mit RAINALD BECKER, CLEMENS BRODKORB, HELMUT FLACHENECKER. Schnell†Steiner. Regensburg 2009. 376 p. ISBN 978-3-7954-2181-6. €: 46 (nach 2010: €: 56).

En los años 2003 y 2005 se publicaron sucesivamente el Diccionario de los obispados del Sacro Imperio Romano y el de los países de habla alemana; en este Atlas de 2009 que presentamos, se han añadido ciudades catedralicias y episcopales, presencia de órdenes religiosas, lugares de peregrinación, universidades, territorios de las diferentes confesiones religiosas desde el siglo XV, y organización de las iglesias evangélicas. Los 197 mapas y sus correspondientes textos explicativos se pueden agrupar en cinco épocas. Una primera son los comienzos del cristianismo en esos territorios y en años posteriores hasta 1200 -mapas del 1 al 11-. La segunda época incluye los lugares de peregrinación hacia 1450 -mapas 12 al 15-, los territorios de obispados y equivalentes, fundaciones y monasterios, y ciudades catedralicias en torno al

año 1500 -mapas 16 al 96-; una transición serían los mapas 97 al 99 sobre los cambios confesionales, y el mapa 100 sobre las instituciones de la Compañía de Jesús hacia 1725. La época tercera se centra alrededor de 1750 y aporta los mapas 101 al 126 sobre los obispados, fundaciones y monasterios, lugares de peregrinación, ciudades episcopales y catedralicias en el Sacro Romano Imperio, Suiza y Prusia; el mapa 127 presenta las universidades en 1790. La cuarta época son los años de la Ilustración, desde 1780 al 1900, y sus mapas, 128 al 140, son de los obispados, conventos e iglesias evangélicas de esos años. La quinta época la constituyen los restantes mapas, 121 al 197, sobre las circunscripciones eclesiales católicas y también evangélicas de esas regiones desde el siglo XX hasta el presente.

En su excelente cartografía se distinguen acertadamente las diversas instituciones de cada uno de los obispados, el rango de ellas, su confesión, e incluso el año de su instauración. Los estudios de más de 60 autores que explican la historia aportan también una seleccionada literatura de consulta. Es, pues, una magnífica obra cultural por su contenido y por su presentación.

AYLLÓN, JOSÉ RAMÓN, *10 ateos cambian de autobús*. 2ª edición. Palabra. Madrid 2009. 132 p. ISBN 978-84-9840-258-2.

"Probablemente Dios no existe", dice la publicidad atea de algunos autobuses europeos. Comenta el autor que eso pensaban algunos ateos y agnósticos hasta que pasaron de esa opinión a la seguridad de la existencia de Dios. En su libro presenta, con palabras de ellos mismos, el itinerario vital y conversión de diez de esos ateos o agnósticos que encontraron a Dios, a veces en circunstancias dramáticas, como la persecución, la cárcel, la guerra. Son Francis Collins, Ernesto Sábato, Fiódor Dostoievski, Tatiana Goricheva, C. S. Lewis, André Fossard, Edith Stein, Vittorio Messori, Narciso Yepes y Gilbert K. Chesterton. Introducen estos relatos unas reflexiones del autor sobre los lenguajes de Dios. Son narraciones biográficas personales que se leen con gran interés; no extraña que al mes de la primera edición haya salido una segunda edición de este libro.

BALDUINUS CANTUARENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Liber de sectis hereticorum et ortodoxe fidei dogmata.* Editor JOSÉ LUIS NARVAJA S.I. Rarissima Medievalia vol. II, Aschendorff, Münster 2008, 381 p., ISBN 978-3-402-10423-1.

El manuscrito lat. 12264 de la Biblioteca Nacional de Francia contiene la única copia del *Liber de sectis hereticorum et ortodoxe fidei dogmata* de Balduino, arzobispo de Canterbury. Esta obra tiene dos partes. En la primera, *Liber de sectis hereticorum*, presenta el autor las herejías de los tres primeros siglos y las respuestas de los teólogos a dichas herejías; en la segunda parte, *Ortodoxe fidei dogmata*, expone las herejías a partir del siglo IV, oponiéndoles las respuestas de los concilios y de los papas. Dos herejías del siglo XII, el catarismo y el nihilianismo, conforman el contexto de esta obra. Cada una de sus dos partes ofrece material teológico e histórico para la refutación de esas herejías por medio de la explicación que acompaña a cada uno de los textos, heréticos, conciliares o papales. No hay paralelo de este género en la Edad Media. En la introducción del libro el editor informa del manuscrito y de su autor; en la bibliografía indica las ediciones, fuentes y estudios; son siete los índices que completan la publicación de este texto medieval.

BARBERINI, GIOVANNI, (a cura di), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Santa Sede e politica nel novecento 7.Il Mulino. Bologna. 881 p. ISBN 978-88-15-12642-9. €: 48.

Este grueso volumen expone con datos e informes exactos el contexto historiográfico de las relaciones de la Santa Sede con los gobiernos marxista del este de Europa, conducidos con inteligente y perseverante tenacidad durante veintiséis años, 1963 a 1989, por el cardenal Agustín Casaroli. Son documentos de muy variado género, como apuntes preparatorios de los encuentros, notas sobre el contenido de los coloquios, borradores, fragmentos importantes de periódicos. Se agrupan estos documentos en siete secciones: Negociaciones y acuerdo con el gobierno húngaro; Negociaciones con el gobierno checoslovaco; Gestiones y acuerdo con el gobierno yugoslavo; Relaciones con el episcopado y con el gobierno polaco; La Santa Sede entre la república federal alemana y la república democrática alemana; La visita de Casaroli a Bulgaria; y Las relaciones con la Unión soviética. Además del prefacio del cardenal Aquiles Silvestrini, el editor G. Barberini expone en síntesis la apertura política y diplomática de la Santa Sede con la Europa del Este. Cada una de las secciones tiene una introducción que presenta el conjunto de documentos aportados.

CALVEZ, JEAN-YVES, *Traversées jésuites. Mémoires de France, de Rome, du monde, 1958-1988*.. Cerf. 2009. 140 p. ISBN 978-2-204-08830-5. €: 15.

En estas sus *Memorias* de los años 1958-1988 el P. Calvez, que en esos treinta años ocupó altos cargos en el gobierno central de la Compañía de Jesús, narra sus viajes por todas partes del mundo en viajes oficiales, y también comunica muchos y muy interesantes datos sobre la vida interna de los jesuitas y de las dificultades que experimentó en sus relaciones con los altos cargos de la curia vaticana y sobre algunas decisiones de los Romanos Pontífices en esos años; por ejemplo, informa de la negativa final de Pablo VI a las pretensiones de un grupo de jesuitas españoles de constituir una provincia personal de "antigua observancia", las advertencias de los Papas a las congregaciones generales sobre defectos internos de los jesuitas, las desconfianzas en los primeros años del pontificado de Juan Pablo II, que culminaron en el nombramiento de un comisario pontificio que preparara la siguiente congregación general en la que el P. Arrupe quería presentar su dimisión, etc. Son noticias que interesarán no solamente a los jesuitas, sino también a otros religiosos y a los interesados por conocer la reciente historia de la vida religiosa.

CHANTRAINE, GEORGES, *Henri de Lubac, t. II. Les années de formation (1919-1929)*. Études Lubaciennes VII. Cerf Paris 2009. 843 p. ISBN 978-2-204-08589-2. €: 56.

Este segundo volumen expone los años de formación de Henri de Lubac. En el primer capítulo los últimos meses del noviciado, sus meses de estudios humanísticos en 1920 en Cantorbéry, aportando numerosos datos de su entorno familiar, religioso y estudios. En el capítulo segundo, uno tras otro, los tres años de filosofía, 1920-1923, con referencias a sus profesores y compañeros, la vida comunitaria, sus relaciones con la familia, y sus intercambios filosóficos con Robert Hamel, Gaston Fessard, Yves de Montcheuil y Maurice Blondel. El tercer capítulo está dedicado a su actividad en el año de magisterio en Mongré, sus tareas docentes, sus lecturas y notas personales, su situación física y moral. El

capítulo cuarto expone sus intercambios con los filósofos ya nombrados y con otros, como Grandmaison, Valensin, Maritain, de Broglie, Maréchal. El capítulo quinto recensiona 24 de sus trabajos filosóficos, y otros dos en colaboración con Fessard. El sexto capítulo se ocupa de los dos primeros años de estudios teológicos en Ore Place, 1924-1926, sus trabajos, sus amistades, y su situación espiritual; y en el séptimo trata de los otros dos años de estudios teológicos, 1926-1928, en el recién inaugurado teologado de Fourvière, sus trabajos teológicos, su actividad durante las vacaciones de esos años. El capítulo octavo narra su experiencias espirituales en el tercer año de probación, en Paray-le-Monial, en el que no cesó su relación intelectual con sus amigos. La conclusión reflexiona sobre el horizonte filosófico y teológico que se le abría al terminar sus años de formación. Además de seis interesantes anexos, nos ofrece también el autor la enumeración de sus fuentes y una amplia bibliografía, una detallada cronología de esos años, un glosario, y el índice de nombres propios.

Chiron, Yves, *Frère Roger. 1915-2005. Il fondatore di Taizé.* Tempi e Figure 56. San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano). 2009. 426 p. ISBN 978-88-215-6492-5. €: 28.

Impresiona profundamente la narración que nos ofrece esta biografía del fundador de Taizé, de ese movimiento, decidido y perseverante, hacía la unidad de los cristianos que él inició y dirigió muy personalmente durante sesenta y cinco años; pero además nos informa este libro sobre la actitud más menos ecuménica de muchos eclesiásticos y dirigentes de las confesiones cristianas, y del afecto y estima que recibió de los Romanos Pontífices en sus no pocas entrevistas con ellos. También nos informa de su influjo en el Concilio Vaticano II, y de las reacciones, no siempre favorables, de los organismos promotores de la unidad entre los cristianos. Amplia es obviamente la información que nos da el autor sobre su intervención en los numerosos encuentros de jóvenes que se celebraron en Taizé y en otros muchos lugares de todo el mundo; y sorprende la cantidad y continuidad de viajes que hizo para difundir por todo el mundo su mensaje a la juventud y a toda persona de buena voluntad, mensaje de oración y reconciliación y del amor de Dios. Como tantas otras grandes personalidades que arrastraron multitudes, también Roger sufrió crisis psicológicas, y dudas sobre su misión. Al final de su vida se le acumularon los honores y reconocimientos de las más prestigiosas instituciones civiles.

Nos ofrece también este libro todos los datos sobre su evolución confesional cristiana; él propugnó la posibilidad de que los no católicos, que creyeran en la presencia eucarística, pudieran recibir la comunión; esto le causó disgustos y el alejamiento de buenos colaboradores; fue una sorpresa que en el solemne funeral de Juan Pablo II, el cardenal Ratzinger le diese la comunión como a los demás fieles católicos; una nota oficial de la Santa Sede aclaró que no estaba prevista esta admisión del Hermano Roger Schutz a la participación en el sacramento de la Eucaristía, pero que un conjunto de circunstancias hizo que no fuera posible negarle el santo sacramento, «y también porque su fe católica es bien conocida».

De Lubac, Cardinal Henri, *Teilhard posthume. Reflexions et souvenirs, précédé de Blondel-Teilhard de Chardin. Correspondence 1919.* Œuvres complètes XXVI. Cerf. Paris 2008. 442 p. ISBN 978-2-204-08775-9. €: 70.

El primero de los escritos recogidos en este volumen XVI de las *Œuvres complètes* de Henri de Lubac es la correspondencia entre Blondel y Teilhard

que dirigió Auguste Valensin. Se produjo en el breve espacio entre el 5 y el 29 de diciembre de 1919.

De Lubac comenta esta correspondencia con abundantes notas, y añade otros dos escritos suyos, *Envergadura y limites de la obra teilhardiana* y *Descenso y subida en la obra del Padre Theilhard de Chardin*. En la misma línea se ofrece la *Homilía en la misa del Xº aniversario de la muerte del Padre Teilhard de Chardin*, pronunciada por Andrés Ravier, 1965. En la segunda mitad ya del volumen encontramos el estudio de Henri de Lubac, *Teilhard póstumo. Reflexiones y recuerdos*; son estos siete capítulos: Después de la muerte de Teilhard, Algunos contrastes, Alrededor del punto omega, Un cierto teilhardismo, progreso y libertad, En el tribunal de la inquisición, Pequeña continuación, El universo concreto, Papas y teólogos, Teilhard en el Vaticano II; en estos dos últimos capítulos propone unos informes serios sobre la actitud que tomaron ante él destacados teólogos y jerarcas de la Iglesia. Por último se publica una carta de Henri de Lubac en la que responde a un ataque contra la doctrina de Teilhard, publicado en un artículo de *Ephemerides carmelitanae*, 1964.

DÍEZ MORENO, JOSÉ LUIS, *Historia del ecumenismo en España*. San Pablo. Madrid 2008. 590 p. ISBN 978-84-285-3408-6.

No es una historia "lineal" del ecumenismo en España, sino el conjunto de las historias de las muchas y variadas vertientes del ecumenismo en España; acumula un cantidad ingente de datos sobre personas, entidades, iniciativas, sucesos, etc., de las actividades ecuménicas en España. Será difícil que alguien eche de menos algún dato, y serán los muchos los que se sorprendan de la información tan exhaustiva que encuentran en el libro.

En trece capítulos trata primero de los inicios del ecumenismo en España, de la situación de las Iglesias protestantes en España en los años entre 1898 y 1965, y de la libertad religiosa al ecumenismo actual, años 1965 a 2007, de los primeros pasos del ecumenismo en España a la sombra de las Semanas de la Unidad; aporta luego datos y más datos sobre el ecumenismo en las diócesis españolas y en otras Iglesias locales, y de las Iglesias ortodoxas en España; presenta luego al Vaticano II como el concilio que organiza el ecumenismo y la subsiguiente actuación de los obispos españoles, presenta también la legión de apóstoles del ecumenismo, los centros ecuménicos en España, diversas instituciones ecuménicas, y algunas actuaciones ecuménicas de no católicos.

Con toda sinceridad lamenta la poca atención que no pocos obispos de España prestan actualmente al ecumenismo, y el disgusto que suscita en los propulsores del ecumenismo «la forma de actuar de ciertos organismos de la Conferencia Episcopal». Pero el espíritu ecuménico sigue inspirando a muchos buenos cristianos en España. El autor con su libro es un instrumento de esa inspiración ecuménica.

EMMERICK, BEATA ANA CATALINA, *Autobiografía*. Editorial Guadalupe - Edibesa. Madrid 2009. 159 p. ISBN 978-84-8407-801-2.

Es muy completo este volumen, pues no solo contiene la autobiografía de Ana Catalina Emmerick, beatificada en 2004, sino que la precede su *Vida,* escrita por Clemente Brentano, y a su vez un prefacio que presenta esa *Vida* de Brentano y aporta datos sobre el autor; añade catorce juicios autorizados

sobre la Beata, de los que se pueden destacar el testimonio de su médico, las impresiones de su confesor, y una semblanza de la Beata escrita por Clemente Brentano.

EMMERICK, BEATA ANA CATALINA, *Visiones y revelaciones*. 4 tomos: 1º *Nacimiento e Infancia de Jesús*. 2º. *Vida Pública de Jesús*. 3º. *Pasión y Resurrección de Jesús*. 4º. *Vida de la Virgen María, de los apóstoles, de los mártires, de los santos*. Editorial Guadalupe - Edibesa. Madrid 2009. 2009. 175, 223, 254, 198 ps. ISBN 978-84-8407-802-5; -804-3, -800-5, 803-6.

Alberto Azzolini ha seleccionado en los volúmenes, que hemos numerado 1º a 3º, las visiones y revelaciones de la Beata Ana Catalina Emmerick, que se refieren a hechos narrados en los evangelios de entre las casi 900 páginas de la mitad del 2º tomo y todo el 3º de sus Obras completas, sobre esa misma materia; el volumen numerado como 4º ofrece las visiones que se refieren a la vida de María Santísima, cuatro visiones diversas sobre María, su sensación y reconocimiento de las reliquias, diecisiete visiones sobre los apóstoles y primeros cristianos, veintiuna visiones de los mártires, y dieciocho visiones de los santos, entre ellos San Francisco de Sales, San Francisco de Borja y de algunos cuadros de santos.

Enea Silvio Piccolomini. Pius secundus. Poeta laureatus. Pontifex Maximus. A cura di MANLIO SODI, ARIANNA ANTONIUTTI. Libreria Editrice Vaticana, 2008. 455 p. ISBN 978-88-209-7936-2. .

Se publican en este volumen los trabajos presentados en el Congreso internacional celebrado en Roma, 29 setiembre-1 octubre 2005 en honor de Enea Silvio Piccolomini, y otros estudios sobre el mismo tema; diecinueve estudios en total. Son los siguientes: Stefania Macioce, *Pio II e Ferrara: polita latinitas alla corte de Leonello d'Este*; Stefan Bauer, *Platina e le "res gestae" di Pio II*, Pilar Silva Maroto, *Arte y sociedad en Burgos en el siglo XVI. Las promociones artísticas de Alonso de Cartagena (1440-1456)*, Diega Giunta, *Pio II e la canonizzazione di Caterina di Siena*, Odoardo Toti, *Da Pio II Piccolomini a Leone XII. La lunga attesa per il ripristino dell'antica diocesi di Centumcellae*, Harula Economopoulos, *Passato prossimo e presente nella cosidetta "partenza di Pio II per la crociata" della Libreria Piccolomini del duomo di Siena*; Pier Luigi Giuducci, *Le strade degli uomini e la storia di Dio. De fidei itinere*; Antonietta Amicarelli Scalisi; *Enea Silvio Picccolomini e l'antipapa Felice V (Amedeo VIII di Savoia)*; Luigi Borgia, *L'araldica dei Piccolomini*, Alessandro Scafi, *Pio II e la cartografia: un papa e un mappamondo tra Medioevo e Rinascimento*; Starleen K. Meyar, *From Guarnacca to Cope: Symbolism of Dress and Vestments*; Claudia La Malfa, *Le antichità romane al tempo di Enea Silvio Piccolomini*; Marco Bussagli, *Alberto Aringhieri fra Pio II e Pio III*, Claudi Barsanti, *In memoria del reliquiario del Sacro Capo dell'apostolo Andrea*, Carla Benocci, *Pio II paesaggista e gli Sforza: il rinnovamento del monte Amiata e di Santa Fiora dopo il viaggio papale*; Giuliana Gardelli, *Pavimenti nel Rinascimento. Dal laterizio di Pienza alla maiolica della Libreria Piccolomini*, Manlio Sodi, *Il contributo di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo alla compilazionde del Pontificale Romanum*; Giuseppe Chironi, *La libreria dell'Opera del duomo di Pienza e la biblioteca di Agostino Patrizi vescovo di*

Pienza; Lucina Vattuone, *Anelli con emblema papale Piccolomini conservati in Vaticano*.

Además de las reproducciones fotográficas que acompañan algunos de los artículos, se añaden al final ocho páginas con reproducciones en color de figuras y obras de arte relacionados con el tema del volumen.

¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII). Casa de Velázquez. Madrid 2008. 334 p. ISBN 978-84-95555-70-0.

Este volumen reúne una serie de estudios que examinan la historia, la lengua y la cultura de los cristianos andalusíes desde el siglo IX hasta su desaparición en el siglo XII, y contribuyen a la reflexión sobre la identidad de los «mozárabes» y su papel en la historia de al-Andalus.

Manuel Cecilio Díaz se pregunta si son *Los mozárabes una minoría combativa*, y responde que la actitud violenta se reduce a círculos reducidos preocupados por su propia ortodoxia; Fernando González Muñoz examina *la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX*, y concluye que están orientados a impedir se entendiera el islam como una religión con base común al cristianismo y judaísmo y bloquear todo posible diálogo con los musulmanes; Samir Khalil Samir, S.J., inicia el estudio del autor nestoriano de una apología del cristianismo, al-Kindi a principios del siglo IX, en su versión latina y su original árabe; Federico Corriente discute la *Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr*; Cyrille Aillet aporta datos acerca de los *Estudios sobre el cristianismo arabizado (siglos IX-XII). Los manuscritos hispánicos anotados en árabe*; Mayte Penelas analiza los *Contenidos y filiación de dos crónicas árabes cristianas. El Kitāb Hurûšituš y el «Texto mozárabe de Historia universal» de Qayrawān*; Marie-Thérèse Urvoy a la pregunta *¿Qué nos enseña la poesía árabe de los cristianos de al-Andalus?*, responde que nos informa especialmente sobre la arabización de los mozárabes; Juan Pedro Monferrer aporta sobre la presencia de *Textos cristianos orientales en al-Andalus, nuevos datos a partir de una muestra veterotestamentaria andalusí,* el Pentateuco del Codex Monachensis Aumer 234; Philippe Roisse estudia la *Edición y traducción de un Capitulare evangeliorum árabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Aumer 238)*, que juzga ser un calendario mozárabe, cuyo prototipo latino fue tal vez anterior a la conquista árabe; Annliese Nef aporta un *Balance provisional y nuevos elementos* sobre *la historia de los mozárabes de Sicilia*, y Jean-Pierre Molénat expone *El final de los cristianos arabizados de al-Andalus. Los mozárabes de Toledo y del Gharb en el siglo XII.*

Es indudable el interés de estos estudios en tiempos en que tanto interés ha despertado la presencia árabe en España.

FARISCO, MICHELE, *Gli scritti reggini di Gennaro Portanova*. Quaderni di Filosofía. Nuova Serie 6. Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tomaso D'Aquino. Napoli. 2008. 77 p. ISBN 978-88-95159-11-9. €: 10.

El autor nos ofrece las obras del arzobispo de Reggio-Calabria conservadas en el Archivo Histórico Diocesano de Reggio. Este bibliografía está estructurada en cinco secciones: I. 14 Cartas pastorales, II. 140 documentos de Correspondencia y Actas. III. 32 Manuscritos teológicos, IV. 27 Manuscritos

filosóficos, y V. 62 Apuntes y lecciones de filosofía y teología. Además de la Introducción del autor, precede a la Bibliografía una reproducción anastática de un artículo de Pasquale Orlando sobre Genaro Portanova.

Fernández Rojas, Matilde, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX: Benedictinos, Dominicos, Agustinos, Carmelitas y Basilios*. Arte, Serie 1ª, nº 43. Diputación de Sevilla 2008. 582 p. ISBN 978-84-7798-259-3. €: 19,23.

La autora nos ofrece los resultados de su amplísima investigación sobre los conventos masculinos desamortizados en Sevilla en el siglo XIX; incluye en este volumen el estudio de 15 de esos conventos, y esperamos para un segundo volumen su información sobre los 23 conventos a los que también ha extendido su extraordinaria investigación. En el estudio de cada una de esas casas religiosas, agrupadas según el instituto religioso al que pertenecían, tras una sucinta reseña sobre el instituto de su pertenencia, presenta primero la historia de la fundación del convento y su historia hasta su extinción. Luego analiza en profundidad su patrimonio artístico, agrupados en los apartados de arquitectura, retablos y esculturas, y pinturas; en algunos casos se añade otra sección sobre las artes suntuarias. Al final de cada capítulo ofrece numerosas reproducciones de las obras de arte estudiadas, y la localización del convento en un plano de Sevilla, de 1771. Algunos conventos y sus iglesias se han conservado, aunque con destinos diferentes; por eso la descripción de su patrimonio artístico es directo y de extraordinario valor; de los otros ha realizado una exhaustiva investigación en fuentes documentales. No hay palabras para encomiar debidamente la investigación realizada; pero se me permitirá indicar un pequeño error, en la página 475 y en una foto de la página 486: el arquitecto Juan Talavera Heredia remodeló el convento carmelita de los Remedios en los años 1928-1929, no un siglo antes. Esperamos ese segundo volumen que completará la visión de la Sevilla «conventual», y acrecentará la conciencia de la pérdida de tres cuartas partes de su patrimonio artístico en el siglo XIX.

Gálvez Campos, Tomás, *Francisco de Asís, paso a paso*. San Pablo. Madrid 2009. 719 p. ISBN 978-84-285-3459-8.

Esta biografía de San Francisco es fruto póstumo de muchos años de búsqueda de datos y de empeño por integrarlos cronológicamente. El autor ha sabido combinar los trazos históricos con numerosas leyendas y tradiciones; no ha intentado escribir una obra crítica, aunque no pocas notas, curiosas y complementarias, muestran el bagaje adquirido durante su permanencia en Asís y sus visitas a lugares franciscanos poco comunes. Es interesante cómo sitúa los escritos del santo dentro de su biografía; resalta su aspecto personal de peregrino y misionero; nos presenta también sus íntimos amigos, a Clara y las damas pobres de San Damián. Los últimos capítulos describen un Francisco flagelado por muchas enfermedades, hasta que le llega la "hermana muerte corporal" el 3 de octubre de 1226, a los 46 años de su edad. Informa también el autor sobre su sepultura y basílica que la rodea. Es un libro de fácil lectura, al estilo de las primeras biografías de Francisco. Es un excelente homenaje al santo en el año en que se celebran los ocho siglos del inicio del carisma de la familia franciscana.

GIOVANNONI, P. D., *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia (1922-1944)*, Brescia, Morcelliana, 2008, 294 págs.

Giorgio La Pira es conocido como figura significativa de la clase dirigente católica en Italia tras la segunda guerra mundial (1948-1971); en esa etapa fue diputado de la Asamblea Constituyente y artífice de la nueva Constitución italiana, y además alcalde de Florencia. De su etapa anterior poco se conoce, en cambio. Y este es el objetivo de la presente obra, que se concentra también en un periodo limitado de su vida: la de vigencia del fascismo en Italia.

En estas dos décadas La Pira no sólo retornó a la fe católica, sino que sufrió una interesante evolución en su pensamiento político en el marco de las difíciles relaciones de la Iglesia con el mundo moderno. Más concretamente, el contexto en que se encuentra La Pira al iniciarse este periodo es el de la liquidación de la experiencia de Sturzo cuando el Vaticano llega a la conclusión de que es posible un cierto entendimiento con el fascismo. De esta confianza participaría también La Pira, que llegará a ver claro durante sus primeros años como profesor en Florencia (1931-1936) que la labor de los católicos debe concentrarse en el apostolado individual y en la inspiración cristiana de la cultura, dejando de lado el compromiso político.

La Pira, en una actitud que compartía con tantos intelectuales católicos italianos, veía en el fascismo la solución a la crisis de civilización que se atravesaba, de acuerdo con la interpretación de la historia moderna que estaba vigente en la cultura católica y que el magisterio asumiera al menos desde Pío IX: todos los males de la sociedad moderna tenían como único origen el haberse apartado de la tradición cristiana, empezando por la Reforma protestante; de ahí derivaba, en una cadena ininterrumpida, el individualismo liberal, la revolución francesa, la democracia liberal-burguesa, el socialismo y el comunismo.

Pero los acontecimientos que se van sucediendo acabarán por minar esta confianza en el fascismo, lo mismo que ocurriera con Pío XI en el intervalo que transcurre desde el concordato de 1929 hasta las duras críticas de "Mit brennender Sorge" (1937): es cierto que esta encíclica va dirigida contra el nazismo, pero se va imponiendo la convicción –y La Pira la comparte– que el fascismo italiano se ha acercado peligrosamente al nazismo alemán.

La evolución de su pensamiento será lenta y no lineal. Su progresivo distanciamiento del fascismo no le lleva a una opción por la democracia moderna, sino a una cierta nostalgia de la cristiandad: La Pira invoca más la "Unam sanctam" de Bonifacio VIII, e incluso la llamada a la cruzada de Gregorio VII, que las encíclicas sobre el Estado de León XIII. Entre 1940 y 1943 La Pira se hace cada vez más consciente de la necesidad para la cultura católica de confrontarse con la modernidad con objeto de reconstruir la convivencia social; y esto implicaba para los católicos una fuerte responsabilidad política en la reconstrucción del país después del fascismo, sin por ello tener que aceptar los valores de la democracia liberal y burguesa. Al final de este periodo hay textos suyos en que ya aboga, no por el Estado cristiano, sino por un modelo de Estado de inspiración cristiana, donde se nota una cierta influencia de Maritain. Y esto va unido ya a la apuesta decidida por un partido único de los católicos para defender al catolicismo y a su visión de Dios y de la persona. Sólo así se podría garantiza una tercera vía, alternativa al capitalismo burgués y al colectivismo comunista.

Esta evolución desemboca, concluida la guerra en las elecciones italianas de 1946, donde es elegido diputado a la Constituyente en las filas de la

Democracia Cristiana. Pero eso ya se sale del marco temporal en que se mueve este libro.

La obra tiene un amplísimo apéndice documental (págs. 175-283), que recoge escritos de La Pira no publicados y conservados en el archivo de la Fundación Giorgio La Pira de Florencia: unas páginas de un diario de 1933-1934 y cantidad de cartas y circulares que ayudan a comprender mejor la evolución de La Pira en años tan interesantes en la evolución de la Iglesia italiana y universal. Ildefonso Camacho

González López, Etelvino. *José D. Gafo Muñiz, OP (1881-1936). Por la concordia en España*. Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, XXXIII, San Esteban. Salamanca 2008. 647 p. ISBN 978-84-8260-213-4.

El 28 de octubre de 2007, junto con otros 497 mártires -de ellos 92 dominicos- fue beatificado José Domingo Gafo Muñiz, dominico, fervoroso predicador, superior religioso, autor de las crónicas sociales de la revista *Ciencia Tomista*, de la que también fue director, comprometido en las cuestiones sociales y sindicatos obreros, diputado en las cortes de la IIª república, apresado por la tristemente célebre brigada de García Atadell y asesinado en Madrid el 4 de octubre de 1936; desde 1961 sus restos descansan en el Valle de los Caídos.

«Como todo hombre de concordia fray Gafo sufrió ataques desde ambos extremos. Ni fue suficientemente comprendido por parte de la jerarquía eclesiástica, como tampoco por alguno de sus hermanos dominicos. Su nombre llegó en varias ocasiones a Roma con la petición de que fuera reprendido. Cierto integrismo hispano se ensañó con él acusándolo de «socialista oculto». «Su empeño fue abrir caminos que ayudaran a superar la revolución, atendiendo a sus causas profundas, que él cifraba en la miseria material y espiritual».

La presente biografía, basada en documentación de primera mano, en los escritos del mismo Gafo, no solamente nos presenta su generosa actividad apostólica y social, sino que narra también la historia de las tendencias de ese apostolado en el catolicismo español de la época, y especialmente las divergencias sobre el sindicalismo obrero y su confesionalidad. Pero, sobre todo, muestra la santa pasión de un sacerdote dominico que empeñó su vida para redimir integralmente a quienes privados de los bienes, materiales y sociales básicos, estaban impedidos de mirar más lejos. Fue un profeta de la concordia; su ejemplo nos hace reflexionar «sobre la misión de la Iglesia y el lastre de determinadas adherencias temporales».

La lectura de este libro, de este trozo tan aleccionador de la reciente historia de la Iglesia en España, impresiona profundamente.

Hengel, Martin, *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*. WUNT 234. Mohr Siebeck. Tübingen 2008. 652 p. ISBN 978-3-16-149509-0.

Este tomo sexto de «Kleine Schriften» ofrece diecisiete escritos publicados por el autor entre 1971 y 2007. Para 2009 espera publicar un séptimo y último tomo de estos escritos menores, bosquejos histórico-teológicos y algunos bocetos biográficos, y los índices de los tomos V-VII. En este tomo sexto encontramos reproducidos los siguientes estudios: Historiografía cristiana primitiva (más de cien páginas); El origen de la misión cristiana; Los comienzos de la misión cristiana; El historiador Lucas y la geografía palestina en los Hechos de los Apóstoles; Ἰουδαία en la lista

geográfica Hechos 2, 9-11 y Siria como Granjudea; El judío Pablo y su pueblo; El prólogo de Lucas y sus testigos de vista, el apóstol, Pedro y las mujeres: Problemas de una historia de la cristiandad primera; Reflexiones sobre una historia del primitivo cristianismo en los siglos 1º y 2º; Propiedad y reino en la Iglesia primitiva; Aspectos de una historia social del cristianismo primitivo (sesenta páginas); El trabajo en el cristianismo primitivo; Reino de Dios y culto celestial; Qumran y el primer cristianismo; Los gentiles; La «Señora escogida», la «esposa», la «madre» y la «ciudad de Dios»; El comienzo de la Gnosis y el primitivo cristianismo; y Mors turpíssima crucis, la crucifixión en el mundo antiguo y la locura de la palabra de la cruz. Los textos originales han sido revisados y en parte completados.

Inventari dels arxius parroquials de la Marina alta. II/2. Arxiprestat del marquesat de Dénia. JAVIER CALVO PUIG- XAVIER SERRA ESTELLÉS. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Monumenta Archivorum Valentina IX. Valencia 2008. 213 p. ISBN 978-84-95269-38-6.

En este segundo volumen de inventarios de los archivos parroquiales del marquesado de Denia, diócesis de Valencia, se publican los inventarios de las tres parroquias de la ciudad de Denia y de dos de las pedanías. La más importante y antigua es la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción; en una breve introducción se informa de ella, de su archivo y del inventario que se ha hecho, que incluye también pergaminos y partituras musicales; ocupa la mayor parte del volumen. Las otras parroquias son de reciente creación y los inventarios de ellas son menos extensos. De todas, sin embargo, se ofrece un cuadro clasificatorio de los documentos inventariados, y el inventario. La noticia que da de los documentos es suficiente y está bien presentada.

JOSÉ MANYANET, SAN, *Obras completas*. IV, *La solicitud del padre de familia. Epistolario (1)*.Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008.1171 p. ISBN 978-84-7914-920-8.

Los tres volúmenes de las *Obras completas* de San José Manyanet ya publicados ofrecen una biografía completa de él; en este volumen y en el siguiente se publica su *Epistolario* que viene a ser una autobiografía suya. Este primer volumen ofrece 485 cartas, escritas entre 1848 y 1887, y exponen desde la primera experiencia de un fundador hasta la aprobación pontificia del instituto religioso por él fundado. Están agrupadas las cartas en nueve períodos distintos de su vida; cada uno de estos períodos lleva al comienzo una introducción, que informa sobre los lugares de su residencia, su itinerario biográfico, los temas de las cartas, y los destinatarios. Y preceden a cada una de las cartas unas indicaciones sobre sus características y un resumen de su contenido. Abundantes notas a pie de página aportan datos sobre los interlocutores y asuntos de las cartas. «No hay duda que el Epistolario de José Manyanet representa una aportación importante a la historia y literatura eclesial del siglo XIX».

La Acción Católica en la II República. Coordinador FELICIANO MONTERO. Universidad de Alcalá de Henares. 2008. 293 p. ISBN 978-84-8138-793-3.

Se recogen en este libro las ponencias presentadas en el seminario de estudios, celebrado en la Universidad de Alcalá de Henares en setiembre de 2007, en el marco del proyecto de investigación *Catolicismo versus secularización. La confrontación de los años treinta*.

En una primera parte, Estudios generales, Feliciano Montero informa sobre los nuevos estatutos de 1932 y la actividad de la Junta Central de Acción Católica de Ángel Herrera, Inmaculada Blasco ofrece una detallada historia de *Las Ramas femeninas de la Acción Católica durante la II República: de la política al apostolado*, Chiaki Watanabe analiza *La politización de los jóvenes católicos durante la II República*, y Emilio Grandío trata *Sobre el «apoliticismo». CEDA y Acción Católica: Política y religión*.

La segunda parte, Estudios regionales y diocesanos, nos ofrece los siguientes estudios: José Ramón Rodríguez Lago, *La Acción Católica en la Galicia de la II República*, Francisco M. Hoyos, *La Acción Católica en Cataluña*; José Leonardo Ruiz Sánchez, *La Acción Católica en el arzobispado de Sevilla durante el pontificado del cardenal Ilundáin y Esteban (1921-1937)*, Enrique Berzal, *Acción Católica en Valladolid durante la Segunda República*; Joan Matas, *Acción Católica en Mallorca durante la Segunda República*, y Álvaro Fedal, *La Acción Católica en Madrid durante la II República*. Nos informan sobre la continuidad y el cambio en las organizaciones, en los dirigentes y propagandistas, en los objetivos recristianizadores, y en las estrategias y tácticas que aconsejaban coyunturas políticas tan diferentes como la Dictadura "protectora" y la República "hostil".

La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea (1808). Editor JOSÉ MARÍA MAGAZ. MPD 24. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 281 p. ISBN 978-84-96318-80-9.

El 11 de noviembre de 2008 el Seminario de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de San Dámaso celebró una Jornada de estudio dedicada al papel que jugó la Iglesia española en la guerra de la independencia, cómo la afectó esa guerra y cómo fue su actuación en esos orígenes de la España contemporánea.

El trabajo de Andrés Martínez Esteban, *Ilustrados, regalistas y reformistas*, expone el momento en que las ideas ilustradas penetraron en nuestro país. José María Magaz analiza *La reforma eclesiástica de los afrancesados*, e identifica ideológicamente a este grupo y al clero que formaban parte de él. Nicolás Álvarez de las Asturias estudia el tratamiento que *Las Constituciones de Bayona y de Cádiz* hacen de la Iglesia y del tema religioso. Cristóbal Robles presenta *La reforma eclesiástica de las Cortes de Cádiz*, planteada por los oponentes a la reforma de los afrancesados. Manuel Revuelta analiza en *El sentido religioso de la Guerra de la Independencia* su carácter religioso.

Del conjunto de estos trabajos se desprende que la revolución que supuso la guerra de la independencia afectó a la Iglesia española claramente, y que en la nueva sociedad que se abrió entonces en España la Iglesia española estuvo muy presente y contribuyó a su creación.

La paupauté contemporaine (XIX-XX siécle) - Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX). Hommage au chanoine Roger Aubert. JEAN-PIERRE DELVILLE et MARKO JAČOV (éd.).Bibliothèque de la RHE 90. Collectanea Archivi Vaticani 68. Leuven- Città del Vaticano 2009. 729 p. ISBN 978-88-85042-61-2.

En este homenaje al canónigo Roger Aubert y bajo el amplio título de *El papado contemporáneo* se reúnen 34 estudios que tratan diversos aspectos

de las actuaciones de los últimos diez papas, en los dos últimos siglos pasados. En un primer bloque encontramos los estudios de Jean-Marc Ticchi, *Universalismo e italianismo: dos facetas del espíritu romano*, de Jean Pirotte, *Acción romana y dinámicas de la expansión cristiana. Lectura histórico-antropológica de quince siglos de tensiones centro-periferia*, y de André Haquin, *De Gregorio XVI a Pablo VI. Los papas y el movimiento litúrgico en los siglos 19 y 20*. Un segundo bloque lo forman los artículos sobre los pontificados de León XII, Pío IX y León XIII: Jan Rogiers, *Los años de formación de León XII. El nuncio Della Genga y su consejero Feller*, Francesco Dante, *Una ventana hacia el oriente europeo. La nunciatura de Viena a mitad del siglo XIX*, Johan Ickx, *Mons. Francisco Javier de Merode ante el Santo Oficio*, Marko Jačov, *León XIII, la diplomacia europea y la cuestión armenia*, y Jean-Pierre Delville, *Redes demócratas cristianas y apoyos pontificios, La acción de Mons. Antoine Pottier en Roma bajo León XIII y Pío X*. En el tercer bloque, Pío X, se encuadran los trabajos de Claus Arnaud, *El caso Loisy al comienzo del pontificado de Pío X*, Dries Vanysacker, *¿Vehículo modernista o instrumento de apostolado? El dilema de José Melchor Sarto/Pío X sobre la utilización de la bicicleta por el clero,* Luc Courtois, *Pío X, Mercier y el modernismo en Bélgica a la luz del archivo particular de Pío X*, Marc Agostino, *Sobre el significado de algunos consistorios del siglo XX: etapas de la reforma in capite desde Pío X a Pablo VI*. El bloque cuarto lo forman los estudios sobre Benedicto XV: Maurilio Guasco, *Benedicto XV y la paz*, Alberto Monticone, *El cardenal Mercier en Roma, 1916, y la opinión pública italiana*, Giuseppe Dalla Torre, *El cardenal Pedro Gasparri, secretario de estado de Benedicto XV y Pío XI y su fallido biógrafo, Giuseppe Dalla Torre* (padre del autor del artículo). El bloque quinto, Pío XI, ofrece los estudios de Stanislaw Wilk, *Aquiles Ratti, primer visitador y nuncio apostólico en la Polonia renacida*, Émile Poulat, *Una negociación diplomática para disipar un malentendido: las "asociaciones diocesanas" en Francia (1920-1924)*, Vicente Cárcel Orti, *Pío XI y Alfonso XIII, rey de España*, Sergio Pagano, *De la púrpura al claustro. La inflexibilidad de Pío XI hacia el cardenal Luis Billot*, Claude Troisfontaines, *Pío XI y los intelectuales católicos en Francia*, Jan De Mayer-Jan Roobrouck, *De la entre-dos guerras al entre-dos papas. Organizaciones internacionales y política de la Santa Sede bajo el pontificado de Pío XI*, Pierre Sauvage, *Frente a las ideologías totalitarias del entre-dos guerras. La Ciudad Cristiana*, Philippe Chenaux, *Pío XI y el comunismo (1930-1939) según los archivos del Vaticano*, y Daniele Menozzi, *Derechos naturales y derechos humanos. La oposición de Pío XI al totalitarismo.* Dos artículos forman el bloque de Pío XII: Philippe Levillain, *Las pruebas de la democracia cristiana. Reflexiones sobre la historiografía francesa*, y Thomas J. Shelley, *Tres Papas y el cardenal Francis J. Spellman*. Otros dos constituyen el bloque Juan XXIII: Étienne Fouilloux, *El nuncio Roncalli y la Iglesia de Francia (1944-1953)*, y Card. Paul Poupard, *El buen Papa Juan XXIII. Hombre de unidad y de paz*. En el bloque Pablo VI hay tres artículos: Giuseppe Tognon, *Pietro Scoppola (1926-2007). Un histórico de la reforma de la Iglesia y de la democracia,* Yves Chiron, *Pablo VI y el peri-concilio*, y Alberto Melloni, *Un examen de las fuentes y de la investigación sobre Pablo VI, la Iglesia y los católicos en el asunto Moro*. El bloque de Juan Pablo II nos ofrece otros tres artículos: Andrea Ricardi, *Juan Pablo II: de la nación polaca a la familia de las naciones*, Jean-Dominique Durand, *Juan Pablo II y Francia*, y Agostino Giovagnoli, *Juan Pablo II y China.* Destacamos la

Conclusión de Jean-Pierre Delville que ofrece una luminosa síntesis de los temas tratados, de las aportaciones de este conjunto de estudios y propone algunas pistas de interpretación.

Puesto que se trata de un homenaje al canónigo Aubert encabezan el volumen los artículos de Jean Protte y Jean-Pierre Delville, *El sentido de un homenaje. Roger Aubert, historiador de la Iglesia y del papado: el oficio del historiador*, unos datos biográficos de Aubert, y Guy Zelis, *Bibliografía de Roger Aubert 2004-2008,* con que completa las bibliografías anteriores, añadiéndoles los títulos 574 a 603. Es superfluo ponderar los méritos de unos estudios tan interesantes.

Laboa, Juan María, *Atlas Histórico de los concilios y de los sínodos*. San Pablo. Madrid 2008. 238 p. ISBN 978-84-285-3357-7.

Un nuevo volumen de la excelente y sobriamente lujosa colección de libros de gran formato y exquisita impresión, que une textos informativos con magníficas reproducciones de obras de arte, documentos, mapas, estadísticas, etc. Y esta vez sorprende al lector, pues el contenido sobrepasa el horizonte del título; no solamente informa e ilustra sobre concilios universales y sínodos de la Iglesia católica; desde el concilio de Jerusalén al Vaticano II, sino que trata también en un mismo plano de los antiguos sínodos romanos, de los sínodos reformadores en la edad media, de los concilios locales, como los concilios africanos de Cipriano, el concilio de Elvira, los concilios galos del siglo IV, los visigodos, los merovingios, los hispanos de Aranda (1473) y de Sevilla (1478), los de Méjico y Lima, el sínodo de Pistoya, los de Baltimore, las conferencias episcopales de Medellín y de Puebla, etc. Y también trata de las reuniones equivalentes de la iglesia ortodoxa, de los sínodos confesantes luteranos, las conferencias de Lambeth, y como colofón el encuentro interreligioso de Asís (1986).Además de una presentación general del volumen, del mapa de los concilios y de los sínodos y la tabla cronológica de ellos, en los dos primeros capítulos nos propone la "comunión" como lazo de unión eclesial y una presentación general de los concilios particulares, plenarios, provinciales y regionales. Nos informa con brillantez y exactitud sobre las páginas extraordinarias de la vida de la Iglesia.

Lexicon kirchlicher Amtsbezeichnungen der Katholischen, Evangelischen und Ortodoxen Kirchen in Deutschland. Hgbn Dr. Richard Puza. Anton Hiersemann K G, Verlag. Stuttgart. XXXIII-322 p. ISBN 978-3-7772-0718-6. €: 39.

Este práctico diccionario ofrece en unos 500 artículos una rápida información sobre el significado y contenido de los cargos eclesiásticos de todos los niveles, e incluso informa sobre vestimentas litúrgicas. Cuando se juzga necesario para una mejor comprensión se aportan datos históricos de la evolución del concepto o del objeto. Es obra de colaboración de autores de las tres Iglesias, de la católica es Dr.Richard Puza, de la evangélica son Dr. Walter Fleischmann y Dr. Martin Schuck, y por la ortodoxa Dr. Gisela Schröder. La bibliografía aduce obras de consulta de las tres Iglesias.

LENAIN, PHILIPPE, *Histoire littéraire des bénedictins de Saint-Maur*. Tome I 2006, (1612-1655), Tome II, 2008, (1656-1683). Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 88º, 89º. 559, 665 p.

En una introducción explica el autor la razón de esta refundición de la Historia Literaria de la Congregación de Saint-Maur, y expone el plan de esta nueva publicación en cuatro tomos. Si en el primer período, primer tomo, se presentan 251 escritores, y en el segundo, 261, en el volumen tercero (1683-1723), se presentarán 272 escritores, y en el cuarto (1724-1787) otros 63. En el tomo primero noventa y seis páginas ocupan la lista de las principales obras, periódicos y artículos de referencia en el volumen. En las 120 páginas siguientes se ofrecen las tablas cronológica y alfabética de los más de mil escritores que se presentarán en los cuatro volúmenes. Vienen luego los artículos dedicados a cada uno de los 251 escritores, presentados en el volumen; de cada uno se ofrecen sus datos biográficos, sus obras, las fuentes que ha usado y las referencias bibliográficas de ese autor. En algunos casos, por ejemplo, en el de Dom Gabriel Gerberon, se indican también las obras dudosa, o falsamente atribuidas, y de Dom Jean Mabillon se da cuenta de su correspondencia epistolar.

En el tomo segundo se prosigue la presentación, con las mismas características, de 261 escritores, entre 1656 y 1683.- Si, como dice M. Zink en su avant-propos del segundo tomo, los mauristas han merecido pasar al proverbio, «trabajo de benedictino», esta historia refundida es claramente un «trabajo de benedictino».

LINAGE CONDE, ANTONIO, *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*. Editorial Complutense. Madrid 2007. 488 p. ISBN 978-84-7491-900-4.

La introducción del libro ofrece un marco histórico sobre la institución monacal en Oriente y Occidente. En el texto encontramos primero una detallada descripción de la vida de los monjes. Trata primero de la organización de la comunidad de monjes, de sus bienes, de su vida fuera de la comunidad, de otras organizaciones monásticas y de los monasterios femeninos. Describe luego la vida material -hábito, silencio, alimentación-, el arte del canto, las transgresiones de la regla, el trabajo, cultivo de la letras, libros, estudios, sus actitudes y actuaciones respecto el sueño (que incluye las normas para la siesta), la salud y la muerte. La última sección aporta comentarios sobre las enfermedades, los aspectos negativos destacados desde fuera del monasterio, las relaciones entre los monasterios masculinos y los femeninos, un recorrido por los monasterios de Europa, y una selección de la literatura sobre monjes. En resumen diremos que nos descubre el magnífico legado cultural y espiritual del monacato.

LO NARDO, ANTONINO, *Dalla Sicilia alle Montagne Rocciose: P. Giuseppe Cataldo, Gesuita di Terrasini (PA)*. Provincia Regionale di Palermo. Biblioteca Istituto di Formazione Pedro Arrupe. ERCTA 42. Palermo 2007. 351 p.

No son muchos los sicilianos que tienen el privilegio de que una ciudad, aunque pequeña, de los Estados Unidos lleve su nombre como homenaje a la labor desempeñada en ese país. Y es que Cataldo, indio entre los indios, fue un precursor del diálogo entre las diversas culturas. En este volumen una

cronología sintética de su vida precede a once capítulos que proponen con detalle su biografía: su afán misionero, su trabajo entre las tribus indias, su viaje a Europa, sus últimos años en las Montañas Rocosas. Nueve apéndices aportan documentos relevantes de su vida y actividad. Cierran el volumen la bibliografía de las obras, exclusivas suyas o en colaboración, y de obras en las que se ha basado la investigación.

López Novoa, Saturnino, *Cartas*. Edición: Jesús Domínguez Sanabria. Historia viva 32. Editorial Agustiniana. Guadarrama (Madrid) 2009. 878 p. ISBN 978-84-95745-87-3.

El 2 de abril de 2000 se clausuró el proceso de canonización del venerable Saturnino López Novoa, fundador del instituto religioso de Hermanitas de los ancianos desamparados. En este volumen se publican 614 cartas suyas, clasificadas en once bloques según el tema principal tratado en ese grupo; cada carta va precedida de un breve resumen y la sigla del archivo en que se conserva; a cada bloque precede una ambientación histórica.

Precede a las cartas una biografía sintética de D. Saturnino, la impresionante lista de las 138 fundaciones de las Hermanitas, realizadas durante su vida, y una presentación de sus 14 principales escritos. Cierra el volumen un resumen de su mensaje espiritual fundamental, y un índice de las cartas, con indicación de la fecha, destinatario y síntesis del asunto o contenido, e indicación del legajo que la contiene. Como apéndice se añaden otras 4 cartas a las que ha tenido acceso el editor después de la composición del libro; son indicio de otras muchas que siguen ocultas.

En un escrito del venerable Saturnino leemos: «Me asaltaba la idea de lo conveniente que sería la fundación de un Instituto Religioso de mujeres que tuviera por objeto recoger ancianos pobres y desvalidos de ambos sexos, cuidarlos y asistirlos en lo espiritual y en lo corporal...». Para la historia son muy interesantes las cartas de bloque 5º, años 1877-1878, los años del conflicto con las "Hermanitas de los pobres" y su fundador, que juzgaba que las religiosas que se llamaban entonces "Hermanitas de los pobres desamparados" tenían el mismo título y carisma del Instituto que él había fundado en Francia; por fin, al cabo de unos años en 1882 se solucionó definitivamente el conflicto al tomar el instituto español el título de "Hermanitas de los ancianos desamparados".

López Teulón, Jorge, *Toledo 1936, ciudad mártir. Persecución y martirio.* Edibesa. Madrid 2008. 309 p. ISBN 978-84-8407-555-4.

El autor narra uno de los muchos capítulos de la cruel persecución religiosa que se vivió en España en la década de los años 30 del pasado siglo, y que se concentró de manera salvaje en el segundo semestre de 1936, coincidiendo con el inicio de la guerra civil en España. Esa persecución religiosa adquirió en Toledo extrema virulencia; en los 72 días bajo el dominio de los "rojos" fueron exterminadas las comunidades religiosas, asesinados muchos sacerdotes diocesanos y un buen número de seglares: Toledo fue una ciudad mártir.

De esos mártires algunos ya han sido beatificados; otros esperan ese día en el que la Iglesia proclame al mundo su martirio. Ellos están en las páginas de este libro, escritas con fundamento histórico, fervor cristiano, agilidad y elegancia; suscitan en los lectores admiración y profundo aprecio de estos auténticos cristianos.

LÓPEZ TEULÓN, JORGE, *El santo Cura de Ars. El hombre que se hizo misericordia.* Edibesa. Madrid 2009. 281 p. ISBN 978-84-8407-844-9. €: 11.

Con motivo del Año sacerdotal nos llega esta biografía íntima, documentada y ambientada históricamente de San Juan Mª Bautista Vianney; narra, con estilo ágil y amenidad, su infancia en los años del Terror de la revolución francesa, sus protectores que lo encaminaron y ayudaron con toda eficacia en su camino al sacerdocio, su estancia de cuarenta y un años en la parroquia de Ars, los eclesiásticos y religiosos que acudieron a él y le pidieron apoyo espiritual para sus empresas apostólicas. En una segunda parte recoge anécdotas y manifestaciones de devoción al santo de los papas de este siglo, que se completan, en el Apéndice, con la Carta a los sacerdotes de Benedicto XVI y su homilía en la apertura del Años sacerdotal. En la tercera parte se ofrecen en treinta y tres páginas unas frases luminosas, *Palabras del Cura de Ars,* sobre el sacerdote y su labor pastoral sacramental. Se leen con gusto y devoción estas páginas sobre la historia, espiritualidad y doctrina del santo párroco que ha hecho famoso aquel pequeño pueblo.

Los primeros 479 santos y beatos mártires del siglo XX en España. Quiénes son y de dónde vienen. Ed. MARÍA ENCARNACIÓN GONZÁLEZ RODRÍGUEZ. Conferencia Episcopal Española. Edice. Madrid 2008. 777 p. ISBN 978-84-7141-664-3.

El año pasado la Conferencia Episcopal Española publicó un grueso volumen en el que recogían los datos biográficos de los 498 mártires españoles del siglo XX, beatificados en la solemne ceremonia del 28 de octubre del 2007. En este volumen se recogen los datos sobre diez santos -ocho hermanos de las Escuelas Cristianas y un pasionista, mártires en Turón (Asturias), 1934, y otro hermano de las Escuelas Cristianas, mártir en Tarragona em 1937, canonizados en 1999, y san Pedro Poveda, canonizado en Madrid en 2003-, y sobre 468 mártires beatificados en once ceremonias entre 1987 y 2003; preceden cada una de las secciones las homilías predicadas por los Papas en esas ceremonias. De cada uno de estos mártires se ofrecen los datos biográficos y una foto: son sacerdotes, religiosos, religiosas, seglares, entre los que destaca el Beato Ceferino Jiménez Malla.

Más de 150 páginas aportan datos de interés sobre estos mártires; en primer lugar informan ampliamente sobre la relación de estos santos y beatos mártires con las diócesis españolas y con otros países, sobre bibliografía acerca de estos mártires, y exactos índices alfabéticos de nombres, de apellidos, de los lugares de nacimiento, de los lugares y fechas de martirio, de grupos por condición o estado eclesial, e índice de las causas de beatificación.

Este y el volumen publicado el año anterior son un eficaz medio de asegurar la memoria histórica de este casi millar de cristianos españoles que murieron por ser fieles a su fe y vida cristiana.

Lourdes de la A a la Z. NINO BUCCA, (coord,). Ciudad Nueva. Madrid 2008. 291 p. ISBN 978-84-9715-141-2.

Desde las apariciones de la Virgen en Lourdes hace 150 años el santuario más visitado del mundo continúa hoy día atrayendo a millones de peregrinos que buscan luz y esperanza. En esta enciclopedia se ofrece, en fácil lectura y con buen número de ilustraciones, los distintos aspectos que integran el acontecimiento de Lourdes. Componen el libro 154 lemas, preparados por 24 especialistas, aunque con diversa contribución en la cantidad; en su conjunto recogen todo lo que hay que saber sobre

las apariciones, sobre Bernardette, sobre obispos, papas, personajes vinculados con Lourdes, lugares, templos, sitios santos, etc. Es un libro muy útil, incluso para los que han visitado y conocen bien todo el conjunto, Lourdes.

L'uomo e il pontificato (1876-1958). Comitato Pontificio di scienze storiche. Libreria Editrice Vaticana. 2008. 238 p. ISBN 978-88-209-8124-2. €: 24.

Con ocasión de los cincuenta años de la muerte de Pío XII el Comité pontificio de ciencias históricas organizó una exposición, que reconstruía con imágenes, documentos y objetos diversos el recorrido humano y espiritual del papa Pacelli. Con el mismo título de la exposición se publica en lujosa edición, en la que prevalecen las ilustraciones de fotos de Pío XII y de los acontecimientos en que tomó parte principal, este libro dividido en tres secciones de diverso contenido. En la primera sección, Contributi, diversos temas tratan cinco autores: Andrea Riccardi, *Pío XII y la Urbe: La romanidad del papa Pacelli*, Pietro Pastorelli, *Pio XII y el Orbe: los "mundos" del papa Pacelli*, Philippe Levillain, *El Magisterio de la palabra*, Micol Forti, *Pío XII y las artes: de la tutela del patrimonio italiano al ingreso del arte contemporáneo en los Museos Vaticanos*, y Giancarlo Alteri, *La figura de Pío XII en las representaciones numismáticas.* La segunda sección estructura en nueve capítulos una gran cantidad de reproducciones fotográficas de los principales acontecimientos de la vida del Eugenio Pacelli. En la parte tercera ofrecen Philippe Levillain, la *Cronología* de la vida de Pío XII en las diversas etapas de su vida, Giovanni Morello y Massimiliano Valente un *Elenco del material expuesto*, y Giovanni Castaldo y Alfredo Tuzi la *Bibliografía sobre las obras de Pío XII de 1958 a 2008*, por orden cronológico, unos 750 títulos.

Es esta una publicación que ampliará en espacio y tiempo los objetivos pretendidos por la exposición: un major conocimiento del papa Pacelli y de sus actuaciones, profundamente cristianas, al frente de la Iglesia católica.

Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas. Hg. GERFRIED SITAR OSB, MARTIN KROKER unter mitarbeit von HOLGER KEMPKENS. 2 Bände. Schnell-Steiner. 2009. 423+480 pp. ISBN 978-3-7954-2125-0. €: 49,90.

Imponente, fascinante es la monumental obra que ofrecen los benedictinos en estos dos grandes volúmenes sobre los más variados aspectos de su vida religiosa, aportación cultural, etc. En el primer volumen encontramos 42 artículos estructurados en secciones. Los saludos del Abad primado y del Presidente de la República de Austria abren el volumen. En una primera sección, *Benito y la regla de Benito*, tres artículos nos informan sobre La vida de san Benito, La Regla benedictina como programa de vida y enseñanza de la fe, y La espiritualidad benedictina y la cultura de la vida. La sección segunda, *Benito y su regla en el contexto del monaquismo primitivo*, aporta seis artículos que tratan del arte de los monjes según la regla benedictina, el origen del monacato según el ejemplo de las colonias de monjes sirios, Columbano el joven y Gallo, el legado de Columbano y primeros mensajeros de la fe en la periferia del reino de los francos, difusión de la palabra por Wilibordo y Bonifacio, y la marcha triunfal de la regla benedictina y Benito de Aniano. La tercera sección, *La vida en el convento,* cuatro artículos, informa sobre el ingreso en el convento, los oficios en él, sus abades y abadesas como sus directores, y sobre la rama femenina de la orden benedictina. Los siete artículos de la cuarta sección, *Arquitectura y estructura del convento, las reformas de Cluny e Hirsau*, estudian las primeras construcciones de conventos en Italia

en los siglos IV al X, el plano del convento de San Gallen, los primeros claustros en el espacio de lengua alemana, la iglesia del convento carolingio en Corvey, las reformas de Cluny y de Hirsau, y el inicio y florecimiento de San Blasien en la reforma conventual del primer Cluny. Siguen ocho artículos que exponen la actividad benedictina: El libro benedictino de las Horas, los trabajos en el convento, el estudio de la historia, la biblioteca, la escuela, la literatura y la poseía benedictina, el escritorio, la música. Otra sección, *La liturgia*, presenta a la liturgia como el componente central de la vida conventual, la importancia de los benedictinos en el desarrollo de los ornamentos en Europa, los tesoros de los benedictinos en el medioevo, y la pintura benedictina. Cuatro artículos en la sección, *El monaquismo benedictino en los tiempos de la ruptura y renovación*, analizan las tendencias evolutivas en el tardío medioevo, la reforma de los conventos benedictinos del sur de Alemania en el siglo XV, la ornamentación de las iglesias de la orden benedictina en el tardío medioevo en territorios de lengua alemana, y presentan a Johann von Langen como el monje benedictino orfebre y recolector de reliquias. La sección, *Nuevo florecer en la época barroca*, presenta ejemplos de cámaras de tesoros en países de lengua alemana, el arte que contienen, y algunos representantes de relieve de la cultura barroca en los conventos. El siguiente artículo medita sobre la caída y la herencia, la secularización y la restauración. Dos artículos conclusivos, *Presente y futuro de los conventos*, presentan la vida actual en ellos, y la vida benedictina en el siglo XXI. De extraordinaria calidad y belleza son las ilustraciones a todo color; no pocas de ellas son del tamaño de la entera página. Además de las notas, muchos artículos ofrecen una bibliografía final.

El segundo tomo describe detalladamente en 450 páginas los tesoros de arte que poseen los conventos benedictinos: los estructura en las siguientes 27 secciones: Todos los caminos conducen a Roma, 37 piezas; Del mundo al desierto, 20 piezas; Benito de Nursia patrón de Europa, 21; De Montecasino a Europa, 43; La Regla de Benito, 33; El plano del convento de San Gallen, 2 planos; Los primeros conventos, 22 reproducciones; La fundación de un convento, 15 piezas; Ornamentación tardomedieval de las iglesias, 26; La liturgia medieval, 28 noticias; Liturgia barroca, 25 piezas; Libros de coro, 12 presentaciones; 1 libro cantoral; "La ociosidad enemiga del alma", 36 anotaciones; Orfebrería, 7 magníficas piezas; Libros prohibidos, astronomía, 27 anotaciones; Ciencia, 36 objetos o estudios; Duros tiempos, 35 piezas; Museo de pinturas, 34 cuadros; Colección de dibujos, 40 dibujos; El tesoro espiritual, 26 piezas; La cámara de arte, 41 piezas; Música, teatro y literatura, 14 estudios; Palacios de la fe, 18 palacios; Abadía de St. Blasien, 22 reproducciones o estudios; Caída y herencia, 18 reproducciones o estudios, y una descripción con excelentes reproducciones de la sala del hemisferio en el convento de San Pablo en Westtrakt. Más de mil títulos componen la Bibliografía que corona el volumen.

Toda ponderación queda pálida ante el tesoro que encierran estos dos tomos, de excelente presentación tipográfica.

MALUSA, LUCIANO- DE LUCIA, PAOLO- GUGLIELMI, ELEANNA, *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti inediti della condanna del 1887*. Franco Angeli. Milano 2008. 318 p. ISBN 978-88-464-9753-6. €: 23.

El 1 de julio de 2001 publicó la Congregación para la Doctrina de Fe una *Nota sobre el valor de los decretos doctrinales sobre el pensamiento y las obras del Rev. do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati*. En esta nota se hacían algunas indicaciones sobre la condena de 40 proposiciones de Rosmini, que había condenado el Santo

Oficio en 1887; se decía que esa condena había sido expresión de cautela ante un posible uso heterodoxo de la doctrina de Rosmini, sobre todo de sus escritos póstumos. El profesor Melusa en una amplia introducción de cincuenta páginas expone los antecedentes y circunstancias de la condena en 1887; trata del empeño de León XIII en imponer la uniformidad neotomista, el antirosminianismo tolerado, discutido y discutible hasta 1879 y el carácter oficial que adquirió bajo León XIII, y los pasos hacia la condena de la doctrina de Rosmini, la instrucción del proceso, la intervención de los dos consultores, Satolli y Mazzella y sus tesis de fondo, y el decreto de condena.

Se pregunta finalmente sobre el sentido histórico de un estudio del decreto citado, *Post obitum*; pero lo juzga necesario para disipar totalmente las dudas sobre la doctrina de Rosmini. En este volumen se publican las actas y documentos de los años inmediatos al decreto condenatorio; en primer lugar se publican cartas, votos y decretos, entre 1883 y 1884; luego siguen los votos de los consultores Camilo Mazzella, S.I.(36 páginas), y Francisco Satolli (98 páginas), y finalmente se transcriben11 documentos que contienen los decretos, listas de proposiciones condenables, y el decreto definitivo, publicado el 7 de marzo de 1888.

Juzga la introducción que de la lectura de estos documentos se deduce que los autores del decreto expresaron una directa e inequívoca condena de las 40 proposiciones de Rosmini; pero no quiere con esto suscitar una controversia sobre el sentido de la condena y de la interpretación que se le ha dado en la nota de 2001.

Marchione, Margherita, *Pio XII. La verità ti farà libero*. Libreria Editrice Vaticana. 2008. 141 p. ISBN 978-88-209-8103-7. €: 14.

La autora ha publicado nueve libros sobre Pío XII en italiano y otros nueve en inglés; en éste recoge muchos datos sobre la actuación de Pío XII, principalmente respecto a los perseguidos hebreos, tomados de entrevistas, cartas, testimonios, historiadores, gente de Iglesia, etc. Aunque prevalece en el libro la reivindicación de la actitud de Pío XII ante la persecución de los hebreos e infortunados, no faltan páginas en las que atiende más de cerca a los rasgos de su espiritualidad. Otras páginas de ilustraciones en color dan vida a los hechos que narra el texto.

Martín Abad, Julián, *En plúteos extraños. Manuscritos, incunables y raros de la Biblioteca Capitular de Ávila en la Biblioteca Nacional de España*. Instituto Castellano Leonés de la Lengua. Segovia 2007. 248 p., 50 láminas. ISBN 978-84-935240-6-7.

El autor, jefe del Servicio de Manuscritos, Incunables y Raros de la Biblioteca Nacional de España, hace un exhaustivo estudio sobre el saqueo que sufrió el archivo de la Catedral de Ávila en el rebrote desamortizador, derivado del gobierno republicano, a primeros de enero de 1869, por orden de Manuel Ruiz Zorrilla, ministro de Gracia y Justicia. 1.139 documentos, 395 pergaminos y 95 códices, más un largo etcétera, salieron a la fuerza de Ávila; algunos de ellos con destino a la Biblioteca Nacional. En cinco capítulos el libro nos informa sobre la causa originaria y los detalles indiciarios de una procedencia (casi) silenciada de esas piezas, sobre la primera incorporación de ellas a la Biblioteca Nacional, sobre la anulación del decreto de incautación de 1875 y una reclamación frustrada del cabildo abulense, sobre una nueva incorporación de piezas veintisiete años después de la incautación, y las últimas piezas del *fondo* arribadas en 1913 y en 1940. Además de las 50 láminas en

sepia al final del libro encontramos otras muchas intercaladas en el texto. Una vez identificado el material que guarda la Biblioteca Nacional, quedan por identificar los legajos entregados al Archivo Histórico Nacional; en esta obra se ofrecen indicios y pistas que allanarán el camino a futuros investigadores.

MARTÍNEZ CARRETERO, ISMAEL, *Los Carmelitas en Sevilla. 650 años de presencia (1358-2008)*. Provincia Bética de PP. Carmelitas. 2009.810 p. ISBN 978-84-96607-66-8.

«Seiscientos cincuenta años son muchos años como para contarlos en una historia que intenta ser breve»; pero ese ha sido el intento logrado del autor. En un primer capítulo introductorio expone el origen y evolución de la orden de los carmelitas y su expansión y dimensión mariana. En los capítulos segundo y tercero nos presenta la fundación del convento de El Carmen en Sevilla y la vida conventual en él. Delicado es el tema del capítulo cuarto: la reforma de Trento y del rey Felipe II, y la actuación menos afortunada de los visitadores, con especial referencia a Gracián. El capítulo quinto nos informa de la visita del Padre Chizzola, general de la orden, y del origen y fundación de monjas carmelitas en Sevilla. En capítulo sexto trata de la presencia de la descalcez teresiana, frailes y monjas, en Sevilla, y de la presencia de los carmelitas sevillanos en América. En el capítulo séptimo encontramos muchos datos sobre El Carmen sevillano en el siglo XVII: nuevas fundaciones y cofradías, algunos acontecimientos religiosos, carmelitas notables del Carmelo sevillano. De las actividades pastorales de esos años informan los capítulos octavo y noveno: La Inmaculada en el Carmelo y cofradías del Carmen, y la devoción popular del Carmen en Sevilla. El capítulo décimo contempla el patrimonio artístico del Carmen sevillano, de la Casa Grande y del colegio de San Alberto. Dolorosos son los acontecimientos que narran los capítulos once al catorce: las sombras del "siglo de las luces", los precedentes inmediatos a la exclaustración, la exclaustración napoleónica y la general de 1835, y la expulsión de los frailes y despojo de las órdenes religiosas. El capítulo quince está dedicado a la historia del templo y hermandades del Buen Suceso y a los hermanos Obregones, sus primeros fundadores. El capítulo dieciséis informa sobre la restauración del Carmen en Sevilla: los esfuerzos por recuperar su patrimonio, la restauración de la casa del Buen Suceso y su actividad en los primeros años del siglo XX. El capítulo diecisiete narra los difíciles años de la segunda república, de la guerra civil, y la recuperación en los años siguientes. El capítulo dieciocho es ya una crónica de actualidad, desde los años sesenta hasta el 2008: trata de la residencia universitaria que se habilitó en el Buen Suceso, de la parroquia de Santa Teresa y de la actividad en el Buen Suceso. El último capítulo que describe la arquitectura, esculturas, decoración pictórica y objetos artísticos de culto del templo del Buen Suceso. Catorce páginas llena la bibliografía general usada en la obra; pero nos confiesa el autor que podía «haber escrito otros tres volúmenes como éste con el material tan amorosamente guardado».

MARTINI, CARLO MARIA, *Paolo VI "Uomo spirituale". Discorsi e scritti (1983-2008)*. Introduzione e note a cura di MARCO VERGOTTINI. Istituto Paolo VI. Brescia 2008. 191 p. ISBN 978-88-382-4077-5. €: 25.

Se recogen en este Quaderno dell'Istituto, 27, treinta y un escritos de Carlos Martini que estudian y realzan diversos aspectos de la personalidad y actuaciones pastorales de Pablo VI, su antecesor en el arzobispado de Milán. En la introducción de Marco Vergottini encontramos unos datos en paralelo de las biografías de Pablo

VI y de Martini, y cuatro rasgos de Paolo VI, que destaca Martini en estos escritos: Pablo VI es un "hombre espiritual", un "hombre de la Iglesia" extraordinario, un "hombre del Concilio".y "un hombre de la luz".

Acertadas notas a pie de página informan sobre las circunstancias de cada uno de esos escritos. Doce excelentes y elocuentes fotografías acompañan al texto.

MEDIANERO HERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA, *Nuestra Señora de la Antigua. La Virgen «decana» de Sevilla.* Arte Hispalense 84. Diputación de Sevilla. 2008. 151 p. 16 láminas. 978-84-7798-258-6.

La publicación de este libro es también un homenaje a su autor, fallecido el 9 de marzo 2005; había dejado completamente terminado el original en esa fecha. Trata primero de la leyenda, es decir, el proceso de envejecimiento de la imagen, los milagros y hechos legendarios que se le atribuyen, y la cuestión de los traslados, el falso y el auténtico. Describe luego el autor la imagen y su iconografía, hace de ella un estudio analítico y técnico, y concluye con una aproximación cronológica -data la imagen en el segundo cuarto del siglo XIV-, e informa sobre las restauraciones conocidas.

Llama «consecuencias» al hecho de las imágenes que se inspiraron en ésta -«Trilogía trecentista hispalense»-, las dos imágenes de Rocadamor en la parroquia de San Lorenzo y la Virgen del Coral, en la iglesia de San Ildefonso; pero esa influencia dio lugar a copias hispanas e iberoamericanas, y aun a réplicas en el lejano oriente. Catorce láminas de esas imágenes ilustran el texto; completa el libro una restringida bibliografía.

MENÉNDEZ, SOR JOSEFA, *Un llamamiento al amor.* Reimpresión de la 7ª edición. Edibesa Madrid 1998. 672 p. ISBN 978-84-8407-756-5.

Es una reimpresión más del «Mensaje del Sagrado Corazón a Sor Josefa Menéndez», que reproduce la edición de 1974, aunque sustituye la Introducción, firmada entonces por H. Monnier-Vinard S.I., por otra de Daniel Dideberg S.I. El libro consta de dos partes; en la primera se presenta la biografía de Sor Josefa, "siguiendo el hilo espiritual que hilvanó sus movimientos en este mundo", y en la segunda se proponen "los mensajes que Jesucristo le confió para que los diera a conocer". Se ha suprimido el apéndice en que se recogían sus indicaciones sobre el infierno y el purgatorio.

Carlos María Staehlin en su libro *Apariciones*, 1954, página113 y nota 20, aporta interesantes datos sobre la biografía y las comunicaciones y mensajes de Sor Josefa Menéndez.

MICHEL, FLORIAN - SESBOÜÉ, BERNARD, *De MgrLefebvre à Mgr Williamson. Anatomie d'un schisma.* Lethielleux-Desclée de Brouwer. Paris 2009.135 p. ISBN 978-2-283-61061-9. €: 10.

El título del libro indica la trayectoria del paso de un obispo integrista a otro. Para mejor señalar este camino Florian Michel trata de *La Acción francesa y el integrismo católico: las paradojas de un antirromanismo ultrarromano*; muestra el sentido del antirromanismo del movimiento de Maurras y del lefebvrista, examina la filiación doctrinal, familiar, humana e intelectual entre ambos movimientos, y caracteriza el concepto de "romanidad", que entendían Lefebvre y su seguidor Víctor Berto. Bernard Sesboüé bajo el título de *El*

Instituto del Buen Pastor, una esperanza o un equívoco, reflexiona sobre la reconciliación con Roma en 2006 de un grupo de lefebvrianos de Burdeos.

Esa reflexión tiene cinco actos: en el primero presenta el manifiesto contra el Vaticano II de Lefebvre en 1974; en el segundo trata de las primeras ordenaciones sacerdotales en contra de la prohibición vaticana; el tercer acto lo constituyen las ordenaciones episcopales y la inmediata excomunión de esos obispos; el cuarto acto expone la creación de la comisión *Ecclesia Dei adflicta*; y el quinto la creación del Instituto del Buen Pastor con los disidentes lefebvrianos y las concesiones y condiciones en que se fundó.

Del Instituto dijo el cardenal Ricard de Burdeos: «El futuro dirá si esta creación es una iniciativa prometedora o una esperanza abortada». Las conclusiones finales oscilan entre la duda y una débil esperanza.

MINDSZENTY, JÓZSEF CARDENAL, *Memorias. Ejemplo de fidelidad y fortaleza*. Arcaduz 107. Palabra. Madrid 2009. 572 p. ISBN 978-84-9840-225-4.

«Las Memorias del Cardenal Mindszenty constituyen uno de los testimonios más dramáticos de un medio siglo de Europa. Primado de Hungría, enfrentado a los nazis y a sus colaboradores, se convirtió a partir de la ocupación soviética en el defensor obstinado de los valores de la Iglesia húngara».

En esas Memorias nos ofrece todos sus datos biográficos y su actividad pastoral; en sus recuerdos, dice, «el dolor y la forzada pasividad ocupan la mayor parte de los años»; advierte que no relatará solamente las cosas edificantes; no oculta su pesar y natural resistencia a abandonar su patria por indicación del papa Pablo VI. «Mindszenty es uno de los principales testimonios de la Iglesia del silencio, que sufrió la terrible opresión del comunismo con la connivencia de muchos intelectuales occidentales»; la lectura de estas sus *Memorias* suscita admiración y reivindica su figura y su actitud profundamente humana.

MONGIN, HÉLÈNE, *Santos de lo ordinario. Louis y Zélie Martin, padres de Santa Teresita de Lisieux*. Homolegens. Madrid 2009. 215. ISBN 978-84-92518-29-6.€: 15.

El 13 de julio es el día señalado para celebrar la memoria litúrgica de los padres de Santa Teresa de Lisieux, que contrajeron matrimonio en esa fecha, ciento cincuenta años antes. Tuvieron nueve hijos, de los que sobrevivieron cinco, mujeres que se consagraron a Dios. En base, principalmente, de las cartas familiares la autora describe la piadosa juventud de ambos esposos, su vocación al matrimonio una vez convencidos de que esa era su vocación de santidad, su profunda espiritualidad a lo largo de toda su vida, la realización de su vocación de padres, los trabajos con cuyos frutos sustentaron a la familia y atendieron a necesitados, su espíritu misionero, las penalidades que afrontaron en la vida familiar, la enfermedad de Zélie, conscientemente vivida por ella y por los suyos y su muerte, los años de viudedad de Louis, y su deterioro psíquico y su muerte.

Una emocionadas páginas finales presentan la beatificación de este matrimonio; Louis y Zélie son modelo e «intercesores privilegiados de los matrimonios cristianos», decimos con el Prólogo.

Montferrer Sala, Juan Pedro, *Introducción al cristianismo árabe oriental*. Studia Semítica. Series Minor 3. Universidad de Córdoba 2008. 142 p. ISBN 978-84-847801-886-4.

En abril del 2005 en el "Instituto de Ciencias de las Religiones" se tuvo un curso de formación continua con el título "Lenguas del Oriente Cristiano". Uno de los conferenciantes, el autor de este libro, nos ofrece en él uno de los siete cursos impartidos. En cinco capítulos expone estos temas: Marco histórico-geográfico, Cristianismo árabe oriental, Sistema grafonómico árabe y modelos de escritura de los textos árabes cristianos, El árabe utilizado por los cristianos en el marco general de la lengua árabe, Breve síntesis de la producción textual árabe cristiana oriental. El capítulo sexto aporta la bibliografía clasificada por capítulos.

Engaña el pequeño formato del libro, pues en él abundan las notas y no faltan reproducciones fotográficas.

Nazarenos en la madrugada del viernes santo Francisco Sánchez Moreno, fotografías. Hermandad de Jesús Nazareno. Ayuntamiento de Castro del Río (Córdoba) 2008.

El fotógrafo castreño, Francisco Sánchez Moreno ha captado en 42 fotografías el torrente de colores y de morados que brota en la madrugada del viernes santo en Castro del Río (Córdoba). Preceden unas páginas del Dr. Juan Aranda Doncel que analiza la pervivencia de tradiciones barrocas en las procesiones de nazarenos, y especialmente en la de esta villa cordobesa.

Ochayta Piñeiro, Félix, *San Maximiliano Kolbe, mártir de la caridad*. BAC Biografías 30. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2009. 278 p. ISBN 978-84-9714-955.0.

En San Maximiliano Mª Kolbe, cuya heroica muerte en Auschwitz conmueve profundamente, se hermanan la vocación religiosa y la sacerdotal, el amor a la Inmaculada y el ansia de martirio, la adhesión a la Iglesia y la apertura al mundo moderno. El autor nos refiere los datos sobre su patria y familia, sus años de formación y primicias de su apostolado, su estancia en el campo de concentración y su heroica oblación al dar su vida por otro compañero. Siguen luego tres capítulos en que expone su «locura» por la Inmaculada, sus dotes humanas y santidad, su estilo sacerdotal católico.

En el epílogo el autor no puede menos que sentirse provocado e interpelado por el ejemplo de santidad que ha descrito; también se siente interpelado el lector. .

Orellana Vilches, Isabel, *Fernando Rielo. Fundador de los Misioneros y Misioneras Identes*. Desclée de Brouwer. Bilbao 2009. 255 p. ISBN 978-84-330-2325-4

Encontramos en estas páginas una biografía amplia y detallada del fundador del actual instituto de vida consagrada diocesano, *Misioneros Identes*, aunque la autora la califica de «brevísimo apunte de su vida» en espera de una biografía completa. En los primeros capítulos nos cuenta algunas anécdotas edificantes de su infancia, sus primeros sentimientos espirituales en su primera comunión, sus sufrimientos durante la guerra civil, los primeros destellos de su vocación. Su orfandad lo obligó a optar por un puesto de funcionario de correos en 1943; lo consiguió en

Granada; allí se enamoró de una joven, pero renunció a ese amor porque era otra su vocación. En 1944 inició el servicio militar; cuando lo concluyó en 1946 ingresó en el noviciado de los PP. Redentoristas en Nava del Rey; prosiguió luego sus estudios eclesiásticos que le abrieron su horizonte filosófico; pero en 1954 se le excluyó del instituto religioso. Desde entonces brotaron sus luchas interiores y externas por recibir la ordenación sacerdotal que lo acompañaron hasta el final de su vida.

Comenzaron también entonces su incertidumbre y las consultas que hizo sobre su vocación de fundador. De nuevo funcionario de correos fue destinado a Tenerife, donde comenzó su actividad apostólica, con el apoyo del obispo Pérez Cáceres; a la muerte de éste, el vicario y luego el nuevo obispo retiraron el reconocimiento a la incipiente fundación y las licencias para ejercer el apostolado; incluso el sacerdote director fue suspendido a divinis. Pero la fundación se fue difundiendo más y más por España y otros países, y a la par la actividad directiva, y también literaria, del fundador, que experimentaba especiales ilustraciones espirituales que lo alentaban en su empeño. No es posible reseñar las conferencias e instituciones que fundó en los incesantes viajes de apoyo a su fundación por Estados Unidos y Sudamérica; impresiona su capacidad de trabajo e iniciativas, la fundación de premios con su nombre, a pesar de sus constantes agravamientos de sus enfermedades.

Es algo peculiar de Fernando Rielo el escribir cartas al Papa sugiriéndole las ideas buenas que se le ocurrían; le escribió sobre el caso Lefebvre, sobre la no existencia del limbo, sobre una modificación del Ave María, en favor de la asunción de San José, etc. Es singular su propuesta de llamar venerable a Mahoma, y también su oración en la mezquita catedral de Córdoba. Es bastante común en las fundaciones apostólicas de nuestros tiempos lo que podríamos llamar "culto a la personalidad" del fundador.

Para comprender a Edith Stein. URBANO FERRER (ed.). Biblioteca Palabra 36. Ediciones Palabra. Madrid 2008. 412 p. ISBN 978-84-9840-239-1.

Con este volumen se pretende dar a conocer las dimensiones humanas -biográficas, filosóficas y espirituales- de esta testigo cualificada del siglo XX, que enlaza con las inquietudes del hombre del nuevo siglo. Esta estructurado en tres secciones.

Abre la primera, biográfica, un estudio exhaustivo de Francisco Javier Sancho Fermín sobre los diversos entornos humanos y culturales que acompañaron a Edith a lo largo de su vida; Emilia Bea relaciona la doble raíz hebrea y católica de Edith y aporta una valiosa documentación eclesial de la época del antisemitismo y de las circunstancias de su canonización, y José Luis Caballero confronta los relatos autobiográficos de Edith con la biografía que podemos reconstruir desde fuera; plantea interrogantes sobre lo que la llevó a fijarse en tales aspectos, y cómo los veía a distancia, una vez acaecidos.

La sección segunda, filosófica, la inicia Fernando Haya con el problema de la empatía o conocimiento original del otro, y cotejando textos de la tesis doctoral de Edith con otros posteriores subraya las diferencias entre sus primera obras y las de su madurez; Urbano Ferrer se basa en dos obras de Edith para llevar a cabo un acercamiento a la persona desde la causalidad y la motivación; Feliciana Merino examina el papel relevante de la categoría de tipo para una filosofía de la cultura, e Inés Riego examina los libros de Edith sobre la mujer, los contrasta con los lemas emancipatorios contemporáneos y con las ideologías de género.

En la tercera sección, vertiente espiritual de la santa, Beate Beckmann hace un análisis pormenorizado de la vivencia religiosa tal como la describe Edith, y

Ezequiel García Rojo trata del lugar que correspondió a la corriente fenomenológica en la conversión de Edith Stein.

El libro, dice el editor, pretende solamente servir de pórtico a la lectura de los escritos de Edith Stein.

Peraire Ferrer, Jacinto - Martínez Puche José Antonio. El Camino de Damasco 7. *Edith Stein y convertidos del siglo XX y XXI.* Edibesa. Madrid 2009. 415 p. ISBN 978-84-8407-775-6.

Este tomo séptimo de la exitosa Colección de Damasco comienza con la figura de Edith Stein, judía conversa, santa patrona de Europa; la acompañan en el libro distintas series de convertidos a la vivencia del catolicismo, provenientes de otras Iglesias cristianas, del judaísmo, del islam, del ateísmo, agnosticismo, o de una vida completamente alejada de la fe de su bautismo. En el segundo capítulo están los convertidos de mayor importancia, que ya han muerto: Loew, María Benedicta Daiber, Yepes, Mondadori, Lustiger, Frossard, Reyero y Cristina Kaufmann. En el tercer capítulo se ofrece una serie de grupos de convertidos atendiendo a su profesión: pastores de otras Iglesias, escritores, políticos, artistas.

Los personajes de los capítulos cuarto y quinto son del siglo XXI, y viven hoy una vida cristiana que antes no tenían. Del capítulo cuarto, 26 convertidos, se podrían subrayar los nombres de Kiko Argüello, Messori, Ingrid Bethancourt; y entre las 16 breves semblanzas del capítulo quinto destacaríamos Avery Dulles, Tony Vlair, y Magdi Cristiano Allam, bautizado por Benedicto XVI en la vigilia pascual del 2008.

Mucho tenemos que agradecer a la editorial y a su director el bien que están haciendo a los lectores de estos relatos.

Périer-Muzet, Jean-Paul, *15 días con Manuel d'Alzón. Fundador de los Asuncionistas*. Ciudad Nueva. Madrid 2008. 123 p. ISBN 978-84-9715-134-4.

Se ofrecen quince comentarios a ideas espirituales, enmarcadas en párrafos seleccionados de los escritos de Manuel d'Alzon. Se ofrecen también una breve exposición de su vida y obra y una bibliografía básica para "saber más" de sus escritos, biografías, estudios, y sobre los asuncionistas, el instituto que él fundó.

Ya son veintinueve los libros publicados en esta colección, muy accesible a un público amplio que quiera conocer lo más esencial de un santo o de una persona eclesial venerada.

Perrier, Pierre - Walter, Xavier, *Thomas fonde l'Église en Chine (65-68 ap. J.-C.)* Asie. Ëditions du Jubilé. 2008. ISBN978-2-86679-482-8. €: 22.

El autor expone la confirmación arqueológica y literaria de la venida del apóstol Tomás a China en los años 65-68, donde fundó una iglesia, más de un siglo antes de la llegada del budismo. En unos bajorelieves, esculpidos en una pared rocosa cerca del puerto de Lianyungang, al comienzo de la ruta del mar, se representan los personajes del sueño que tuvo en el año 64 el emperador; dos de esas imágenes son figuras cristianas que se identifican como Santo Tomás y su diácono-intérprete: una tercera imagen es la Virgen María con el Niño. A lo largo de catorce capítulos el autor aporta las pruebas arqueológicas y literarias de esa identificación. Expone luego otros testimonios que prueban la fundación de una iglesia oriental en China en siglos posteriores, y los siete períodos en que se puede dividir la presencia del

cristianismo en China. Son veintiséis los anexos que amplifican y fundan el texto. Veinte páginas centrales aportan fotos en color y dibujos de las figuras estudiadas.

ROQUEBERT, MICHEL, *Santo Domingo. La leyenda negra*. Biblioteca Dominicana 56. San Esteban. Salamanca 2008. 358 p. ISBN 978-84-8260-219-6.

El subtítulo del libro alude a la falsa atribución que ha hecho de Santo Domingo un inquisidor; muestra de ello es un cuadro de Berruguete en el convento de Santo Tomás de Ávila. Esta biografía expone ampliamente el ambiente de herejía de albigenses y cátaros en que vivió Santo Domingo y su actuación como predicador por encargo de los obispos de la región, y las circunstancias que le llevaron a predicar en esas regiones del sur de Francia.. Y en medio de una acumulación de datos históricos aparece el surgir providencial de un grupo de predicadores, que se van uniendo al canónigo Domingo, hasta constituir la Orden de Predicadores.

Es detallada la información sobre los diversos pasos que llevaron desde la vida apostólica de predicadores, que debían conjuntar la formación intelectual con un régimen de pobreza voluntaria, hasta la concreción de este ideal en sucesivos documentos pontificios. Encontramos también información segura sobre los compañeros que se fueron agregando a Domingo, y su actividad de predicadores, y sobre la fundación rápida de numerosos conventos, que dieron lugar a la organización de la Orden en los primeros capítulos presididos por el fundador. También se expone la fundación de conventos de dominicas. Alude y explica el autor también al retraso en la canonización de Santo Domingo, si se compara con la prontitud con que fueron canonizados San Francisco y San Antonio. Y fue doce años después de la muerte de Santo Domingo, cuando Gregorio IX confió a los Predicadores la lucha contra la herejía, y algunos de ellos fueron inquisidores.

La bibliografía propone las fuentes diplomáticas y narrativas, y los estudios que ha consultado el autor en esta su erudita y documentada biografía de Santo Domingo.

Rudolf Bultmann. Martin Heidegger. Briefwechsel 1925-1975. VON ANDREAS GROSSMANN UND CHRISTOF LANDMESSER herausgegeben. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2009. 342 p. ISBN 978-3-465-03603-6.

Se reproducen en este libro 47 cartas, tarjetas, etc., de Bultmann a Heidegger y 73 de Heidegger a Bultmann, intercambiadas en el medio siglo central de siglo pasado; este intercambio tiene una frecuencia diversa según los años; no hay cartas de los años 1934, 1936 y 1937, y entre los años 1940 y 1954 solo encontramos tres cartas.. Abundantes notas presentan las personas y los acontecimientos aludidos en ellas, y las características de la carta.

Se añaden como apéndices un escrito de Heidegger sobre Lutero (1924), un artículo de Bultmann sobre Heidegger (1928), una felicitación navideña de Heidegger (1931), una explicación de Bultmann del 2 de mayo de 1933, otro escrito de Heidegger sobre Lutero (1961), y unas reflexiones de Bultmann sobre la exposición que del pensamiento de Heidegger hizo Otto Pöggeler (1963). El prólogo aporta datos que sitúan este intercambio epistolar y resaltan sus características.

SAINZ-PARDO MORENO, ANTONIO, *Enrique Pla y Deniel. Un cardenal fiel y prudente*. Edibesa. Madrid 2008. 191 p. ISBN 978-84-8407-780-0.

Dice el autor en sus *Confidencias preliminares* que no ha querido pergeñar una biografía definitiva del cardenal Enrique Pla y Deniel, pero ha acertado

plenamente en esos trazos que califica de *Apuntes biográficos*, y que nos informan de sus principales datos biográficos, y sus características de hombre de Dios, su actuación como Primado de España, su repetido empeño en renunciar al gobierno de la diócesis por razón de su edad y dolencias, su tránsito, testamento espiritual y la oración fúnebre que pronunció el magistral de la catedral toledana.

Precede el esbozo biográfico de cuatro de sus predecesores, y completan el texto los testimonios de sus colaboradores en los temas de su aportación al seminario, de la restauración de las iglesias de la diócesis, sus dotes de gobierno, su acción pastoral con los obreros, su actuación descrita en *Papeles y Memorias* de Jesús Iribarren.y otros nueve testimonios. Fue una vida entregada a Dios, a la Iglesia y a las diócesis que le fueron confiadas.

San Felipe Adán, María Antonia, *El obispo Fidel García (1880-1927). La diócesis de Calahorra y La Calzada tras el concordato de 1851*: Instituto de Estudios Riojanos. Universidad de La Rioja. Logroño 2008. 460 p. ISBN 978-84-96487-34-5.

Como indica el título, dos son los temas fundamentales de esta investigación: la biografía de los primeros 47 años del obispo D. Fidel -que renunció a la diócesis en 1953 y falleció en 1973-, y las dificultades que pasó la diócesis de Calahorra y La Calzada en esos años, hasta que D. Fidel fue nombrado obispo de ella. Nos narra la autora en dos capítulos los doce primeros años -nacimiento y vocación de D. Fidel, 1880-1892, y los diecisiete de su formación en el seminario y universidad de Comillas, 1892-1907, y luego el comienzo de su labor pastoral, en la cuenca minera asturiana, 1907-1910, y como canónigo magistral de la catedral de Palencia y celoso promotor del sindicalismo católico agrario, 1910-1921. En el capítulo tercero nos informa sobre la decadencia de la diócesis de Calahorra y consecuencias de la aplicación del concordato de 1851, la segregación de la diócesis de Vitoria, las Juntas Revolucionarias y batalla por el traslado de la capital diocesana, los motines de 1892, la intervención de Sagasta, y el gobierno posterior de la diócesis por un administrador apostólico hasta 1921. Los dos últimos capítulos nos ofrecen datos sobre los avatares del nombramiento de Don Fidel como obispo titular de Hippo y administrador apostólico de Calahorra, y su actuación en esos años hasta 1927, destacando su oración fúnebre del 2º marqués de Comillas, y su actuación en el congreso eucarístico de Chicago.

Seis documentos se transcriben en apéndice; 102 láminas ilustran las páginas del texto.

Esperamos la segunda parte de esta investigación que ilumine su actuación durante los demás años de su vida, en la que destacó su carta pastoral de 1942 sobre el régimen nazi.

Sanjosé del Campo, Jesús - de la Iglesia Viguiristi, Fernando, (eds.). *Planteamientos pedagógicos de Ignacio Errandonea*. Universidad de Deusto 2006. 321 p. ISBN 84-9830-059-2.

En una primera parte, tres capítulos nos presentan la persona de Ignacio Errandonea y su obra en la etapa madrileña; Isidoro Pinedo ofrece unas acertadas y luminosas pinceladas biográficas, anecdóticas, que presentan la faceta humana de Errandonea; Jesús Sanjosé describe la etapa madrileña, en la postguerra, 1941-1947, de Errandonea como director de la revista *Razón y fe* y de la editorial, como superior de una comunidad, y también algunas discrepancias de criterio

con algunos colaboradores de la revista, y el intento fracasado de absorción de la revista *Hechos y Dichos*. El mismo autor en otro artículo presenta a Errandonea como articulista de *Razón y Fe*, 1923-1961; de los 37 artículos registrados analiza los dedicados a la capacidad de educar de la cultura clásica en los diversos niveles de enseñanza.

En la segunda parte, central del libro, se reproducen dos artículos de Errandonea en *Razón y Fe* sobre el mundo clásico aplicado a la educación en general, dieciséis artículos suyos sobre la incorporación del mundo clásico a las enseñanzas medias, y otros seis sobre esa misma incorporación en la enseñanza universitaria.

Como leemos en la presentación, «El P. Ignacio Errandonea fue un hombre que aunó virtud y letras; un hombre de honda fe, capaz de dar razón de su esperanza»; quienes tuvimos la suerte de conocerlo y de oír sus conferencias y charlas confirmamos que esa era la impresión que nos causaba.

SANJOSÉ DEL CAMPO, JESÚS, S. J., *El colegio San José. De la Ley General de Educación a la LOGSE* . Valladolid 2008. 238 p. ISBN 978-84-612-1505-8.

Cuando el colegio de San José de Valladolid celebró su centenario en 1981, el P. Luis Fernández escribió su historia completa, con una atención especial a los orígenes. Al cumplirse los 125 años el colegio lo celebra con esta otra historia, escrita por el autor
desde una perspectiva diferente.

No cuenta una historia a la antigua usanza; no es un mosaico de anécdotas; está elaborada con otra metodología. Encontramos un montaje de estructuras, estadísticas y organigramas; comentarios a documentos doctrinales y a los idearios que aterrizan en programas, organizaciones y actividades, y referencias a las leyes de educación, que determinan los sistemas de enseñanza.

Dos primeras partes son introductorias: en la parte primera expone el autor los antecedentes del colegio, y en la segunda los contextos político y eclesial en que se fundó y el contexto de la Compañía de Jesús universal, en España y en Valladolid.

En la parte tercera trata del alumnado –número y composición-, del personal -la comunidad jesuita y el personal laico-, y de los solares, edificios, e instalaciones. En la cuarta parte expone los diversos organigramas organizativos, y las diversas actividades -académicas, formativas, pastorales y extraescolares y paraescolares-, que se desarrollaron en el colegio.

Con el prologuista coincidimos en que este libro por «su modo de enfocar la historia educativa ofrece unos esquemas válidos para emprender estudios semejantes sobre cualquier centro escolar», o de enseñanza.

SIX, JEAN-FRANÇOIS, *Le gran rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*. Albin Michel. Paris 2008. 379 p. ISBN 978-2-226-18276-0. €: 20.

Esta historia, que comienza en 1909, es la de un encuentro intenso de dos hombres fogosos, Charles de Foucauld, hombre del desierto y místico, de cincuenta años, y Luis Massignon, genial joven orientalista, de veinticinco; los dos, apasionados de la fraternidad universal, experimentaron las tentaciones del mundo antes de que sus vidas se rindieran ante la fe y la hospitalidad de las sociedades musulmanas. Del corazón y del espíritu de Foucauld surgió un proyecto que comenzó a poner por obra: una Unión de hermanos y hermanas, religiosos y laicos, todos iguales, abriendo caminos, diseminados por el mundo y en comunión de oración; con el destino de vivir el evangelio donde no es conocido y de sembrar

amor donde no hay ningún amor. A la muerte de Foucauld, Massignon recoge la antorcha, que luego él trasmite a Jean-François Six, sacerdote y teólogo.

Tras cincuenta años de silencio Six se ha decidido a contar la historia tumultuosa de esta Unión atípica y discreta, actualmente con un millar de miembros que él ha procurado proteger contra el desaliento, y ha alentado numerosas tentativas de recuperación. En un último capítulo presenta la Unión, como una vocación de discreción, de horizonte lejano, de comienzo, de libertad, de reunión, de esperanza.

Es una narración apasionante que nos hace revivir el gran sueño de Charles de Foucauld.

Traub, G. W (ed.), *A Jesuit Education Reader*, Chicago, Loyola Press, 2008, 432 p.

Los centros educativos jesuitas tienen, entre sus preocupaciones principales, la de mantener la identidad de las instituciones de forma que responda a la misión de la Compañía de Jesús. Y este libro que presentamos está concebido como un instrumento para profundizar en dicha identidad en un marco concreto: el de los centros universitarios de la Compañía en Estados Unidos. Y es que la Compañía norteamericana tiene un total de 28 centros universitarios y considera, por consiguiente, la educación superior como un ámbito muy importante de su actividad. Precisamente George W. Traub es un jesuita profesor de Teología y responsable de los programas relativos a "identidad y misión" en la Xavier University de Cincinnati. Fruto de esta última tarea, que ha desempeñado durante más de dos décadas, es el presente volumen.

En el volumen se recogen hasta 34 textos de distinta procedencia: desde documentos institucionales de la Compañía de Jesús o de alguna de sus universidades hasta estudios sobre puntos concretos o testimonios de profesores. La agrupación de los textos no se hace con el criterio de la procedencia de cada uno, sino con un criterio temático. Se distribuyen, entonces, en ocho apartados. He aquí un breve recorrido por los mismos. El primero busca la clave del pensamiento ignaciano que sirve de inspiración a la Compañía y a sus obras educativas: se cree encontrarlo en la relación recíproca entre Dios y el hombre, que es la base del discernimiento. El segundo ofrece las coordenadas históricas en que nació la actividad educativa (que no estaba en el primitivo proyecto de Ignacio) y se desarrolló después. El tercero se centra en la problemática actual, indagando algunas cuestiones hoy relevantes, como la relación entre conocimiento y experiencia. El cuarto, el de más extensión, se ocupa de los principios y expone las orientaciones que deben inspirar una universidad jesuita. El quinto aborda una cuestión que ha sido objeto de amplios debates en el seno de la iglesia norteamericana y en las relaciones con la Santa Sede, y que ha afectado muy de lleno a las universidades jesuitas: en qué hay que poner la identidad católica de una universidad. El sexto estudia un tema tradicional y muy relevante: los rasgos de la pedagogía ignaciana y jesuítica. El séptimo desciende a las aplicaciones, con testimonios muy realistas sobre las dificultades para llevar a la práctica esas grandes orientaciones en el día a día de la docencia. Un octavo apartado sirve de conclusión y epílogo.

El material reunido es rico y variado. Será de utilidad para quienes se pregunten por lo específico de una universidad jesuita. Pero los que se hagan estas preguntas no esperen encontrar en estas páginas sólo respuestas acabadas o "recetas" de aplicación inmediata: encontrará también debates sobre cuestiones controvertidas y voces polémicas que se pronuncian sobre ellas. Estas voces expresan con crudeza las dificultades para hacer realidad

orientaciones que, en teoría, son dignas de toda admiración, pero que chocan con lo que es moneda común en un mundo como el universitario, donde la competencia parece obligar a priorizar otros aspectos formativos.

Ildefonso Camacho

VÁZQUEZ BORAU, JOSÉ LUIS, PERAIRE FERRER, JACINTO. *Carlos de Foucauld y convertidos del siglo XX*. El camino de Damasco 6. Edibesa. Madrid 2009. 296 p. ISBN 978-84-8407-770-1.

El principal convertido en este volumen es Carlos de Foucauld de quien en la tercera parte del libro se narran su conversión a Dios, su conversión a los hermanos y los frutos de su conversión. Una segunda sección nos ofrece en cortas narraciones otras 18 conversiones de personajes muy conocidos, como Gemelli, Guiness, Carrel, Zolli, Eva Lavallière, Chesterton, los esposos Maritain, García Morente, Peguy. La sección tercera consta de 22 semblanzas muy breves de convertidos del siglo XX, entre ellos, Curzio Malaparte, Papini, Claudel, Merton, León Bloy. En su mayoría no son convertidos de otra religión o confesión cristiana; son más bien católicos alejados de la Iglesia, agnósticos o ateos. Su cercanía engrandece la eficacia de su testimonio.

VEGA GARCÍA-FERRER, JULIETA, *Fray Hernando de Talavera. Nuevas aportaciones sobre el canto mozárabe en Granada*: Toletana 18 (2008) 175-200.

En esta su nueva publicación la autora nos informa sobre aspectos muy interesantes de Fray Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada después de la reconquista por los reyes católicos. En sucesivos apartados informa de los datos biográficos de Fray Hernando, de su relación con la música, y más especialmente con la música mozárabe, en donde trata del origen de la liturgia hispana, su estado en los siglos V y VI, bajo los sarracenos en el siglo VIII, su restauración y reforma de Cisneros, y con más detalles informa de la pervivencia del mozárabe en Granada. Ilustran el texto algunas reproducciones de antifonarios e imágenes de Fray Hernando.

Es de gran interés para nuestra revista su alusión a estudios que ha hecho del tratado *Liturgia mozarabica. Tractatus historicus-chronologicus* de Juan Pinius, Societatis Iesu Theologus, publicado en Roma, 1740.

VELASCO BAYÓN, BALBINO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*. Vol. IV. 1835- Textus et Studia Historica Carmelitana. Vol. XXIX. Edizioni Carmelitanae. Roma 2008. 477 p. Sección gráfica, 14 p. ISBN 978-88-7288-093-7.

En los años 1990 - 1994 publicó el autor en esta misma colección tres gruesos volúmenes sobre la historia del Carmelo español; abarcaba el tercer volumen hasta 1835. El presente volumen parte de ese año hasta bien avanzado el siglo XX. En sucesivos capítulos expone primero el autor las consecuencias de la exclaustración como drama humano y pérdida de bienes de los conventos de religiosos y de religiosas, las vicisitudes de la restauración de la orden, y su actividad en las décadas primeras del siglo XX, las fundaciones en Brasil, y el apostolado en otras regiones de América, la persecución y mártires de la guerra civil,1936, y la vida posterior de las provincias españolas hasta el Vaticano II.

Dedica también algunos capítulos a los conventos femeninos, a sus nuevas formas de vida religiosa que surgieron en este siglo, y a sus mártires

en 1936; trata también de las terceras órdenes y cofradías. En los capítulos finales presenta figuras destacadas, hombres y mujeres, del Carmelo español, y concluye con unas pinceladas de historia contemporánea.

Declara el autor que a pesar de haber vivido personalmente algunos de los acontecimientos que narra, ha procurado ser fiel a la documentación manejada y que todas sus afirmaciones estén bien refrendadas. Es muy abundante la relación de fuentes manuscritas y los más de trescientos títulos de la bibliografía. Casi cien fotografías de las páginas de la sección gráfica reproducen conventos, imágenes, obras de arte, y retratos de destacados religiosos y religiosas carmelitas de España.

Vida y obras de Tomás Morales, SJ. I. *Biografía*. Por María Victoria Hernández Rodríguez. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 270 p. ISBN 978-84-7914-942-0.

En 1995, un año después de la muerte del P. Tomás Morales se publicó una primera biografía suya; esta segunda ha aprovechado abundantemente y con acierto los numerosos documentos archivados en la Postulación de su Causa de Beatificación. En una primera parte aporta gran cantidad de datos biográficos, estructurados en cinco capítulos; el primero informa sobre sus familiares y primeros años, el segundo expone sus años de estudios universitarios, el tercero informa sobre su ingreso en la Compañía de Jesús y los años de su formación en ella, el cuarto trata de sus actividades sacerdotales y apostólicas, y el quinto informa de las dificultades que experimentó en la dirección de la obras que había fundado.

En la segunda parte del libro, *Su legado*, se informa en el capítulo sexto detalladamente sobre esas obras por él fundadas. Cruzados y Cruzadas de Santa María, Milicia de Santa María, y también de matrimonios y miembros asociados, y del carisma y espiritualidad de sus miembros.

En los tres capítulos siguientes, séptimo a noveno, expone tres aspectos de la espiritualidad del P. Morales: «Sentire cum Ecclesia», tronco ignaciano, savia carmelitana. En el capítulo décimo lo presenta como maestro de vida espiritual en sus diversos aspectos; y al final aporta los datos de su herencia literaria.

Las notas a pie de página y la bibliografía final muestran la calidad de esta biografía.

Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. *Obras pedagógicas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 790 p. ISBN 978-84-7914-941-3.

Se editan de nuevo en este volumen tres libros de Tomás Morales, dirigidos a la formación de laicos; fueron escritos en tres momentos diversos de su andadura apostólica: en 1966, *Forja de hombres,* en 1967, *Laicos en marcha*, con sucesivas ediciones reelaboradas hasta 1984, y en 1985, *Hora de los laicos*, la obra más madura que resume la motivación y doctrina de los dos anteriores. Tomás Morales escribió estos libros para difundir su pensamiento entre los vinculados a la labor educativa y apostólica. Son de lectura fácil y amena, que consigue la división en capítulos, subtítulos, breves secuencias, y su mismo estilo narrativo. *Forja de hombres* expone cuatro puntos cardinales; *Laicos en marcha* se divide en seis artículos, y concluye con tres consejos; *Hora de los laicos* ofrece en trescientas ochenta páginas unos trescientos pequeños bloques centrados en una idea principal, textos salpicados de anécdotas personales o de los laicos que le aportaban sus confidencias.

8. Filosofía

CONILL SANCHO, JESÚS, *Dalla legge naturale all'universale ermeneutico*. Quaderno di Filosofía.Nuova serie 7. Facultà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino. Napoli 2009. 35 p. ISBN 978-8895159-14-0. €: 5.

La ley natural es un concepto que quiere responder a la necesidad de un orden moral estable y seguro, que fundamente la vida moral en todos sus aspectos; ¿es posible mantener esta pretensión? ¿es inevitable la disolución de todo orden moral? ¿es irremediable el relativismo moral?. Para responder a estos interrogantes el autor se pregunta si es posible mantener la idea de ley natural, prescindiendo de la componente confesional cristiana, y de la naturalística griega y aristotélica. Para ello recuerda los orígenes de la idea de ley natural y expone el sentido de su actual admisión, sobre todo en la doctrina de la Iglesia católica; luego afronta las dificultades que comportan los conceptos filosóficos con los que se la formula; finalmente estudia otras vías filosóficas para defender el núcleo y el sentido de la idea de ley natural, y reflexiona sobre un nuevo modo de proponer la idea de un universalismo ético hermenéutico.

El Dios de Aristóteles. νόησις νοήσεος. Editor ALFONSO PÉREZ LABORDA. MPD 23. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 404 p. ISBN 978-84-96318-75-5.

El lunes 16 de abril de 2007 en la Facultad de Teología de San Dámaso, organizada por el Departamento de Filosofía, tuvo lugar una "Jornada de filosofía sobre el Dios de Aristóteles". Se publican en este volumen, en primer lugar, tres de los estudios presentados, dos de ellos de gran extensión; los de Alfonso Pérez de Laborda, *Sobre el Dios de Aristóteles: ¿un Dios politeista?*, y el de Santiago García Acuña, *El camino aristotélico hacia lo espiritual: una fenomenología del noûs desde el hecho de la actividad*. El tercer estudio es de Víctor Manuel Tirado San Juan, *Fundamentos gnoseológicos y ontológicos de la concepción aristotélica de la substancia primera motor inmóvil como inteligencia que se intelige a sí misma, según el libro Λ de la metafísica.* Se publican también dos trabajos complementarios de dos participantes en la Jornada: David Torrijos Castrillejo, *Más allá de Aristóteles: un análisis metafísico del entendimiento*, y Pedro José Lamata, *Una primera aproximación.* Más allá del aristotelismo se sitúa el estudio de Pilar Fernández Beites, *Pensar el amor. Sobre la propuesta teológica de Scheler*; este trabajo propone «que hay que ir más allá del esquema griego de "pensamiento de pensamiento", si queremos "pensar" en serio a un Dios como el cristiano, que es sobre todo amor».

FISCHER, PETER, *Philosophie der Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 236 p.

Esta breve introducción a la filosofía de la religión ofrece un compendio de los principales temas del teísmo filosófico. Los dos primeros capítulos estudian la definición y lo específico de la religión, el concepto de fe, lo santo y lo profano, la religión y los mitos, y la problemática de la filosofía de la religión en cuanto vinculada a una determinada religión y su teología, su comprensión como teología natural y parte de la metafísica, y la concepción de una filosofía

cristiana. Analizan, por tanto, tópicos muy diferentes que abarcan no sólo la filosofía de la religión, sino el teísmo filosófico y la fenomenología de lo religioso.

A continuación vienen varios capítulos en los que se evalúan las distintas pruebas de la existencia de Dios, la problemática de la teodicea (centrada en Bayle, Leibniz y Kant), la crítica a la religión desde la antigüedad a la Ilustración y la fe de la razón práctica, con los postulados kantianos y la vinculación entre religión y moral. El enfoque es histórico, asumiendo los autores más representativos de las temáticas estudiadas. Tras este enfoque histórico se pasa a los reduccionismos religiosos, comenzando por el psicológico y neurológico, que tiene su punto de partida en Hume y Freud, y que continúa con la actualidad con el estudio sobre la mística y el cerebro por Newberg y D'Aquili. Tras este tipo de reduccionismo se analiza el evolutivo que vincula la religión a la supervivencia humana y a la necesidad de una educación moral (Lessing), así como el desarrollo del conocimiento (Hegel y Comte). Finalmente se estudian los reduccionismos funcionales de la sociología, partiendo de la conciencia colectiva de Durkheim y de la teoría de los sistemas de Luhman. Este bloque se completa con un análisis del estatuto de los conceptos religiosos y metafísicos desde la perspectiva del positivismo lógico y de la simbología de las formas de Cassirer.

Los dos últimos capítulos recogen y sintetizan algunas conclusiones. Por un lado, se estudian los aspectos antropológicos de la religión (el sentido de infinito, la idealización de la especie, la conciencia ideativa, como expresión de la falta de ubicación del hombre, etc), que corresponden a distintas teorías de la religión. Un apartado especial se dedica al tema de religión y política, a la teología política y el papel de la religión en una sociedad secular, en la que Habermas, Derrida y Schmitt son los autores elegidos. Una breve selección bibliográfica y un índice de autores completan el volumen. La síntesis que ofrece permite tener una visión general de la problemática filosófica en torno a la religión, expuesta de forma concisa y pedagógica, sin profundizar en ninguna de las temáticas y dando la primacía a lo expositivo más que a la discusión y reflexión crítica. Es un volumen apto para rápidas consultas que permitan captar lo esencial de las cuestiones estudiadas. Juan A. Estrada

López Quintás, Alfonso, *Cuatro personalistas en busca de sentido. Ebner, Guardini, Marcel, Laín.* Rialp. Madrid 2009. 237 p. ISBN 978-84-321-3725-9.

Afirma el autor en la Introducción que «en los últimos años se estudia el *Personalismo Dialógico* con ánimo creativo. No se intenta sólo reivindicar la calidad filosófica de sus promotores, sino mostrar las posibilidades que nos abren para lograr la envergadura a que estamos llamados como personas».

Por eso el autor intenta en este libro «clarificar la posición de cuatro autores que hacen gala de un pensamiento jugoso, sugestivo y profundo, por cuanto vincula con energía los distintos niveles de realidad en los que podemos y debemos movernos los seres humanos».Y por ello describe con claridad los tres primeros niveles positivos en esta introducción, y más ampliamente en el capítulo cuarto los cuatro niveles positivos y los cuatro negativos.

En la parte primera expone el personalismo dialógico, la influencia de Ebner, indica sus deficiencias, e indica las tareas abiertas a la investigación. En la segunda parte propone detenidamente el personalismo dialógico de Ferdinand Ebner, la antropología relacional-dialógica de Romano Guardini, y las claves del

pensamiento de Romano Guardini. En la tercera parte analiza cuatro términos decisivos en el personalismo dialógico: La intimidad personal -con especial referencia a Pedro Laín Entralgo-, la palabra, el sentido de la vida, y el diálogo.

Cada uno de los ocho capítulos concluye con una bibliografía, y al final las completa el autor «con varias obras que ofrecen copiosa y selecta bibliografía sobre el personalismo dialógico».

LUCAS LUCAS, RAMÓN, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana.* BAC. Estudios y ensayos. Filosofía y Ciencias, 117. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2008. 428 p. ISBN 978-84-7914-943-7.

El autor ha planteado las cuestiones de fondo que estudia en este libro -¿qué es el hombre?, ¿cuál es la razón de su existencia?- en el campo de la antropología filosófica; ha preferido como punto de partida la *horizontalidad* para poder dialogar con los pensadores que excluyen la *verticalidad* en sus planteamientos; pretende, pues, comprender al hombre en una horizontalidad que intrínsecamente se abre a la trascendencia. En este diálogo expone las interpretaciones materialistas y ateas del hombre -la marxista, de Freud, Camus, Sartre-, para pasar más allá del materialismo. Explica luego el sentido y significado de la existencia humana y el escándalo del sufrimiento, y de ahí la dimensión vertical, espiritual, religiosa y moral del hombre. Reflexiona luego sobre la historicidad humana, la verdad y el relativismo, sobre el hombre, el mundo, los animales y la ecología. Analiza, finalmente, la dimensión interpersonal humana, la corporeidad humana, y la antropología de la sexualidad humana. Propone con claridad los datos fundamentales y los cauces de solución de los problemas que plantean los interrogantes que examina; y es que el ser humano, dice el autor, «afincado en el horizonte de este mundo, plasmado de materia y temporalidad, trasciende este horizonte y está empapado de espiritualidad».

LUCCHETTI BINGEMER, MARÍA CLARA, *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor.* Verbo Divino. Estella (Navarra). 2009. 428 p. ISBN 978-84-8169-920-3.

La autora nos ofrece en un primer capítulo una breve y emocionada biografía de Simone Weil, en la que subraya su trayectoria intelectual, su compromiso político y con los pobres y su enfrentamiento con la violencia. En el capítulo segundo analiza el pensamiento de Weil sobre la violencia, y en el tercer capítulo expone su mirada crítica sobre el judaísmo, el Antiguo Testamento y el cristianismo, y su fe en un Dios esencialmente no violento. En los capítulos cuarto y quinto presenta a Weil en diálogo con Levinas y Girard sobre ética, violencia y religión, y sobre género, mística y violencia con otras mujeres de su tiempo, Edith Stein, y Etty Hillesum, como ella amigas de Dios y de la vida.

En tres anexos encontramos una carta de Weil a Bernanos, una reflexión suya sobre "La Ilíada" o el poema de la fuerza, y su proyecto de una formación de enfermeras de primera línea. El libro es un acertado homenaje a Simone Weil en el centenario de su nacimiento.

MATLARY, JANNE HAALAND, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo.* Cristiandad. Madrid. 2008. 261 p. ISBN 978-84-7057-535-8.

Dice la autora en la Introducción que su libro trata de la paradoja que se da sobre los derechos humanos: por una parte, tienen predominio como nuestro

artículo de exportación europeo a todo el mundo, y por otra parte nos negamos a definirlos como universalmente válidos, constantes, eternos.

En la primera parte diagnostica el problema: en el capítulo primero presenta el punto de partida antropológico de los políticos europeos contemporáneos, contrastando con el clásico político ideal; en el capítulo segundo demuestra cómo la democracia europea se ha desviado del patrón democrático clásico; y en el tercero presenta un análisis de los derechos humanos fundamentales de los organismos internacionales, sobre todo la Declaración Universal.

En la segunda parte trata del modo cómo se trata de redefinir los derechos humanos a nivel nacional e internacional: en el cuarto capítulo estudia el puesto de los derechos humanos en la política y en los negocios; en el capítulo quinto muestra cómo los promotores de normas tratan de modificar los derechos humanos; pero entonces, ¿cómo pueden ser modelo con los que medir la conformidad o desaprobación de las violaciones estatales, si siempre están cambiando?; y en el capítulo sexto analiza en qué modo los derechos humanos pertenecen al ámbito internacional, sobre todo en Europa.

En la tercera parte se pregunta si puede restablecerse el derecho natural; el capítulo séptimo analiza la relación del cristianismo y la democracia europea; el octavo pondera cómo los derechos fundamentales eran fundamentales en la «política» papal de Juan Pablo II, y en el noveno indica hacia dónde tiende el análisis que Benedicto XVI hace del relativismo y la democracia.

Es muy importante el problema que estudia la autora: vivimos en una sociedad multiétnica, plurirreligiosa, secular; si no podemos definir los derechos humanos de manera clara, estamos en un estado de anarquía ética.

Prieto López, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la Antropología.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008. Estudios y Ensayos de Filosofía y Ciencias, nº 115, 572 páginas. ISBN 84-7914-929-1

Uno de los mayores méritos de la fenomenología ha sido el haber dado vida a la actual *Antropología filosófica*, separándola de la clásica *Psicología racional*. Tal vez fue el ensayo de Max Scheler, *El puesto del Hombre en el Cosmos* (1928) el que señala un giro epistemológico revolucionario en el modo de contemplar la condición humana. En este sentido, la llamada "escuela de Max Scheler" (H. Plessner, A. Gehlen) son los pioneros de un modo diferente de entender el estudio del ser humano partiendo de los datos de las ciencias empíricas.

Como afirma el autor de este estudio, "este libro tiene el propósito de hacer luz sobre el estado de desorientación que, desde hace tiempo, invade la opinión pública en lo que se refiere al mundo humano y animal" (pág. XV). Los ensayos de Meter Singer y Paola Cavalieri (con el Proyecto Gran Simio), han provocado el "animalismo que aboga por el abajamiento integral del ser humano, en su naturaleza y en su conducta" (pág. XVI). Este trabajo constituye un intento de reflexión interdisciplinar entre biología y filosofía en una época de fragmentariedad de las ciencias.

El trabajo que se presenta aquí ha sido realizado en el marco del Proyecto STOQ (*Science, Theology and the Ontological Quest)* en el que participa el Master en ciencia y religión que imparte la Facultad de filosofía del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma), en el que Leopoldo Prieto es profesor. STOQ; es un proyecto que, bajo los auspicios del Consejo Pontificio para la Cultura y el apoyo de la Fundación John Templeton, cuenta con la participación de varias Universidades pontificias de Roma.

Leopoldo Prieto López (Granada, 1964), es sacerdote, licenciado en Derecho, doctor en Filosofía y profesor de Historia de la filosofía moderna en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* de Roma. Ha escrito diversas obras sobre filosofía moderna y el debate ciencia-fe, entre las que destacan *Kant y el Opus postumum*, *Sensibilidad y entendimiento en Kant* y *Panorama del dibattito scienza-religione oggi.*

Este libro es una síntesis de diversas investigaciones interdisciplinares en las que dialogan ciencia y filosofía sobre el apasionante tema del ser humano. El estudio de determinados aspectos físicos del ser humano apunta a la existencia del espíritu, sin el cual la criatura humana, con una anómala indigencia biológica, no habría logrado sobrevivir en un mundo cambiante y hostil. A la luz de estas investigaciones, el cuerpo humano aparece como el correlato físico del alma de una criatura racional. Dos rasgos físicos, inexplicables según la zoología, hacen posible esta conclusión: por un lado, la inespecialización morfológica del cuerpo humano, que, si bien posibilita su adaptación a numerosos hábitats, lo hace muy vulnerable; por otro, la indeterminación de la conducta humana, que, desasistida o liberada -dependiendo de la perspectiva que se adopte- del instinto animal, se encuentra en la perentoria necesidad de conducirse, a sí misma, bajo la guía de la razón.

La estructura del libro consta, además de los capítulos de introducción y el conclusivo, de tres partes. La primera parte, que no se adentra aún en el estudio de las antropologías biológicas propiamente dichas, lleva por título *Un acercamiento cultural a la cuestión del Hombre-Animal.* Su objeto es indagar algunos aspectos del contexto cultural del que procede la concepción animalista del ser humano. La segunda parte, que se ha titulado *La aportación de la biología teórica*, aborda el estudio de las antropologías biológicas propiamente dichas diferenciando lo que constituye lo humano de lo animal. La tercera parte, titulada *La aportación de la antropología filosófica,* se compone de cuatro capítulos en los que se presentan diversas contribuciones filosóficas que se han caracterizado por la relevancia otorgada a la perspectiva biológica. En un amplio capítulo conclusivo se ofrece una perspectiva sobre los puntos que el autor considera relevantes en una visión filosófica del ser humano. Varios anexos y un detallado índice de autores concluye este trabajo. La amplia bibliografía que se ofrece orienta al lector en sus lecturas posteriores aunque nos ha parecido echar en falta algunos trabajos de autores españoles (como Carlos Beorlegui) que por su extensión y rigor filosófico merecería la pena haber sido citados. L. Sequeiros

REDONDO BARBA, RAFAEL, *Zen, la experiencia del ser.* Desclée de Brouwer. Bilbao 2008. 231 p. ISBN 978-84-330-2241-7.

Este libro es el tercero que su autor ha dedicado de forma monográfica al Zen; supone un ahondamiento y una nueva modulación de los temas nucleares abordados en los dos precedentes. Algunos de estos temas -como, por ejemplo, el de la sombra o la dialéctica palabra/silencio- experimentan ahora un particular despliegue. La obra está compuesta de cinco secciones, secuencias aisladas, de extensión variable: el espíritu del zen; la sombra, espalda de la luz; el ámbito del zen; el cuerpo y la materia; ciencia y con-ciencia. El autor nos abre sus más privados apuntes, nos permite seguir su personal modo de afrontar la Realidad, su manera, laica y occidental, de practicar el camino del Zen. En un apéndice se nos presenta la postura correcta en el Za-Zen.

Religion and the End of Metaphysics, edited bay PHILIPS, D. Z.-VON DER RUHR, M., Tubinga, Mohr Siebeck, 2008, 172 p. ISBN 978-3-16-149758-2.

La vinculación entre la metafísica y la creencia en Dios es el objeto central de este volumen, que recoge varias lecturas en Claremont University. El punto de partida lo marca Philips, que también hace la introducción, con un capítulo sobre Wittgenstein, la religión y la filosofía primera. En realidad, se trata de una discusión sobre la lectura de H.O. Mounce que pretende una metafísica trascendental afín a la mente, más allá de la pluralidad de discursos, mientras que Philips resalta el carácter contextual de las proposiciones lingüísticas y que el significado de la trascendencia hay que buscarlo en el lenguaje. D. Cockburn completa esta reflexión analizando el significado del final de las metafísicas, según Wittgenstein, sus distintos empleos del término y la distinción entre una investigación conceptual y otra fáctica. El punto fundamental del planteamiento estriba en que cada metafísica implica una forma de ver el mundo, y en este sentido se sale del marco de las investigaciones científicas que buscan hechos. J. Haldane analiza las metafísicas y las trascendencias desde los modelos de Gilson y the Locke, que busca el reconocimiento intelectual del ser más allá de sus diversas experiencias, en contraste con la posición de Gilson en la que los entes muestran el ser. La incapacidad para alcanzar el ser más allá de una postulación teórica es la que determina la confrontación entre las dos posturas y los límites de la metafísica tradicional.

G. Scott Davis, se centra en el método y las metafísicas, que han sustituido el viejo debate sobre el estatuto de la metafísica y la racionalidad de la religión. Donal Davidson es el que ha resaltado el significado cognitivo y las pretensiones de verdad de las creencias religiosas y que éstas no tienen por qué ser calificadas como irracionales. Wittgenstein vería estas afirmaciones como carentes de justificación epistemológica, pero sin deseo ni obligatoriedad de tenerla. Finalmente, S.T. Davis se plantea si creencia e increencia es una elección metafísica, lo cual sostiene, desde la perspectiva de que hay afirmaciones religiosas como las de la existencia de Dios que son metafísicas, y que éstas son por definición inverificables, lo cual no equivale a que sean sin sentido. El último trabajo, ¿Teología sin metafísica? es de S.M. Ogden, que sostiene la tesis de que no se puede hacer teología sin hacer metafísica. Subraya que hacer metafísicas se refiere a proposiciones que no son fácticas ni físicas.

Todas las contribuciones van seguidas de una breve síntesis de las discusiones que suscitaron, información sobre los autores y editores y un índice de nombres. El volumen es muy heterogéneo, aunque el trasfondo analítico y wittgensteiniano se da en todos ellos y los puntos centrales de la discusión en los capítulos no son tampoco integrables. Esa disparidad es la que impide al volumen sistematicidad y presentar una visión completa de la problemática que se plantea en el título del libro. Juan A. Estrada

REQUENO Y VIVES, VICENTE, *Escritos filosóficos*. Edición de ANTONIO ASTORGANO ABAJO. Larrumbe. Textos Aragoneses. 51. Universidad de Zaragoza. 2008. 716 p. ISBN 978-84-7733-992-2.

Vicente Requeno y Vives, 1743-1811, fue uno de los jesuitas expulsados de España por orden de Carlos III; en su destierro en Italia se dedicó con notable éxito a restaurar las artes neoclásicas, y a la filosofía; pero sus obras filosóficas quedaron inéditas. El investigador Antonio Astorgano publica dos de ellas, el

Ensayo filosófico sobre los caracteres personales dignos del hombre en sociedad y el *Libro de la sensaciones humanas y de sus órganos*.

La primera de estos dos obras la escribió Requeno en italiano, y la publica el editor después de la traducción castellana del propio autor, que, como él mismo indica, acabó «esta traducción a 18 de noviembre de 1800, variando bastante de su original escrito en italiano». En ella diserta sobre los caracteres personales de absoluta necesidad, de los que educan el entendimiento -filosófico, religioso, político-, de los que educan la voluntad -sabia conducta, sano, cívico-, de los que nacen de la libertad , los de pura conveniencia en sociedad. La segunda obra trata del origen de las sensaciones humanas y de los órganos del sentir, y concluye con las dudas del autor «sobre algunas cosas anatómicas».

En una extensa introducción A. Astorgano ofrece una aproximación a la biografía de Requeno, informa sobre su producción literaria impresa, y añade un breve comentario sobre los textos editados. Presenta luego los criterios de esta edición. La bibliografía informa sobre ediciones y manuscritos, estudios y referencias sobre el autor y su obra, y una literatura complementaria. Como indica el prólogo de D. Jorge Ayala, «en la historia de los pensadores aragoneses, merece tener un lugar este jesuita, que pasó la mayor parte de su vida en el exilio que colaboró con la Sociedad Económica Aragonesa, y que ilustró a muchos con su palabra y con sus escritos estético-filosóficos».

SOLER GIL, FRANCISCO José, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*. Ediciones Cristiandad. Madrid 2008. Colección Ciencia y Fe. 314 p. ISBN 978-84-7057-536-5

En octubre de 1988, hace veinte años, salió a la venta la primera edición castellana de un libro muy esperado: *Historia del Tiempo. Del big bang a los agujeros negros* del físico en Cambridge, Stephen Hawking. El libro venía precedido por las polémicas surgidas en los países anglosajones por su audacia conceptual. Se vendieron más de diez millones de ejemplares en todo el mundo (no sabemos si todos lo leyeron y lo entendieron), y en España se editaron 250.000 copias y seis ediciones en tres meses.

En el texto de la solapa delantera de la edición castellana de la *Historia del Tiempo* se lanzaban algunas preguntas para guiar la lectura: "¿Hubo un principio en el tiempo? ¿Habrá un final? ¿Es infinito el universo? ¿O tiene límites? (...) Si así fuera, el universo estaría completamente autocontenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería ni creado ni destruido, simplemente *sería.* ¿Qué lugar queda entonces para un Creador?". Las referencias a Dios, al Creador, a la Divinidad salpican los libros de Hawking. Muchos lo tacharon de ateo.

Nos llega ahora este ensayo que pretende reflexionar sobre su cosmología: *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*. Para el autor de este nuevo libro, el fenómeno Hawking, veinte años más tarde, no es sólo un producto mediático. Hay preguntas que hay que plantearse: en primer lugar está la cuestión del valor del modelo cosmológico de Hawking desde el punto de vista de la física. Y, en segundo lugar, está la cuestión del valor de las incursiones filosóficas y teológicas de Hawking en su libro y en otros textos que han ido apareciendo posteriormente.

La tesis de *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking* de Francisco José Soler Gil es que, "a pesar de todos los posible errores y deficiencias que puedan contener los planteamientos cosmológico-filosóficos de Stephen Hawking, merece la pena entrar en un diálogo con su obra" (pág. 13).

Los dos primeros apartados de la introducción se dedican a discutir por encima las ideas cosmológicas y filosóficas de Hawking. El tercer apartado de la introducción está dedicado a presentar brevemente los objetivos concretos y la estructura de este ensayo: "proseguir el diálogo fronterizo entre la cosmología y la filosofía iniciado por Stephen Hawking en *Historia del Tiempo*, estudiando algunas de las posibles consecuencias ontológicas de la descripción del universo propuesta por este autor" (pág. 24-25). Por ello, el cuarto apartado de la introducción tiene por objeto "exponer algunas de las conclusiones generales sobre el modelo cosmológico de Hawking y sus implicaciones filosóficas, a las que el autor de estas líneas ha llegado al término de su estudio. Conclusiones que, claro está, no tendrán por qué coincidir con las que el lector extraiga por su cuenta" (pág. 14).

Para concretar este objetivo, el autor sugiere que "nos ocupemos de lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking. Lo divino, sintetizado en la pregunta acerca de cómo se relaciona este universo con la idea de un Dios creador del cosmos. Y lo humano, sintetizado en la pregunta acerca de cómo encaja la experiencia humana de la temporalidad en semejante marco físico" (pág. 25).

El ensayo se estructura en tres partes: en la primera, "La cosmología de Hawking", se presentan las grandes líneas del modelo cosmológico de Hawking –o mejor dicho, a la cosmología de James Hartle y Stephen Hawking, ya que en realidad, ha sido desarrollada de manera conjunta por estos dos autores, aunque divulgada luego sobre todo por el segundo-, que ha sido tratada en trabajos técnicos rigurosos y más tarde en obras divulgativas (*Historia del Tiempo, El universo en una cáscara de nuez, Brevísima historia del Tiempo*). La segunda parte, "El universo de Hawking y la Teología natural", intenta responder a la pregunta sobre si queda un lugar para el Creador en ese universo. Es el desafío de Hawking a la Teología natural.

La tercera parte, "El lugar del hombre en el universo de Hawking", tiene varios objetivos. El primero de ellos es orientar nuestra atención hacia una serie de rasgos básicos de la experiencia humana de la temporalidad, así como introducir las principales concepciones del tiempo que han tratado de dar cuenta de dichos rasgos. Hecho esto, el autor se ocupará de ofrecer algunos de los argumentos más destacados a favor y en contra de las distintas concepciones del tiempo mencionadas anteriormente.

Después de estas exposiciones, el autor resume sus conclusiones en el epílogo al que sigue una extensa bibliografía. El autor de este ensayo apunta que no pretende sustituir el dictamen del lector, el cual, desde su perspectiva, tal vez juzgue de un modo diferente el peso de los argumentos presentados aquí, o incluso, llegue a darse cuenta de posibilidades que el autor no había logrado percibir. Dejamos abierta a la consideración del lector los argumentos del Dr. Francisco José Soler Gil. En un momento tan importante para la historia del diálogo ciencia-religión es necesario integrar todas las posturas para abrir espacios interdisciplinares. Leandro Sequeiros

VALENCIA, PEDRO DE, *Obras completas, X, Traducciones*. Colección Humanistas Españoles 34. Universidad de León 2008. 332 p. ISBN 978-84-9773-446-2.

En este nuevo volumen se ofrece por vez primera una cuidada edición crítica y un estudio profundo de los autores y textos griegos traducidos por Pedro de Valencia.

Desde 1576 en que se dedicó en su villa natal de Zafra al estudio de los clásicos griegos y latinos comenzó la publicación de esas traducciones.

En el presente volumen se editan las traducciones al latín de las obras griegas de Teofrasto, *De igne*, Tucídides, *Historiae*, San Epifanio de Chipre, *De lapidibus*, y las traducciones al castellano de las obras de Dion de Prusa, *Discurso sobre el retiramiento*, Kisias, *En defensa de la muerte de Eratóstenes*, Epicteto, *Pláticas*, y Demóstenes, *Sentencias y palabras*. A cada una de estas traducciones sigue un estudio y comentario de la obra original y de la traducción de Pedro de Valencia. Como Apéndice encontramos el José Mª Floristán, *Pedro de Valencia. Traductor Regio en Romance de Felipe II*, seguido de la transcripción de cinco documentos, que se reproducen también en fotograbado de sus originales.

Como en los volúmenes anteriores apreciamos en este su elegante presentación.

9. Historia

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, MANUEL, *La repoblación del reino de Sevilla en el siglo XIII*. Universidad de Granada 2008. 367 p. ISBN 978-84-338-4813-0.

Desde hace casi treinta años el autor ha ido publicando diversos trabajos sobre el proceso repoblador en el siglo XIII en toda Andalucía. Los diversos textos los ha ordenado con un criterio espacial y los ha agrupado cronológicamente por zonas y comarcas. Son tres las secciones: Repoblación de la campiña sevillana, en donde expone la repoblación y repartimiento de Écija, de Marchena, Osuna y Morón de la frontera; Repoblación y repartimientos de dos villas realengas, Alcalá de Guadaira y Carmona; Repoblación de la baja Andalucía, en donde expone la conquista y repoblación de Arcos de la Frontera, de Lebrija, de Jerez de la Frontera, de Cádiz y el repartimiento de Vejer de la Frontera.

En un epílogo, bajo el título "De la expansión a la crisis" analiza la sociedad andaluza entre 1225 y 1350.

KREUZ, GOTTFRIED EUGEN, *Gaspar Brusch, Iter Anasianum. Osterreichischen Akademie der Wissenschaften. Ein Spazierritt durch Oberösterreich 1552*. Wien 2008. 146 p. 12 illustr. ISBN 978-3-7001-4007-8.

Como indica el subtítulo se transcriben y comentan ampliamente los versos latinos en los que Gaspar Bruch narra su viaje a caballo por el norte de Austria, desde Linz a Enns. El autor ofrece en primer lugar los datos biográficos de Gaspar Brusch, "poeta Laureatus, Comes Palatinus", basados en una amplia investigación, que reflejan las notas. Propone luego el texto latino y su traducción alemana en páginas paralelas; sigue luego el comentario de no pocos de esos versos. Concluye el libro con la bibliografía y doce ilustraciones que ambientan visualmente el camino recorrido por Brusch.

LACARRA, JOSÉ Mª, *En el centenario de José Mª Lacarra. 1907-2007. Obra dispersa 1927-1944*. Gobierno de Navarra. 2007, 2008. T, 1º y 2º. 416+554 p. ISBN 978-84-235-3048-9.

El núcleo fundamental de la investigación de José Mª Lacarra se encuentra en su obra dispersa; son más de 150 trabajos publicados en revistas especializadas, actas de congresos, misceláneas de homenajes, etc.; en total más de 2.500 páginas.

En el primer volumen se recogen sus 30 primeros trabajos, publicados entre 1927 y 1944; de ellos la mitad se publicaron antes de 1936; siguió un intermedio de silencio durante los años de la guerra civil, vividos en Madrid,

y luego, ya catedrático de la universidad de Zaragoza, publicó los otros quince desde 1940 a 1944; de ese primer volumen podríamos destacar los *Fueros de Estella*. y otros estudios de *Fueros*.

En el volumen segundo se reproducen 30 artículos, que publicó Lacarra entre 1945 y 1950, ya firmemente asentado en su cátedra zaragozana y en el amplio horizonte de su investigación; son "los años de arraigo", como dice la introducción del volumen; de estos trabajos se podrían destacar los que tratan de Alfonso el Batallador, y el dedicado a Roncesvalles.

Las introducciones de ambos volúmenes presentan con lucidez y acierto la obra investigadora de Lacarra, y las circunstancias biográficas en que desarrolló esos estudios.

Tenemos, pues, editada dos quintas partes de los 150 trabajos dispersos de su investigación; esperamos la publicación también de esos otros 90 artículos de Lacarra.

LAPEÑA CARRASCO, JOSÉ LUIS, *España, sueño imposible.* Diputación de Castellón. 2008. 655 p. ISBN 978-84-96372-54-2.

El autor dató como final de su obra febrero de 1998; la Diputación de Castellón, dos años después del fallecimiento del autor, publica su manuscrito. No escribe una historia de España, sucesión de datos históricos; los va presentando abundantes en cada período, pero encuadrados siempre en su reflexión sobre su origen y repercusión en la idiosincrasia de los españoles.

Ya desde el primer capítulo profundiza en las características raciales y culturales de los inicios españoles. En el primer tercio del volumen, en trece capítulos traza la historia y reflexiona sobre los primeros dieciocho siglos; expone el devenir histórico fundamental hasta la España gótica, el apogeo musulmán, la reconquista, la nación española de los Reyes católicos, los sucesivos reinados, la expansión en América, la edad de oro. Los seis capítulos últimos narran los acontecimientos del siglo XIX y del siglo XX hasta el final de la guerra civil, 1939. De vez en cuando propone unas reflexiones conclusivas sobre las lecciones que ha ido extrayendo de los acontecimientos narrados; mientras más cercanos son los datos, más frecuentes e intensas son sus reflexiones. Es natural que descienda a más detalles y reflexiones sobre los acontecimientos, sobre todo militares, del siglo XX, la dictadura de Primo de Rivera, la segunda república, y que dedique más de cien páginas a la guerra civil. Confiesa el autor que ha tratado de reconocer los grandes rasgos de nuestra historia, y ha intentado penetrar en lo que nos ha ido diferenciando de los demás pueblos. Pero, ¿por qué "España es un sueño imposible"? En el epílogo expresa el autor su convicción de que «el español del siglo XX, europeo por vocación, cooperador internacional en cuantas tareas colectivas se le piden, generoso hasta el sacrificio, ha reemprendido, volviendo a Europa, las tareas en las que colaboró desde la Europa de Carlos V».

MCCORVEY, NORMA, *L'affaire Jane Roe. Histoire d'une manipulation.* L'Homme Nouveau. 2008. 367 p. ISBN 978-2-915988-23-9.

Cuarenta y cinco millones de abortos legales se han registrado en Estados Unidos en los 35 años pasados desde que el 22 de enero de 1973 la Corte Suprema en su decreto *Roe vs. Wade* estableció el derecho constitucional de las mujeres a abortar. Precisamente es la demandante en ese decreto la que descubre

en este libro, ante todo, la trama de abortistas que fingieron su caso para obtener ese decreto que legalizaba sus pretensiones; ella, Norma McCorvey, no abortó sino que fue madre por tercera vez, aunque no ejerció su maternidad con sus hijas, debido a la situación altamente viciosa en que se encontraba. En los 31 capítulos de estas sus memorias expone el doloroso camino de su conversión, desde su colaboración en una clínica abortista hasta su entrada en una iglesia evangélica, y en el epílogo, su admisión en la Iglesia católica. No solamente narra con detalle las circunstancias, profundamente humanas de su conversión y descubrimiento del amor de Dios y su evangelio de vida, sino que desenmascara el repugnante negocio de las clínicas abortistas y presenta la pacífica campaña contra ellas por parte de las organizaciones en favor de la vida; son no pocas las personas de ambos bandos que entran en esta narración, y no falta la presión mediática que se interesó por estos acontecimientos. La mujer que fue emblema del aborto en Estados Unidos es ahora la figura más célebre en el combate por la vida. Estas sus memorias producen un profundo impacto emocional.

MÁRQUEZ REVIRIEGO, VÍCTOR, *Presencias andaluzas*. Universidad de Huelva 2008. 473 p. ISBN 84-96826-65-1.

Muy curioso este volumen que recoge ciento cincuenta y una semblanzas de andaluces, que desde 2004 ha ido publicando semanalmente el autor en el diario *El Mundo de Andalucía*.

Los primeros son personajes del pasado, más o menos remoto, pero encontramos personajes andaluces del siglo XX, que aún conviven con nosotros, por ejemplo, Antonio Jiménez Blanco, Manuel Clavero, Rosa Aguilar, Javier Arenas. En un estilo muy agradable propone y cuenta algunos rasgos y anécdotas de cada personaje. Sigue siendo un éxito periodístico.

MORO, ALDO, *Lettere dalla prigionia*. a cura di MIGUEL GOTOR. Einaudi. Torino 2008. 400 p. ISBN 978-88-06-18585-5. €: 17,50.

Han pasado treinta años del secuestro y asesinato de Aldo Moro por las Brigadas Rojas. En los 55 días de prisión Aldo Moro escribió un centenar de cartas que se publican íntegras en este volumen, ordenadas cronológicamente y con abundantes notas..

Miguel Gotor en doscientas páginas añade un estudio sobre *La posibilidad del uso del discurso en el corazón del terror: de la escritura a la agonía*; en estas páginas describe primero la situación del prisionero Aldo Moro, la recepción o el descubrimiento de estas cartas en tres etapas y un análisis de ellas, la estrategia y actuación de los brigadistas rojos, y los mensajes ocultos que se pueden adivinar en algunos de esos escritos

Es una profunda reconstrucción no solamente del caso Moro, sino también de las vicisitudes de la historia de Italia en los años setenta del pasado siglo.

PEMÁN JOSÉ MARÍA, *La historia de España contada con sencillez*. Homolegens. Madrid 2009. 446 p. ISBN 978-84-92518-18-0.

Hace casi sesenta años se publicó la primera edición de este libro de Pemán, que en los años siguientes fue editado varias veces. En su primera redacción se pensó en que sirviera de texto oficial en las escuelas; luego pareció conveniente redactar esta versión más completa.

Su autor dice que es una historia de España contada con sencillez; se puede añadir que con amenidad y gracia, como lo muestran las "ocurrencias" y dichos populares, con que a veces comenta los acontecimientos que ha narrado..

En 34 breves capítulos, subdivididos en párrafos de una o dos páginas, organiza los datos históricos más relevantes de la historia de España. Unos ingenuos dibujos a lápiz de mapas y personajes sintonizan con la narración.

Como todo historiador enfoca su historia desde su pensamiento, que en este caso no podía ser otro que el nacional-catolicismo de su época, y el de un «cristiano, español y monárquico, por este orden», como leemos en el prólogo.

PÉREZ JOSEPH, *Isabel la Católica ¿un modelo de cristiandad?*. Universidad de Granada 2007. 179 p. ISBN 978-84-935857-0-9.

Este estudio pretende aclarar los aspectos del reinado de Isabel la Católica que se prestan a controversia, como son su toma de poder, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la política religiosa, con el fin de examinar el papel que la reina tuvo personalmente en las tomas de decisión.

Divide su estudio en cuatro capítulos. Los tres primeros responden a los temas indicados: El advenimiento de Isabel y la formación de la monarquía española, De la España de las tres religiones a la España inquisitorial, Isabel y las Indias. El cuarto presenta el tratamiento de la figura de Isabel por los historiadores franceses; juzga que «con muy pocas excepciones la reina Isabel es vista con simpatía y benevolencia, en tanto que Fernando permanece conforme a la idea que de él hizo Maquiavelo».

Como conclusión final se pregunta: ¿hay que beatificar a la reina Isabel?; la respuesta es negativa, pues «al proponerla como ejemplo a los cristianos del siglo XXI ¿no daría la Iglesia la impresión de volver a un modelo de sociedad caduco?»

Se intercalan 54 láminas a todo color, que reproducen obras de arte estrechamente relacionadas con la reina y sus familiares.

SORALUCE BLOND, JOSÉ RAMÓN, *Historia de la arquitectura restaurada de la Antigüedad al Renacimiento.* Universidad da Coruña. 2008. 726 p. ISBN 978-84-9749-292-8.

Muy interesante es este voluminoso libro que narra la historia de las restauraciones de muchos edificios históricos y artísticos construidos en el espacio temporal que abarca desde las cuevas de Altamira hasta la arquitectura medieval; en un segundo volumen narrará la misma interesante historia respecto a la arquitectura posterior a la Edad Media; y un tercer volumen estará dedicado a la arquitectura de Galicia. El recorrido que hace el libro no solamente se ocupa de edificios señeros de Europa y de España, sino que desciende a humildes iglesias, castillos y otros muchos edificios medievales; lo comprueban las 605 fotografías que acompañan el texto; y son 580 las notas puestas a los 17 capítulos del libro.

Como dice el prólogo de Ramón Yzquierdo, el autor ofrece un muestrario amplio del devenir de la arquitectura desde los albores neolíticos hasta el final de la Edad Media; es un libro apasionante, tan novedoso que se lee como una novela en la que cada edificio es un capítulo desconocido cuya trama nunca se sabe cuál va a ser. Si las noticias que nos ofrece son desconocidas en la mayoría de los casos, todavía lo son más las imágenes que muestran el estado de los monumentos antes de las intervenciones que les han dado el aspecto actual. Basta recorrer el índice para admirar la gran cantidad de monumentos de los que nos cuenta su historia y restauración. Como ejemplo citaremos el capítulo

7, *España musulmana*, que nos informa sobre la permanente transformación de la mezquita de Córdoba, la consolidación de la Torre del Oro en Sevilla, la Giralda restaurada, polémicas y críticas a la restauración de la Alhambra, y la Aljafería de Zaragoza, el palacio mudéjar de Tordesillas, la Almudaina de Palma de Mallorca, Medina Azahara, y los realas alcázares de Sevilla.

The European World 1500-1800. An Introduction to early modern history Edited by Beat Kümin. Routledge 2009. 379 p. ISBN 978-0-415-43253-5.

Diecisiete historiadores ofrecen esta introducción a la historia de Europa en los tres siglos 1500-1800 como texto experimentado en la docencia universitaria. Se estructura en seis secciones. En la primera *Punto de partida*, se describe la situación en 1500 en Europa y fuera de Europa. La segunda trata de la *Sociedad y economía*, e informa sobre género y familia, sociedad rural y urbana, marginados y desplazados, y economía. La tercera sección se ocupa de la *Religión*: la Iglesia y el pueblo en la Edad Media, la reforma de luteranos, reformados y católicos, cultura religiosa en esos siglos, judíos y musulmanes. La cuarta está dedicada a la *Cultura*: trata del Renacimiento, horizontes en expansión, arte y sociedad, de la pluma a la pintura, la revolución científica, hechicería y magia, cultura popular, e ilustración. Se dedica la quinta sección a la *Política* y trata del paisaje político, la construcción del estado, cortes, centros y periferia, rebeldes y revolucionarios, dinastías políticas, conflictos religiosos y razón de estado, y política europea desde la paz de Westfalia a la revolución francesa. La sexta sección, *Puntos de transición,* en paralelo con la primera sección, reflexiona sobre la situación en Europa y fuera de Europa en 1800.

Cada uno de los temas tratados en las secciones contiene varios encuadres con frases de personas ilustres, propone unos temas para discusión, y añade una bibliografía con fuentes, literatura sobre el tema, y recursos Web. Unas sesenta figuras ilustran el texto. Es clara la utilidad múltiple que desean para su obra los autores.

The fourth Crusade revisited. Atti della Conferenza Internazionale nell'ottavo centenario de la IV Crociata 1204-2004. A cura di PIERANTONIO PIATTI. Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 25. Editrice Vaticana 2008. 362 p. ISBN 978-88-209-8063-4.

Se publican en este volumen los estudios presentados en el Coloquio Internacional sobre la Cuarta Cruzada, que se tuvo en la isla de Andros del 27 al 30 de mayo de 2004. Mediante una cuidada reflexión historiográfica sobre esa Cruzada, como acontecimiento político y militar y sobre su impacto histórico y teológico en las relaciones entre el Oriente y el Occidente, se ha procurado la *purificatio memoriae,* que propusiera Juan Pablo II.

Son estos los estudios: Dimitros Polemis trata del puesto político e institucional de la isla de Andros en tiempos de las cruzadas; Rudolf Schieffer describe la imagen de Bizancio en occidente antes del siglo XIII; Athina Kolia-Dermitzaki examina el papel de los normandos en el gradual alejamiento entre el Este y el Oeste; Christian Gastgeber analiza la función de los eruditos y el uso de la retórica en la producción caballeresca anterior a 1204; Michel Balard pondera el progreso en la construcción naval que supusieron las cruzadas III a V; Laura Isnenghi analiza las fuentes documentales bizantinas y occidentales; Ralph-Johannes Lilie reflexiona sobre la intencionalidad de la desviación de la IV Cruzada a Constantinopla;

Jonathan Harris trata del saqueo de Constantinopla; Evangelos Chrysos expone el alcance antropológico y moral de los acontecimientos del 1204; Enrico Morini trata de los problemas que indujo en oriente la "francocracia"; Giorgio Fedalto estudia la responsabilidad de Venecia en la ruptura eclesial entre Roma y Constantinopla; Hubert Houben expone la implantación del Orden Teutónico en Grecia; Marie-Louise Favreau-Lilie se pregunta sobre la percepción de la IV cruzada fuera de Venecia; Maria Dourou-Eliopoulou analiza las fuentes latinas de los siglos XIII y XIV sobre la IV cruzada, mientras que Alexander Beihammer analiza las fuentes islámicas; Günter Prinzing expone la visión de esta cruzada en las fuentes bizantinas, y Andreas Külzer esa misma visión en la historiografía del siglo XIX; Christopher Schabel presenta el influjo de las actitudes hacia los griego en las disputas sobre el «Filioque» en Oxford en los comienzos del siglo catorce.

10. Otras materias

BAROJA, PÍO, *Memorias de un hombre de acción. I, II, III.* Biblioteca Castro. Madrid 2008. 1426+1492+1101 p. ISBN 9788-84-96452-50-3.

Pío Caro Baroja presenta a los lectores, con breve lucidez, los temas y el ambiente de cada una de las veintidós novelas, escritas entre 1911 y 1934, que ofrecen los tres volúmenes de esta edición. Estos relatos muestran la impresión que en Pío Baroja hicieron los temas frecuentes que llegaban a sus oídos -guerrilleros y soldados, "guiris" y "carcas"-, y las crónicas de su padre corresponsal de un periódico de Madrid. Destaca el personaje central de todas las novelas, Avinareta, cuya vida, viajes y aventuras relata. Dice que «en muchas cosas me he basado en hechos; en otras, únicamente en indicios». Elegante y sobria la presentación y tipografía, como es distintivo de esta Biblioteca Castro.

CARPENTER, HUMPHREY, *Los Inklins*. Homolegens. Madrid 2008. 479 p. ISBN 978-84-936433-8-6.

Clive Staple Lewis y John Ronald Reuel Tolkien trabaron amistan en 1926 y se reunían con un grupo de amigos, la mayor parte profesores universitarios de Oxford, que se hacían llamar a sí mismos *Los Inklings*. En 1939 Charles Walter Willians se trasladó desde Londres a Oxford y fue aceptado casi de inmediato en este círculo. El grupo se reunía en un pub los jueves por la tarde, y debatían cuestiones sobre mitología, religión, o literatura; también se reunían las noches de los martes en las habitaciones de Lewis. Tuvieron gran influencia en la literatura fantástica y en el de la apología cristiana; el autor aporta en este libro amplios datos biográficos de estos tres Inklings y examina la naturaleza de esas reuniones y sus efectos sobre los que participaban en ellas. En apéndices se ofrecen unos estrictos datos biográficos de diecinueve de los participantes, una bibliografía selectiva de Lewis, Tolkien y Williams, estudios bibliográficos sobre ellos, y noticias del material aún no publicado.

Cervantes y las religiones. RUTH FINE y SANTIAGO LÓPEZ NAVIA (eds.). Biblioteca Áurea Hispánica 51. Universidad de Navarra. Iberoamericana. Vervuert. Madrid 2008. 824 p. ISBN 978-84-8489-314-1.

Como se indica en un subtítulo se reproducen en este volumen las Actas del coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Universidad Hebrea de

Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005. En primer lugar se ofrecen los cuatro discursos de las reuniones plenarias: Carlos Alvar, *Cervantes y los judíos*, Daniel Eisenberg, *La actitud de Cervantes ante sus antepasados judíos,* Giuseppe Grilli, *Valor y libertad de las religiones en el Primer Quijote*, y Alicia Parodi, *Dulcinea, tierra de leche y miel*. Las 35 comunicaciones se estructuran en siete secciones:

1ª sección: Cervantes y el catolicismo: David A. Boruchoff, *Doctrina, vivencia y libertad cristiana*, María Dolores Esteva de Llobert, *El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras y los catecismos de la época*, Miguel Ángel Garrido Gallardo, *El texto de Quijote y el catecismo de Trento*, Carlos María Induráin, *Elementos religiosos en la poesía de Cervantes*; José Ignacio Ruiz Rodríguez y M. Dolores Delgado Pavón, *Miguel de Cervantes Saavedra, un laico en la venerable Orden Tercera franciscana en la época de la confesionalización*, y Alicia Luecumberri, *Expresividad cristiana y cristianos expresivos en el Quijote*.

2ª sección: Cervantes, el erasmismo y el protestantismo: David Estrada Herrero, *Locura quijotesca y moría erasmiana*, Frances Luttikhuizen, *La primera edición ilustrada del Quijote (Dortrecht, 1657), un libro de emblemas*, y Juan Manuel Villanueva Fernández, *¿Erasmismo o teología española del siglo XVI?*.

3ª sección: Cervantes y el islam: Adriana Arriagada de Lassel, *El tema musulmán en el Quijote y la dualidad religiosa de algunos personajes*, Iluce López-Baralt, *El sabio encantador Cide Hamete Benengeli: ¿fue un musulmán de Al-Andalus o un morisco del siglo XVII*, Isabel Lozano-Renieblas, *Religión e ideología en el Persiles de Cervantes*, y Lola Moreno, *El Quijote en las representaciones árabes contemporáneas: La taberna de los recuerdos imaginarios, de Golo*.

4ª sección: Cervantes, el judaísmo y los conversos: Kenneth Brown, *Cervantes, vida y obra. Don Quijote y el criptojudaísmo manchego de su tiempo y entorno: unas posibles lecciones de interpretación a través de la documentación inquisitorial*, Ruth Fine, *El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: un encuentro singular*, Galit Hasan-Rokem, *Formas literarias de oralidad: los refranes en las traducciones al hebreo del Quijote*, Or Hasson, *Los baños de Argel: un análisis del tratamiento cervantino de lo hebreo y lo judío desde un punto de vista kleiniano*, Luis Landa, *Algunas observaciones sobre la judaización del Quijote en la literatura hebrea*, y Juan Diego Vila*, El Quijote y la sugestión conversa: silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable*.

5ª sección: La religión en el Quijote y su recepción: Cyril Aslanov, *¿Mitologización o cristianización?. Algunas lecturas románticas y postrománticas del Quijote*, Santiago López Nieva, *La presencia de la religión en las recreaciones narrativas de la biografía cervantina: Cervantes y el Quijote* , y Eviatar S. Shulman, *Don Quijote iluminado y los molinos como gigantes: un análisis búdico-filosófico del Quijote.*

6ª sección: Otras visiones del tratamiento de las religiones en la obra de Cervantes: Louis Imperiale, *Cervantes y la ficcionalización de las religiones en el Quijote*, Víctor Ivanovici, *Cervantes frente al «cristianismo cósmico» (I)*, Mar Marcos y Ramón Teja, *La fe de don Quijote o la caballería como «religión civil»*, Joseph V. Ricapito, *Cervantes y las religiones en Don Quijote*, y Fernando Romo Feito, *La «victoria en la derrota» y la diferencia religiosa en Cervantes.*

7ª sección: Cervantes. Otros temas. Luis Beltrán Almería, *La lectura seria del Quijote*, Sarah Finci, *Clavileño y la tradición de los viajes celestes*, Adina, Jean-Paul Le Flem, *Guerra y religión en la época de Cervantes según el epistolario del Duque de Alba (1568-1573)*, Emma Nishida, *«Por unos puertos arriba...»: el romance de Juan del Encina composición inspiradora del personaje de Cardenio (I, 24 y I, 27)*, Svetlana Piskunova, *El arquetipo de*

la «cuaterna» en el Quijote, y María Caterina Ruta, *Una posible lectura del Quijote*. Todos los estudios van seguidos de alguna página de bibliografía.

«El lector encontrará trabajos que sitúan a Cervantes y a su creación en armonía con la ortodoxia católica tridentina; otros que se manifiestan acerca de la posible ascendencia judía de Cervantes y respecto a la perspectiva que asume en su obra frente al judaísmo y a los judíos; varios trabajos tratan la presencia de la cultura islámica en la obra de Cervantes y su significación. De la variedad y en no pocos casos de las profundas discrepancias entre las perspectivas asumidas emerge un constructivo y estimulante debate intelectual». Con estas palabras los editores nos presentan este volumen, palabras que suscribirán todos sus lectores.

Es un perenne testimonio de una brillante clausura del año cervantino, que conmemoró el 4º centenario de la publicación de *El Quijote*.

CRUZ CABANILLAS, I. de la, *English and Spanish in Contrast* (Universidad de Alcalá de Henares, 2008), 183 p. ISBN 978-84-8138-798-8.

Esta es una obra de gramática y lexicología contrastiva entre el español y el inglés. Aunque la comparación entre las lenguas es muy antigua, la lingüística contrastiva nace como disciplina a mediados del siglo XX. Ahora bien, los estudios comparativos entre las lenguas pueden ser de distintos tipos. Están los estudios históricos, que comparan diversos dialectos de una misma lengua, buscando los estadios precedentes, por ejemplo el indoeuropeo. O bien los tipológicos, que se encargan de la clasificación de las lenguas por su tipología, aunque sean de orígenes completamente distintos, según las lenguas sean flexivas, aglutinantes o aislantes. Y, por último, están los estudios contrastivos entre dos lenguas, que muestras sus diferentes comportamientos respecto a la gramática y el léxico. Los estudios contrastivos son muy útiles para alcanzar el uso correcto de un idioma, sin caer en las trampas de la lengua de origen del hablante.

En esta obra se toman como base el inglés británico, el Standard British English, y el español peninsular. Y es una obra muy útil tanto para el lingüista como para el docente, el discente y el traductor. A todos les muestra las equivalencias disimétricas entre las distintas lenguas para saber encontrar la más adecuada. Por ejemplo, *I'll buy you a drink* equivale en español a *Te invito a tomar algo*. Los capítulos de esta obra tratan sobre las diferencias fonológicas, las gramaticales, las léxicas y las de una ciencia moderna, la pragmática. Se termina con una sección de ejercicios, en línea con la orientación práctica de esta obra, sección que completa además los ejemplos que se ponen en el tratado.

Una obra, en fin, muy interesante y bien escrita para los que se debaten con los problemas del aprendizaje de los idiomas. A. Martínez

El Poema del Mio Cid. La comunicación de un mito. ASUNCIÓN ESCRIBANO (ED.). Universidad Pontificia de Salamanca 2008. 168 p. ISBN 978-84-7299-798-1.

Con motivo de la conmemoración de los ochocientos años de la primera copia del *Poema del Mio Cid*, 1207, se reúnen en este pequeño volumen cuatro estudios. En el primero, *El Cantar del Mio Cid. La constitución de un mito*, Asunción Escribano analiza los recursos narrativos del Poema para conseguir transformar un héroe histórico en una figura legendaria, y estudia la elaboración de sus personajes. En el segundo capítulo, *El atractivo turístico del "Camino del Cid" en la comunicación publicitaria*, Carmen María Alonso González propone el atractivo turístico del Camino del Cid en la comunicación publicitaria; en el conjunto de esas piezas

destacan el logotipo, un folleto general y otros de las provincias, el salvoconducto, los sellos, la brújula y marca páginas. En el capítulo tercero, *Notas y apuntes para una comprensión del siglo del Mio Cid: Pensamiento-Arte-Religiosidad-Gobernanza*, José Ramos Domingo con abundantes ilustraciones trata del feudalismo, sociedad estamental y reforma gregoriana en los años del Mio Cid, del monacato, de la nueva configuración del arte y el influjo de San Anselmo, y la religiosidad del hombre medieval y su santoral terapéutico. En el cuarto capítulo, *Del camino a la frontera. Los orígenes de la glorificación cristiana del Cid*, Santiago García-Jalón de la Lama expone la iniciativa de Felipe II para la canonización de Ruy Díaz de Vivar; no prosperó la iniciativa, pero se convirtió en apoteosis y conclusión del proceso de glorificación del héroe, iniciado trescientos años antes.

FERRER, JOAN, *El yídish. Historia y gramática de una lengua judía*. Linguaemundi 1. Universitat de Girona. 2008. 198 p. ISBN 978-84-8458-263-2..

Este primer volumen de la colección «linguae Mundi», publicada por el Observatori de les Llengües d'Europa i de la Mediterrània, de la Universidad de Girona es la primera gramática publicada en español del yídish, lengua formada a partir de la fusión de dialectos del altoalemán medieval con elementos lingüísticos de otras lenguas, principalmente del hebreo y lenguas eslavas.. Se habló desde la Edad Media hasta nuestros días en las comunidades judías de la Europa central y oriental, desde Holanda hasta Suiza, y desde Lituania a Ucrania; en la actualidad por varias causas ha desparecido casi totalmente.

La obra contiene una completa descripción de la historia lingüística y cultural del yídish, una serie de mapas y de ejemplos tipográficos del yídish y una gramática completa de esta lengua. Añade una bibliografía selecta de diccionarios, gramáticas y antologías y periódicos yídish.

GANIVET, ÁNGEL, *Epistolario*. Edición FERNANDO GARCÍA LARA. Diputación de Granada. 2008. 1392 p. ISBN 978-84-7807-454-9.

Con este décimo tomo concluye la publicación de las *Obras completas* de Ángel Ganivet; reproduce en su integridad 610 cartas, todas las hasta ahora conocidas, incluyendo muchas inéditas que se custodian en The Hispanic Society of America de Nueva York. Transcribe la versión manuscrita de cada carta, o en su caso, la de su último editor.

Están ordenadas cronológicamente, y al final encontramos un índice descriptivo de las cartas, en el que indican las fuentes, diecisiete, de las que están tomadas; le sigue otro amplio índice de nombres de personas, personajes literarios, lugares y obras citadas.

Las páginas preliminares del editor informan de las circunstancias de ese epistolario y de su actual conservación. Estas cartas testimonian el dolor, desengaño y soledad que vivió Ganivet durante su malograda existencia, y expresan sus intereses intelectuales que le atrajeron desde su estancia estudiantil en Madrid. Es obvia la felicitación al editor y todos los colaboradores de esta excelente edición.

LOPE DE VEGA, *Obras completas. Prosa, III. Epistolario, I (1604-1633)* Biblioteca Castro. Madrid 2008. 671 p. ISBN 978-84-96452-47-3.

Continúa la publicación de las obras en prosa de Lope de Vega; este volumen XXXV ofrece 534 cartas, escritas en la segunda mitad de su vida (1562-1635).

Antonio Carreño en una amplia, documentada e interesante *Introducción*, expone el valor biográfico de estas cartas, su razón de ser, sus diversos géneros, y algunas de sus características más notables. Informa también de las diversas ediciones que se han hecho de ellas, o se intentaron hacer, y las características de esta edición. Sigue una amplia bibliografía, manuscritos, impresos, ediciones y estudios. Las notas introductorias de cada una de las cartas se repiten luego como índice de fechas, destinatarios y contenidos.

El valor de este epistolario, biográfico, histórico, y de documento literario es innegable; es una «autobiografía a retazos». La presentación tipográfica y exterior es la sobria y elegante de toda la Biblioteca Castro.

Pérez Galdós, Benito, *Episodios Nacionales. Primera Serie.* 3 volúmenes. Biblioteca Castro. Madrid 2006-2007. 763+856+486 p. ISBN 978-84-96452-17-6.

Bajo el título de *Episodios Nacionales* publicó el autor cinco series de diez episodios cada una, aunque la quinta serie quedó incompleta y reúne solamente seis episodios; siete mil páginas en total. Emilio Blanco en la *Introducción* del primero de los tres tomos de la primera serie narra la historia de la composición y publicación y características de las cinco series, y en cada uno de los tres tomos introduce también los episodios que en él se editan. Añade una bibliografía general, y en cada volumen otra bibliografía de cada uno de los diez episodios que contienen.

El primer volumen incluye los episodios *Trafalgar, La Corte de Carlos IV, El 19 de marzo y el 2 de mayo, Bailén.* El segundo volumen incluye *Napoleón en Chamartín, Zaragoza, Gerona, Cádiz*. Y el tercero, *Juan Martín el Empecinado y La batalla de los Arapiles.*

No hay que ponderar, por conocida y estimada, la presentación tipográfica y encuadernación de estos libros.

Rubio Jiménez, Jesús, *José María Domínguez Bécquer*. Arte Hispalense 85. Diputación de Sevilla. 2007. 235 p. ISBN 978-84-7798-253-1.

En 2005 se cumplió el segundo centenario del nacimiento del padre de Valeriano y Gustavo Adolfo Bécquer; el autor quiere con este libro rendir homenaje a este pintor sevillano, poco estudiado hasta ahora.

Después de introducir al lector en la pintura y pintores en Sevilla durante el romanticismo, expone la trayectoria de José Domínguez Bécquer -su formación y vida familiar-, presenta su producción pictórica -su costumbrismo, paisajes, retratos y obra gráfica-, y ofrece una relación de sus obras -dibujos, acuarelas y aguadas, obra gráfica y pintura-, y la acompaña con dieciséis láminas. Mas de ciento cincuenta títulos aporta la bibliografía final.

Rubio Jiménez, Jesús, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer*. Humanidades 71. Universidad de Zaragoza. 2009. 211 p. ISBN 978-84-92521-76-0.

Valeriano y Gustavo Adolfo Bécquer murieron muy jóvenes en 1870. Los dibujos de Valeriano y las poesías de su hermano quedaron dispersas por los periódicos o inéditas en sus carteras de trabajo. Gracias a la diligencia de sus amigos se salvaron las obras del poeta y los dibujos del pintor. En este libro se

reconstruye minuciosamente todas las vicisitudes, partiendo de la *Suscripción Bécquer*, con cuyos recursos sus amigos pudieron publicar la primera edición de la obra poética de Gustavo Adolfo en 1871. Dos partes tiene, por tanto, este volumen, y en cada una se presenta la fama póstuma de uno u otro hermano. La parte dedicada a Gustavo Adolfo informa sobre la *Suscripción Bécquer* -cuyo informe final a los suscriptores de Madrid y Sevilla se reproduce en el apéndice primero-, aporta numerosos datos sobre la primera edición de sus obras, 1871, estudia la ordenación de las poesías en esa edición, e informa sobre los suscriptores y los primeros lectores de sus *Obras*. La parte dedicada a Valeriano presenta 178 dibujos suyos y de otros dibujantes, que ilustran páginas de todo el libro; y que aparecieron en *La Ilustración de Madrid*, en *La Ilustración Española y Americana,* y posteriormente en otras revistas. Además del apéndice que reproduce el informe de la *Suscripción Bécquer*, otro apéndice transcribe el Informe grafológico del *Libro de los gorriones*, que hizo Juan José Jiménez Praderas. En el índice de ilustraciones se indica el autor, fecha y procedencia de los dibujos.

SCHWIDERSKI, D. (Hrsg.), *Die alt-und reichsaramäidchen Inschriften. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions*. Band 1:*Kokordanz*. Herausgegeben von Dirk Schwiderski unter Mitarbeit von Walter Bührer und Benedikt Hensel; unter Verwendung der von Manfred Sarther programmierten Datenbank ARAM (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes, Band 4). Berlin-NewYork, Walter de Gruyter, 2008. XXVI+983 pp. ISBN 978-3-11-017455-7/ISSN 1861-602X.

En el número 68 de *ATG*, correspondiente al año 2005, tuvimos ocasión de presentar (pp.446-449) el volumen segundo de la obra de Dirk Schwiderski cuyo primer volumen reseñamos aquí. Aquella presentación terminaba con el deseo de que pronto tuviéramos ocasión de celebrar la publicación del volumen que faltaba, prevista, en principio, para 2006, pero que, como se explica en el «Vorwort» (p.VII), se retrasó un par de años, debido fundamentalmente al traslado del autor de la Facultad de Teología de Münster a la de Heidelberg. En las dos páginas de ese mismo prólogo se agradece la colaboración de los dos *Mitarbeiter*, Walter Bührer y Benedikt Hensel, y, como es costumbre, de una larga serie de colaboradores o instituciones, para terminar con el emocionado recuerdo del que fuera maestro y mentor del autor, el Prof. Hans-Peter Müller, fallecido precisamente el mismo año en que veía la luz el segundo volumen de esta magna obra. A su memoria va dedicado el que aquí reseñamos.

Tras el citado «Vorwort» (pp.VII-VIII), encontramos unos «Hinweise zur Benutzung» (pp.XI-XIV), seguidos por su versión inglesa «Using this Concordance» (pp.XV-XVIII), que comienzan con la definición del objetivo del volumen (por su mayor accesibilidad hoy día cito por la versión inglesa): «The purpose of this Concordance of Old and Imperial Aramaic Inscriptions is to provide systematic access to the bewilderingly immense corpus of Ancient Aramaic sources» (p.XV). Quizás estas palabras puedan aclarar un poco un punto que reconozco que me pareció oscuro cuando elaboré, hace cuatro años, la reseña de la otra parte de la obra: por qué este volumen, que, en realidad es un complemento y un instrumento de trabajo para utilizar el que contiene la edición de los textos, y que se publica *después* de aquél, aparece numerado como *Band 1*. El propósito de este volumen es, pues, y como indica el mismo autor, similar al de unas concordancias bíblicas. En la nota 15 de esa misma página que acabamos de citar (nt. 2 de la p.XI en el original alemán) se aclara que los textos que no pudieron ser incorporados en el volumen de 2004 se añaden en el «Anhang A: Ergänzungen

zum Textbestand» (pp.907-930). Pero que esa actualización se detuvo en 2007, no pudiendo ser tenida en cuenta una serie de obras que se enumeran a continuación. Siguen una serie de indicaciones para el uso de las concordancias, y de alusiones a las dificultades que presentan algunos textos por las oscilaciones ortográficas o por la inseguridad en su lectura. Un par de páginas (XIX-XX) de «Abkürzungen und editorische Zeichen» van seguidas por un «Literaturverzeichnis» (pp. XXI-XXVI), que, como se explica en la nota introductoria, reproduce sólo la bibliografía citada en este volumen y, en consecuencia, tiene únicamente seis páginas, frente a las veintitrés del volumen de los textos. El grueso del libro (pp.1-905) está ocupado por la «Konkordanz» propiamente dicha, en la que los *lémmata* están ordenados de acuerdo con el alefato arameo (y hebreo), con una sección especial (pp.844-905) para los números («Zahlzeichen»). Junto a cada una de esas entradas se añade el significado en alemán e inglés. Los verbos se ordenan por "formas" (para la dificultad de reconocerlas en textos sin vocalizar, cf. pp.XI-XII/XVI). A continuación vienen las citas en que aparece el término, que remiten al vol. 2. Así, por ejemplo, el verbo יהב, 'dar/colocar' (pp.354-358), aparece primero con la indicación «*Pe.* [=P^{e}'al]» seguida de los significados «*geben; setzen, stellen* (give; place, put)», y, al final de la entrada, en la forma «*Itpe.* [=hitp^{e}'el]», con el significado «*gegeben werden* (be given)».

Cinco largos apéndices terminan la obra, ofreciendo un apartado de añadidos y correcciones al volumen segundo, otros dos de índices (alemán-arameo e inglés- arameo) y uno de nombres propios (antropónimos, teónimos, topónimos, hidrónimos, nombres de territorios y nombres de tribus).

No queda sino congratularse por la culminación de este magnífico instrumento de trabajo. A.Torres

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herasugegeben von M.Hengel, P.Schäfer, F.Avemarie, H.-J.Becker, F.Gil Hüttenmeister. Band II/9: *Ta'aniyot-Fasten*. Übersetzt von A.Lehnardt. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2008. XXXIX+186 pp. ISBN 978-3-16-149747-6.

Band III/5: *Gittin-Scheidebriefe*. Übersetzt von B.Rebiger. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2008. XXIII+249 pp. ISBN 978-3-16-149249-5.

Band I/10: '*Orla-Unbeschnittene Bäume.* Übersetzt von F.Gil Hüttenmeister. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2009. XX+110 pp. ISBN 978-3-16-149836-7.

Circunstancias ajenas a nuestra voluntad nos impidieron que la reseña de los dos primeros volúmenes arriba enunciados pudiera aparecer en el número precedente de *ATG*, por lo que la unimos a la correspondiente al volumen publicado este mismo año. No hace falta repetir que se trata de una serie que venimos presentando a nuestros lectores desde hace ya tiempo de forma intermitente (los dos últimos números, en *ATG* 60 [2006] 441-442). Como recuerda en la introducción al correspondiente volumen su traductor Andreas Lehnardt, el tratado *Ta'aniyot* [Ta'^{a}niyyôt], noveno del *Séder* II (Mô'ed) de la Misná, dedicado a las festividades litúrgicas, corresponde en el Talmud Yerušalmí, con su forma plural, al singular *Ta'^{a}nît* del Talmud Bablí y de la Misná. Su objetivo es regular los tiempos y la forma del ayuno. El grueso del tratado gira en torno a las peticiones por la lluvia y los ayunos que las acompañaban, pero también se alude a otras ocasiones en que hay que ayunar, como el 17 de *Tammuz* y los días 9 y 15 de *Ab*, dedicados, respectivamente, a conmemorar de modo principal, aunque no único, acontecimientos del tipo del

asalto a las murallas de Jerusalén por babilonios y romanos, la(s) destrucción(es) del Templo y el comienzo de la vendimia con el folclore que la acompañaba. Como suele ser habitual en esta serie, la traducción se basa en la edición de Krotoszyn, aunque se han utilizado también otras ediciones y manuscritos (pp. XXXV-XXXVI), y, como se hizo en la introducción al tratado *Pesaħim*, se advierte que la traducción ha tratado de reproducir el texto original «möglichst worttreu» (p.XXXVII). Idénticas indicaciones se nos dan en la introducción al tratado *Giṭṭin*, quinto del *Séder* III (*Nåšîm*='Mujeres'), y que se centra, como indica su nombre (plural de *geṭ*), en todo lo relacionado con las actas de divorcio. Su traductor, Bill Rebiger, reconoce que, pese a haber utilizado todo el material disponible, «bleiben die Übersetzung und Kommentierung mancher Stellen unsicher» (p.XXI). En la lista de agradecimientos por la ayuda recibida, además de a los participantes en el *workshop* sobre el Yerušalmí, al que también aludía A.Lehnardt, el autor de esta traducción menciona un seminario sobre el tratado en cuestión desarrollado en el Instituto de Judaística de la Freie Universität de Berlín (verano 2005) junto con la investigadora Tal Ilan.

El tercer volumen aquí reseñado contiene la traducción, por Frowald Gil Hüttenmeister, del tratado '*Orla*, décimo del *Séder* I (*Zᵉrå'îm* ='Simientes'). Como en otros tratados talmúdicos, la base primaria es una preceptiva bíblica, la contenida en Lev 19,23-25, que reproduzco en la versión de la *Sagrada Biblia* de Cantera-Iglesias: «Cuando hayáis entrado en la tierra [prometida] y hayáis plantado toda clase de árboles frutales, consideraréis su fruto como su prepucio ['årlåʰ en hebreo]; durante tres años será para vosotros como su prepucio; no se comerá. Al cuarto año, todo su fruto será consagrado en fiestas a Yahveh. En el quinto año comeréis su fruto, acrecentando así para vosotros su producto». Significativamente, el tratado correspondiente de la Misná carece de *gemará* o comentario propiamente talmúdico en el Talmud de Babilonia, mientras que sí lo tiene en el Yerušalmí, ofreciendo así, en palabras de F.G.Hüttenmeister, «eine Fülle von Material über das Landwirtschaftswesen im Land Israel in der Antike» (p.XV). A diferencia de lo habitual en otros volúmenes de la serie, la traducción toma como base el manuscrito de Leiden, aunque la numeración de páginas, columnas y líneas sigue la edición de Krotoschin (Krotoszyn). Aunque el traductor piensa que su trabajo es un «ausführlicher Kommentar», reconoce modestamente que «Grundsätzlich ist dazu zu sagen, daß auch die hier vorgelegte Arbeit nur ein Versuch sein kann, den schwierigen und oft korruptierten Text ins Deutsche zu übertragen» (ibídem).

No queda sino agradecer a la editorial Mohr Siebeck estas nuevas aportaciones al estudio de una fuente de la literatura rabínica que queda un poco marginada frente a la versión "oficial" del Talmud, la de Babilonia.

A.Torres

Índice de libros recensionados

Accordini, Giuseppe, *Wolfhart Pannenberg* 324
Adornato, Giselda, *Paolo VI. Il coraggio della modernità* 382
Albornoz, D., *I diritti nativo della Chiesa nel C.D.C. e concordatario* 379
Alcalde, Antonio, *Música y Espiritualidad* 367
Alcázar Molina, Cayetano,: *El conde de Floridablanca* 242
Amet, Henri, *Faut-il avoir peur du diable?. Témoignage d'un exorciste* 325
Andreu Celma, José Mª, *Baltasar Gracián o la ética cristiana* 216
Aparicio Sánchez, G. *Sacerdos 1 / 2. Apuntes de espiritualidad sacerdotal*..... 325
Aranda Doncel, Juan, *Semblanza del P. Cosme Muñoz Pérez* 243
Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín* 321
Astorgano Abajo, Antonio, *La literatura de los jesuitas vascos expulsos* 243
Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart 382
Attese e figure di salvezza oggi. A cura di Antonio Terracciano 325
Ayllón, José Ramón, *10 ateos cambian de autobús* 383

Balduinus Cantuarensis, *Liber de sectis hereticorum et ortodoxe fidei* 383
Ballesteros Molero, J. *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia* 371
Barberini, G., *La politica del dialogo. Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*.. 384
Barbosa, D., *A vontade salvifica predestinante de Deus e o cristocentrismo* 326
Baroja, Pío, *Memorias de un hombre de acción. I, II, III* 427
Beauchamp, Paul, S.J., *Introduction à cinq textes sapientiaux* 283
Beauvais, Vicente de, *De la formación moral del príncipe* 372
Benedicto XVI, *Doctrina social de la Iglesia. Textos de Benedicto XVI* 327
Benedicto XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente a San Agustín* 322
Benedicto XVI, *Pensamientos espirituales* 326
Benedicto XVI, *San Pablo y el Resucitado. Catequesis paulinas* 283
Benito Arias Montano, *Sermones Castellanos* 210
Bernabeu, Salvador, *El exilio de los jesuitas de la península californiana* 246
Bernard, Charles André, *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli* 327
Bernard, Charles André, *Teologia mistica* 327
Bernardes, Diogo, *Várias rimas ao bom Jesus* 328
Bianchi, Enzo, *El Padrenuestro. Compendio de todo el Evangelio* 283
Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato 284
Bibliografía Mariana. Vol. XII. 2003-2005 328
Bilić, Niko, *Jerusalem an jenem Tag. Text und Botschaft von Sach 12-14* 288
Bjergsø, Michael O., *Kierkegaards deiktische Theologie* 328
Bobrinskoy, Boris, *El misterio de la Trinidad* 329
Bohigues, Santiago, *El corazón humano de Cristo. Luis Mª Mendizábal, S.J.*.... 330
Borja, José Miguel, *El esplendor de los Borja* 246
Bösel, R. - Karner H., *Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773)* 247
Bosworth, David A., *The story within a story in biblical hebrew narrative* 288
Brady, Patrick J. *The Process of Sanctification in the Christian Life* 290

BRAUN, H. E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought* .. 228
BROGGIO, P., *Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* 247
BUX, NICOLA, *La Riforma di Benedetto XVI* 367

CALVEZ, JEAN-IVES, *80 mots pour la mondialisation* 372
CALVEZ, J.-Y., *Chrétiens penseurs du social. Après le Concile – Après "68"* 372
CALVEZ, JEAN-YVES, *Traversées jésuites. Mémoires* 384
CALVO ESPIGA, ARTURO, *El matrimonio entre Escila y Caribdis* 380
CANO, Mª JOSÉ Y ESPINOSA, MIGUEL. *Historia y Cultura del pueblo judío* 290
Cantoral de Misa Dominical. Centro de Pastoral Litúrgica. Barcelona 368
CARLOTTI, PAOLO, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo* 373
CARPENTER, HUMPHREY, *Los Inklins* 427
CASALONE, C – FLOGIZZO, P. (eds.), *Volare alla giustizia senza schermi* 373
CASTALDINI, A., *Gli Ebrei a Verona nell'età del ghetto (secoli XVI-XVIII)* 248
CATTO, MICHELA. *Il disenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600* 249
Cervantes y las religiones. RUTH FINE y SANTIAGO LÓPEZ NAVIA (eds.) 427
CHANTRAINE, G., *Henri de Lubac, t. II. Les années de formation (1919-1929)* 384
CHIRON, YVES, *Frère Roger. 1915-2005. Il fondatore di Taizé* 385
COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *En compañía de los ángeles.* 210
CONGR. EDUCAZIONE CATT., *Orientamenti per l'utilizzo delle psicologiche* 380
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Dignitas personae* 374
Congreso internacional. Los mundos de Javier. Pamplona, noviembre de 2006 214
CONILL SANCHO, JESÚS, *Dalla legge naturale all'universale ermeneutico* 413
CORBIN, MICHEL, *La vie de Moïse selon Grégoire de Nysse* 322
Creación y Evolución. Un encuentro con Benedicto XVI en Castel Gandolfo 330
Credo nello Spirito Santo, a cura di GIOVANNI GIORGIO - MARY MELONE 334
Cristianismo. Diccionario enciclopédico San Pablo 334
CRUZ CABANILLAS, I., *English and Spanish in Contrast* 429
CUCCI, G., *Esperienza religiosa e psicologia* 335

DE LUBAC, HENRI, CARDINAL, *Augustinisme et théologie moderne* 336
DE LUBAC, HENRI, CARDINAL, *Teilhard posthume* 385
Deus Caritas est. Associazione Carità Politica 336
Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico 381
Die Gnadentheologie des Diego Paez SJ († 1582) 230
DIEGO DEL MÁRMOL S.J, *Tractatus De Auxilio efficaci divinae Gratiae* 229
Diego Ramírez de Villaescusa. Coord. JUAN MILLÁN, CARLOS MARTÍNEZ 250
DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática* 234
DÍEZ MORENO, JOSÉ LUIS, *Historia del ecumenismo en España* 386
Dios es amor. Extensión universitaria. E. TORAÑO - J. PRADES (eds.) 337
Dizionario Bonaventuriano. Filosofia-Teologia-Spiritualità. E. CAROLI 337
DOMÍNGUEZ PRIETO, PABLO, *La analogía teológica* 338
ECKHART, MAÎTRE, *Les sermons* 339
EIBISCH, FRANK, *Dein Glauben hat dir geholfen* 291
El Dios de Aristóteles. νόησις νοήσεος,. Ed. ALFONSO PÉREZ LABORDA 414
El P. Cosme Muñoz y la educación de la mujer. JUAN ARANDA DONCEL (ed.) 251

El Poema del Mio Cid. La comunicación de un mito. A.ESCRIBANO(ed.) 429
El reino de Córdoba y su proyección en la corte y América en la edad moderna 251
El siglo de la Liturgia. Congreso Internacional. Barcelona, Septiembre 2008 ... 368
EMMERICK, BEATA ANA CATALINA, *Autobiografía* 386
EMMERICK, BEATA ANA CATALINA, *Visiones y revelaciones*. 4 tomos 387
Enea Silvio Piccolomini. Pius secundus. Poeta laureatus. Pontifex Maximus 387
Enseñanzas de Benedicto XVI. Tomo 4: año 2008 339
Esteban de Terreros y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuita. III Centenario 252
¿Existe una identidad mozárabe?. Los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII) 388

FARISCO, MICHELE, *Gli scritti reggini di Gennaro Portanova* 388
Fatima. Una luce sulla storia del mondo 339
FDEZ. DE MENDIOLA, DOMINGO, *El Carmelo Teresiano en la historia.* 1ª parte 253
FDEZ. DE MENDIOLA, DOMINGO, *El Carmelo Teresiano en la historia*. 2ª parte 253
FDEZ. ROJAS, M., *Conventos masculinos desamortizados en Sevilla, siglo XIX* .. 389
FERRER, JOAN, *El yídish. Historia y gramática de una lengua judía* 430
FISCHER, PETER, *Philosophie der Religion* 414
FITZMYER, JOSEPH A. *Teología de san Pablo. Síntesis y Perspectivas* 291
FLECHA ANDRÉS, JOSÉ-ROMÁN, *San Pablo y convertidos de la Biblia* 291
FORTE, BRUNO, *La luce della fede*. Scritti e discorsi 2006-2007 340
FRAGNIÈRE, G., *La religione e il potere* 340
FRANCESCHINI, MARIAGRAZIA, *Guida spirituale secondo S. Francesco di Sales* 214
FRAY LUIS DE LEÓN, *Comentario sobre el Génesis* 223
FREITAS, JOSÉ A., *Lectura espiritual en la península ibérica (siglos XVI-XVII)* ... 254
FREITAS CARVALHO, JOSÉ ADRIANO DE, *Poesia e hagiografía* 229

GÁLVEZ CAMPOS, TOMÁS, *Francisco de Asís, paso a paso* 389
GANIVET, ÁNGEL, *Epistolario*. Edición FERNANDO GARCÍA LARA 430
GARCÍA, CIRO, *El "Jesús de Nazaret" de Benedicto XVI* 341
GATTI, GUIDO, *Etica della comunicazione.* A cura di MARIO TOSO 374
GEFFROY, CHRISTOPHE, *Benoit XVI et "la paix liturgique"* 369
GIL LARRAÑAGA, PEDRO Mª,. *El tratado de Lutero sobre los Votos religiosos* 226
GIOVANNI XXIII, *Tutti i principali documenti. Latino - Italiano* 341
GIOVANNONI, P. D.,*La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia* 390
GIRAUDO, CESARE, *Ascolta, Israele! Ascoltaci, Signore!* 370
GLÜSENKAMP, UWE, *Das Schicksal der Jesuiten nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronat* 255
GONZÁLEZ, MANUEL, *La repoblación del reino de Sevilla en el siglo XIII* 422
GONZÁLEZ DE MENDOZA, FRAY JUAN, *Historia del gran reino de la China* 255
GONZÁLEZ LÓPEZ, ETELVINO. *José D. Gafo Muñiz, OP (1881-1936)* 391
GONZÁLEZ NOVALÍN, JOSÉ LUIS, *El Inquisidor General Fernando de Valdés* 235
GRACIA NORIEGA, IGNACIO, *El arzobispo Fernando de Valdés* 235
GREGOR VON VALENCIA (1549-1603). *Dossier* 236
GUTIÉRREZ, CRISTÓFORO, L.C., *La Mística del Sacramento en J. Ratzinger* 341
GUZZETTI, GH. M. *IslÂm, questo sconosciuto. Fede e vita dell'Islâm* 342

HENGEL, MARTIN, *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI* 391
HOFFMANN, ALEXANDER, *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasar* 342
HOFFMEIER JAMES K., *Arqueología de la Biblia* 292
Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz. Universidad de Granada. 3 vols 256
HURTADO, L., *La dévotion envers Jésus aux premières temps du christianisme* .. 343

IACONE. IGNAZIO, *La morale sociale nel libro X della Theologia di Campanella* 212
Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo. M. SODI 343
Il sangue di Cristo nella Teologia (Continuatio Mediaevalis) T. VEGLIANTI 344
In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza 344
Inventari dels arxius parroquials de la Marina alta. II/2. Denia 392
IOLY ZORATINI, PIER CESARE, *«Questa è giustizia di voi altri christiani»* 258
IVENS, MICHAEL, SJ, *An Approach to Saint Ignatius of Loyola* 218

JANÉ COCA J. M., *"Ser hallado en El". Un estudio exegético-teológico de Flp 3* 292
JÁTIVA, Mª VICTORIA, *La biblioteca del colegio de los jesuitas de Murcia* 258
JERÓNIMO, SAN, *Obras completas*. VII. *Comentario a Jeremías (libros I-VI)* 323
Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger-Benedicto XVI 345
JIMÉNEZ, ENRIQUE, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los jesuitas* 259
JOSÉ MANYANET, SAN, *Obras completas*. IV. *Epistolario (1)* 392
JOÜON,P.-MURAOKA,T., *A Grammar of Biblical Hebrew* 293
Juan Caramuel, AA.VV. 213
JUAN DE GUEVARA O.S.A., *La fe, la esperanza y la caridad* 217

KASPER, WALTER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo* 345
Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 261
KEHL, M. *Contempló Dios su obra y estaba muy bien. Teología de la creación* 346
KOHUT, K - TORALES CR., *Jesuitas de habla alemana en misiones americanas* ... 259
KREUZ, GOTTFRIED EUGEN, *Gaspar Brusch, Iter Anasianum* 422

L'uomo e il pontificato (1876-1958) 399
La Acción Católica en la II República. Coord. FELICIANO MONTERO 392
La amistad con Dios. Meditaciones inéditas de G. B. Montini 347
La carne humana de la escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez 222, 300
La charité, «marque» de l'Église. Dir. ALAIN THOMASSET 347
¿La historia inventada?. Los libros plúmbeos y el legado sacromontano 262
La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea (1808). Ed. J. MAGAZ 393
La Iglesia misionera. Textos del magisterio Pontificio 348
La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios 263
La orden de San Juan entre el Mediterráneo y la Mancha 264
La palabra encarnada. La palabra de Dios en la Iglesia 301
La parola di Dio vita della Chiesa. A cura di GIORGIO ZEVINI 301
La paupauté contemporaine (XIX-XX siécle) 393
La pedagogía de la fe al servicio del itinerario de iniciación cristiana 348
La vie religieuse aujourd'hui: appel et proposition 349
LABOA, JUAN MARÍA, *Atlas Histórico de los concilios y de los sínodos* 395

LACARRA, JOSÉ Mª, *Obra dispersa 1927-1944* 422
LANFRANCO. *El cuerpo y la sangre del Señor* 349
LAPEÑA CARRASCO, JOSÉ LUIS, *España, sueño imposible* 423
LAZCANO, RAFAEL, *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)* 226
Le origini dell'Islam. Rotture e continuità 349
Le Sacre Scritture di Israele per ebrei, cristiani e musulmani. CASTELLO, G. 302
Le sens littéral des Écritures. OLIVIER -THOMAS VENARD, (dir.) 302
LENAIN, PHILIPPE, *Histoire littéraire des bénedictins de Saint-Maur*. Tome I 396
Les verset douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue 303
Les jésuites de France au XVIII siécle et l'image. ÉDITH FLAMARION (éd.) 261
Lexicon kirchlicher Amtsbezeichnungen derKirchen in Deutschland 395
LINAGE, ANTONIO, *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media* 396
LO NARDO, A., *Dalla Sicilia alle Montagne Rocciose: Giuseppe Cataldo* 396
LO NARDO, A., *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù* 266
LOPE DE VEGA, *Obras completas. Prosa, III. Epistolario, I (1604-1633)* 430
LÓPEZ DE ABERASTURI, A. - PÉREZ SIMÓN, F., *Javier. El castillo redescubierto* 266
LÓPEZ NOVOA, SATURNINO, *Cartas*. Ed. JESÚS DOMÍNGUEZ SANABRIA 397
LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Cuatro personalistas en busca de sentido* 415
LÓPEZ TEULÓN, J., *Toledo 1936, ciudad mártir. Persecución y martirio* 397
LÓPEZ TEULÓN, J., *El santo Cura de Ars. El hombre que se hizo misericordia* 398
Los primeros 479 santos y beatos mártires del siglo XX en España 398
Lourdes de la A a la Z. NINO BUCCA, (coord,) 398
LUCAS, R, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana* 416
LUCCHETTI BINGEMER, MARÍA CLARA, *Simone Weil* 416
LUZARRAGA, J., *El Padrenuestro desde el arameo* 304

MACALA, ANDRÉ, *A escatologia no livro do Apocalipse* 311
Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas 399
MALUSA, L.- DE LUCIA, P.- GUGLIELMI, E., *Antonio Rosmini e il Santo Uffizio* 400
MARCHIONE, MARGHERITA, *Pio XII. La verità ti farà libero* 401
María nel dialogo ecumenico in occidente. ERMANNO M. TONIOLO 350
MÁRQUEZ REVIRIEGO, VÍCTOR, *Presencias andaluzas* 424
MARTÍN ABAD, J., *Biblioteca Capitular de Ávila en la Biblioteca Nacional* 401
MARTINENA RUIZ, J. J., *Navarra. Castillos, torres y palacios* 269
MARTÍNEZ CARRETERO, ISMAEL, *Los Carmelitas en Sevilla (1358-2008)* 402
MARTÍNEZ PUCHE, JOSÉ A., O. P., *Sacerdotes para nuestro tiempo* 350
MARTINI, CARLO, *Paolo VI "Uomo spirituale". Discorsi e scritti (1983-2008)* 402
MATLARY, JANNE HAALAND, *Derechos humanos depredados* 416
MATTEO, A. *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo* 351
MCCORVEY, NORMA, *L'affaire Jane Roe. Histoire d'une manipulation* 423
MEDIANERO, JOSÉ Mª, *Ntra. Señora de la Antigua. La «decana» de Sevilla* 403
MEJÍA ÁLVAREZ, IVÁN FEDERICO, *Jesucristo, maestro y verdad* 381
MENÉNDEZ, SOR JOSEFA, *Un llamamiento al amor.* Reimpresión 403
MEYER, DAVID, *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?* 312
MICHEL, FLORIAN - SESBOÜÉ, BERNARD, *De MgrLefebvre à Mgr Williamson* 403
MINDSZENTY, JÓZSEF CARDENAL, *Memorias. Ejemplo de fidelidad y fortaleza* 404

MONGIN, HÉLÈNE. *Louis y Zélie Martin, padres de Sta. Teresita de Lisieux* 405
MONTES PERAL, LUIS, *Pablo orante. La oración trinitaria de Pablo de Tarso* 312
MONTFERRER SALA, JUAN P., *Introducción al cristianismo árabe oriental* 404
Monumenta Borgia, vol. VII (1550-1566). Monumenta Historica S. I., 157 213
MORENO GARCÍA, ABDÓN, *Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu* 313
MORENO, R., *Misiones en Chile austral: Los jesuitas en Chiloé, 1608-1768* 271
MORO, ALDO, *Lettere dalla prigionia*. a cura di MIGUEL GOTOR 424

Nazarenos en la madrugada del viernes santo FRANCISCO SÁNCHEZ 405
NGUYEN VAN THUAN, CARD. FRANCISCO JAVIER, *Cinco panes y dos peces* 351
NIEBUHR, H. R.,*The Responsability of the Church for Society and Other Essays* 352
Nomenclátor de Navarra al 1-1-2009 271

OCHAYTA PIÑEIRO, FÉLIX, *San Maximiliano Kolbe, mártir de la caridad* 405
OLMO VEROS, RAFAEL *San Agustín y convertidos de la era patrística* 323
OMAR, I. A., *(ed.), A Muslim view of Christianity* 352
Orar con Pablo VI. Diálogos e invocaciones a Dios 353
ORELLANA, ISABEL, *Fernando Rielo. Fundador de los Misioneras Identes* 405

PACHO, E., *Historia de la Espiritualidad Clásica Española, 1450-1650* 272
PAPOLA, GRAZIA, *L´alleanza di Moab* 313
Para comprender a Edith Stein. URBANO FERRER (ed.) 406
PATTARUMADATHIL, H., *Your father in heaven, Discipleship in Matthew* 314
PEARCE, JOSEPH, *Shakespeare. Una investigación de Joseph Pearce* 273
PEMÁN JOSÉ MARÍA, *La historia de España contada con sencillez* 424
PERAIRE, J. - MTZ PUCHE J. A., *Edith Stein y convertidos del siglo XX y XXI* 407
PÉREZ GALDÓS, BENITO, *Episodios Nacionales. Primera Serie.* 3 vols. 431
PÉREZ, JOSEPH, *Isabel la Católica ¿un modelo de cristiandad?* 425
PÉREZ MARTÍN, MARÍA JESÚS, *María Tudor. La gran reina desconocida* 274
PÉREZ TRIPIANA, ALICIA - SORIANO Mª ÁNGELES, *Jesús en el Museo del Prado* 315
PÉRIER-MUZET, JEAN-PAUL, *15 días con Manuel d'Alzón* 407
PERRIER, P. - WALTER, X., *Thomas fonde l'Église en Chine (65-68 ap. J.-C.)* 407
PRIETO, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la Antropología* 417
PRIETO, FRANCISCO, *Las figuras de Jesús en la literatura cristiana antigua* 316
PROSPERI, ADRIANO, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica* 241

QUINZI, G. – MONTISCI, U. – TOSO. M., *Alla ricerca del bene comune* 375

RAHNER, KARL, *Oyente de la palabra.* 353
RAVASI, GIANFRANCO, *El mes de María. 31 imágenes bíblicas para cada día* 316
RAVASI, GIANFRANCO, *Los rostros de María en la Biblia* 316
RAVIER, ANDRÉ, S.I., *Santa Juana de Chantal* 275
REDONDO BARBA, RAFAEL, *Zen, la experiencia del ser* 418
REDWORTH, GL., *The She-Apostle. The Life and Death of Luisa de Carvajal* 275
Religion und Laicité in Frankreich 354
Religion and the End of Metaphysics, ed. PHILIPS, D. Z.-VON DER RUHR, M. 418

REQUENA, F. M., *La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)* 354
REQUENO Y VIVES, VICENTE, *Escritos filosóficos*. Ed. A. ASTORGANO 419
ROBERT, SILVIE, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola* 218
ROCELLA, EUGENIA- SCARAFFIA, LUCETTA, *Contra el cristianismo* 376
ROCHETTE, JOËL, *La rémission des péchés dans l'Apocalypse* 317
RODRÍGUEZ OLAIZOLA, JOSÉ Mª, *Ignacio de Loyola, nunca solo* 275
ROMANATO, G.-P. *Gesuiti, guaraní ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay* ... 276
ROQUEBERT, MICHEL, *Santo Domingo. La leyenda negra* 408
ROSSI DE GASPERIS, FRANCESO, S.J. *Sentieri di vita* 355
ROTONDÒ, A., *Riforme e utopie nel pensiero politico toscano del settecento* 276
ROVIRA BELLOSO, JOSEP Mª, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo* 356
ROY, OLIVER, *La saint ignorance. Le temps de la religion sans culture* 356
RUBIO, JESÚS, *José María Domínguez Bécquer* 431
RUBIO, JESÚS, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* 431
Rudolf Bultmann. Martin Heidegger. Briefwechsel 1925-1975 408
RUPNIK, MARKO IVAN, *Jesús en la mesa de Betania* 357
RUSSO, A. - SCOGNAMIGLIO, E., *Vivere insieme nella nuova Europa* 357
RUSSO, RAFAELE, *Le beatitudini. Riflessione antropologica e morale* 317
RYAN, MARÍA DEL PILAR, *El jesuita secreto: San Francisco de Borja* 277

SABAN, MARIO JAVIER, *El Judaísmo de Jesús* 317
SAINZ-PARDO, A., *Enrique Pla y Deniel. Un cardenal fiel y prudente* 408
SAN FELIPE ADÁN, MARÍA ANTONIA, *El obispo Fidel García (1880-1927)* 409
SANCHO BIELSA, J., *Los Ángeles. Apuntes de la enseñanza de Santo Tomás* 358
SANJOSÉ, JESÚS, *Planteamientos pedagógicos de Ignacio Errandonea* 409
SANJOSÉ DEL CAMPO, JESÚS, S. J., *El colegio San José* 410
SANSON, HENRI, S.I., *Islam et christianisme au miroir l'un de l'autre* 358
São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier 215
SASTRE SANTOS, EUTIMIO, CMF, *La tesi e lo studio del Diritto Canonico* 381
SCHWIDERSKI, D. (Hg.), *Die alt-und reichsaramäidchen Inschriften*. Band 1 432
SESBOÜE, BERNARD, *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification* 240
SGRECCIA, E.- LAFITTE, J., *El embrión humano en la fase de implantación* 377
SHENOSKY, JOSEPH T., *The Catholical Ecumenical Theology in the U.S.A.* 358
SIX, JEAN-FR., *Le gran rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon* 410
SOLER GIL, FR. J., *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking* 420
SORALUCE, JOSÉ R., *Historia de la arquitectura restaurada* 425
STOCK, KL., *La última palabra es de Dios. El Apocalipsis como Buena Noticia* 319
Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, SJ 320
Synodicum Baeticum. Vol. I. *Arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604* 278

TAMAYO, JUAN JOSÉ, *Islam. Cultura, religión y política* 359
Teología en América latina II/2. SARANYANA, JOSEP-IGNASI (dir.) 360
The European World 1500-1800. An Introduction to early modern history 426
The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition 376
The fourth Crusade revisited. Atti della Conferenza Internazionale 426
The Writings of Saint Ignatius of Loyola. CD-ROM 219

Théologie. Tout le programme en 1 volume 361
Theologische Ethik der Gegemwart. Hgb. FRIEDERIKE NÜSSEL 377
THOMAS, JEAN-FRANÇOIS S. J., *Sentinelle, où en est la nuit?* 361
THOME, FELIX, *Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia* 324
TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Opúsculos y cuestiones selectas* 361
TOSTADO MARTÍN, ALFONSO, *La disputa de Barcelona de 1263* 362
Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad 221, 222, 237, 362
TRAUB, G. W (ed.), *A Jesuit Education Reader* 411
TRELENBERG, JÖRG, *Augustins Schrift De ordine* 324

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Bd. II/9, III/5, I/10 433

VALENCIA, PEDRO DE, *Obras completas, X, Traducciones* 421
VALPUESTA, NAZARIO, *El clero secular en la América hispana del siglo XVI* 279
VAN'T SPIJKER, WILLEM, *Calvin. A brief Guide to his Life and Thought* 212
VANNI, UGO, *Acoger el Espíritu según san Pablo y San Juan* 363
VÁZQUEZ BORAU, JOSÉ LUIS, *Vivir Nazaret. Un mes con Carlos de Foucauld* 363
VÁZQUEZ, J. L., PERAIRE, J. *Carlos de Foucauld y convertidos del siglo XX* 412
VEGA GARCÍA-FERRER, JULIETA, *Fray Hernando de Talavera* 412
VELASCO BAYÓN, BALBINO, *Historia del Carmelo español*. Vol. IV 412
Vida y obras de Tomás Morales, SJ. I. *Biografía* 413
Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. *Obras pedagógicas* 413
VILAGRASA, JESÚS, *Tommaso d'Aquino filosofo nel magistero cattolico* 363
VILAR, JUAN B., *Catálogo de la biblioteca romana del cardenal Luis Belluga* ... 280
VOGEL, CHR., *Der Untergang der Gesellschaft Jesu... (1758-1773)* 281
VON BALTHASAR, HANS URS, *San Pablo lucha con su comunidad* 364
VON BALTHASAR, HANS URS, *Si no os hacéis como este niño* 364
Von Speyr, Adrienne Fundación Maior 364
VON SPEYR, ADRIENNE. *Obras completas* 4 vols. 364-365

WAUGH EVELYN, *Edmund Campion* 281
WEDLER, ESTHER-MARIA, *Splendor caritatis* 366
WOGAMEN, J. PH., *Moral Dilemmas. An Introduction to Christian Ethics* 378
WOJTYLA, K. *Alle fonti del rinnovamento. Studio sul Vaticano II* 366
WOLTER, MIGHAEL, *Theologie und Ethos im frühen Christentum* 320

ZAGREBELSKY, G., *Contro l'etica della verità* 379
ZICCARDI, C., *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God: Luke-Acts* 321

ÍNDICE GENERAL

Estudios.....páginas

Miguel Ángel Santa-Olalla, *Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez*. 5-29
Diego Molina. *La discusión en torno a la bula Unigenitus a la luz del Antifebronio de Francesco Antonio Zaccaria*.....31-57
Ignacio Jericó, *La problemática vieja del artículo de fe. La tercera exposición de Francisco de Vitoria (1542-1543)*.....59-117
Estanislao Olivares, *Miguel Vázquez de Padillla S. J., Biografía. Escritos. Memorial a Su Santidad*.....119-178

Inéditos

Luis del Alcázar. *In Evangelium Ioannis* 179-208

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 209-282

II. Otras obras. 283-434

III. Índice de libros recensionados 435-442

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.

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 lám.. 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. 275 págs. 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. 416 págs. 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. Francisco Javier Martínez Medina-Martin Biersack-Miguel A. Ladero, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Iglesia y Estado. Pensamiento y Magisterio.* Universidad de Granada-Facultad de Teología. 2009. 600 págs.