A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

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

Vol. 67 - 2004

Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 67 - 2004

Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias.

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

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 5-37

"Escritura y tradición" en los jesuitas del siglo XVI

Diego M. Molina

Introducción

En el año 2000 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una Notificación acerca de algunas publicaciones del profesor Reinhard Messner[1]. En ella, la congregación insistía en que no toda la tradición se encuentra en las escrituras y en que ésta es la intérprete cualificada de la Escritura.

No cabe duda de que en los últimos cuarenta años las convergencias entre las distintas confesiones cristianas se han desarrollado de manera sorprendente. Los encuentros entre representantes de las diversas Iglesias se han multiplicado. Esto se ha dejado sentir también en el tema que ocupa estas páginas. En la ya larga discusión sobre la relación entre la Escritura y la Tradición la recuperación de una interpretación cristocéntrica de la Palabra de Dios, la cual se encuentra tanto en la Escritura como su testimonio más acabado como en la predicación viva que la comunidad creyente realiza, y por ende, en la tradición de la Iglesia, ha permitido establecer una relación nueva entre la "autoridad de la revelación de la Escritura y la autoridad de la revelación de la Iglesia, que transmite la revelación de la Escritura"[2], y sin embargo, no todo está solucionado.

El siglo XVI es el tiempo en el que la discusión sobre la relación entre Tradición y Escritura, se hizo más acerba.

Por una parte Lutero declara solemnemente el principio de la *Sola Scriptura*, con el que rechaza el valor de las "tradiciones humanas" y la capacidad de la Iglesia para interpretar "auténticamente" el Evangelio. Por otra, nos encontramos con la respuesta católica oficial al principio de Lutero en las actas del Concilio de Trento[3]. Este señaló la importancia de que se conservara la pureza del Evangelio, que contiene la verdad salvífica. El decreto *De canonicis*

[1] Se encuentra en AAS 93 (2001) 385-403. Se trata fundamentalmente de su libro *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, Viena 1989.

[2] Cfr. Voz *Tradition*: TRE 33, 689-732, aquí 723.

[3] Sobre el concilio de Trento, cfr. BÄUMER, R. (ed.), *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979.

Scripturis, promulgado el 8 de Abril de 1546[4], declaró que dicha verdad llegó hasta nosotros a través de las Escrituras y a través de las Tradiciones no escritas[5]. Dos precisiones son necesarias sobre esta fórmula que se ha hecho famosa:

el concilio no concibe la existencia de dos fuentes independientes, a partir de las cuales se recibiera la Revelación. El cambio que el documento propuesto sufrió (se eliminó el "partim... partim" de la fórmula "esta verdad se contiene en parte en los libros escritos, en parte en las tradiciones no escritas" y se sustituyó por "y") posibilita interpretar la fórmula en el sentido de una interdependencia de estos dos modos de acceso a la revelación total, que es el acontecimiento Cristo.

esta interpretación, sin embargo, no puede hacer pensar que los padres conciliares defendieran la existencia de una sola fuente -la Escritura-, que fuera únicamente explicada por la Tradición. De hecho, el cambio de las conjunciones no parece que haya supuesto excesivo problema para los padres tridentinos, ya que el decreto deja claro lo que se quería defender en contra de las posiciones reformadas: la existencia de tradiciones no escritas, que provienen de los apóstoles, y que, en ciertos casos, pueden llegar a ser normativas.

Dando un salto de varios siglos, el tema de las relaciones entre la Escritura y la Tradición también fue planteado en el Vaticano II. En el primer esquema de la constitución *Dei Verbum* del año 1962 se continuaba hablando de dos fuentes de la Revelación en clara conexión con la teología postridentina: por una parte se encontraba la Escritura, y, por otra, la Tradición. Si bien se aceptaba que la Escritura poseía una mayor importancia, en la medida en que es inspirada, la segunda se presentaba como el camino cierto por el que se puede llegar a comprender en profundidad lo que la primera transmite. La instancia eclesial llamada a interpretar correctamente la Escritura y la Tradición es el "Magisterio vivo de la Iglesia", teniendo en cuenta que la tradición no sólo ha de ser interpretada, sino que también es un instrumento fundamental para la interpretación de la Escritura.

Esta presentación despertó una gran discusión en el aula conciliar. Mientras un grupo pretendía distinguir claramente entre Escritura y Tradición, recurriendo

---

[4] Texto en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. por Istituto per le Scienze Religiose, Bologna), Barcelona-Friburgo-Roma [3]1973, 663s.

[5] COeD 663: *...et sine scripto Traditionibus, qui ab ipsius Christi ore ab Apostolis accepta, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.*

para ello a lo establecido en el Concilio de Trento (a pesar de que este había renunciado a usar la fórmula "en parte por la Escritura, en parte por la Tradición" para referirse al acceso al contenido de la Revelación), el grupo mayoritario insistía en que no se podía hablar de dos fuentes de la revelación, sino que el foco único del que partía ésta era Jesucristo, palabra definitiva de Dios a la humanidad. Tanto la Escritura como la Tradición partían del anuncio del grupo apostólico.

La redacción final del decreto va a concebir la tradición como un proceso, por el que el Evangelio, o si se prefiere, la revelación definitiva de Dios, que es el acontecimiento Cristo, se transmite de manera viva en la Iglesia a través de las generaciones. Con esta concepción se supera la división, excesivamente formal entre Escritura y Tradición y se resitúa la relación entre ambas y de éstas con el Magisterio de la Iglesia.

La tradición se concibe como la "voz viva del Evangelio"[6] y "Evangelio" debe ser entendido aquí en la concepción más amplia que ya se encuentra en los padres y de la que no eran totalmente ajenos los teólogos hasta el siglo XVI. Nos referimos a Evangelio como el conjunto de la revelación, la comunicación de todo el misterio salvífico de Dios para con su creación. En este sentido la tradición no aparece como una competidora de la Escritura y la pregunta sobre quién tiene la supremacía no aparece como tal en el documento del Vaticano II. Esta presentación más ponderada no ha terminado, como hemos visto, con la discusión acerca de este tema.

Los autores jesuitas de la primera generación también se ocuparon de esta cuestión, precisamente en discusión con las tesis de los reformadores. Pretendemos en este artículo presentar las opiniones de los teólogos de la naciente Compañía de Jesús acerca de la Tradición y de la Escritura[7].

La Compañía de Jesús y la reforma protestante

La Compañía de Jesús va a llegar tarde al encuentro con el protestantismo.

[6] DV 8.

[7] La Compañía, nacida en 1540, va a contar pronto con gran cantidad de autores que escribieron teología. Sin embargo, no muchos compusieron tratados propiamente eclesiológicos. Por ello, nos centraremos en aquellos que han redactado una obra con cierta entidad en el campo de la reflexión sobre la Iglesia. En concreto se trataría de Francisco de Toledo, Jerónimo Torres, Alfonso Salmerón, Francisco Suárez, Luis de Molina, Gregorio de Valencia y Roberto Belarmino.

Mientras la primera se iba fraguando en el devenir de la historia, la reforma protestante se va propagando con una fuerza inusitada. Cuando la Compañía nace, la reforma es un hecho en Alemania y en los países nórdicos, tiene focos importantes en Francia y Polonia, y amenaza con llegar incluso a España e Italia. Pero una vez que la Compañía ha nacido, las misiones que los jesuitas recibieron del Papa los colocaron rápidamente en contacto con el nuevo movimiento, especialmente en Alemania[8].

A partir del encuentro con la reforma protestante, los autores jesuitas comienzan a interpretar el instituto de la Compañía de Jesús como una orden antiprotestante, como la respuesta de la providencia divina para luchar contra la herejía. Nadal[9] va a ser el autor que más se destacó en este punto[10], pero no fue el único. El mismo Ignacio lo formula de manera parecida en 1554 y Laínez va a describir el concepto "defensa de la fe" con claros tintes antiprotestantes[11]. Polanco[12], por fin, en su *Informatio de Instituto Societatis Iesu* fechada el 8 de diciembre de 1564[13] señala con gran acierto la simultaneidad cronológica de las "llamadas" contrarias de Lutero e Ignacio:

El terzero testimonio es de la origen desta Compañía; que al tiempo que

[8] Cfr. DUHR, B., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, I, Freiburg im Breisgau 1907. Sobre Alemania véase también *Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier*, Maguncia 1991; FUCHS, W. P., *Das Zeitalter der Reformation* (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte), II, Stuttgart ^{9}1970; BAUERREISS, R., *Das sechzehnte Jahrhundert*, Augsburgo 1965, 180-185 y 217-220; LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland*, II, Freiburg ^{3}1948, 138-153. Una presentación breve de este período en KIRCHNER, H., *Reformationsgeschichte von 1532-1555/1566*, Berlin 1987 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/6).

[9] Sobre la cronología de su vida, harto movida, cfr. RUIZ JURADO, M., *Cronología de la vida de J. Nadal*: AHSJ 48 (1979), 248-276. Sobre la relación entre Nadal y la reforma protestante es imprescindible el artículo de JOS E. VERCRUYSSE, *Nadal et la Contre-Réforme*: Greg 72 (1991), 289-315.

[10] VERCRUYSSE, J. E., *Nadal et la Contre-Réforme*: Greg 72 (1991) 289-315, aquí 300-303.

[11] Cfr. para todo este tema O´MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander 1995, 333-347 con gran profusión de citas.

[12] Secretario de San Ignacio de Loyola desde 1547 hasta su muerte, gran conocedor e intérprete de la mente del santo y personaje influyente en la configuración de la Compañía de Jesús. Cfr. RUIZ JURADO, M., *Nadal y Polanco sobre la Fórmula del Instituto de la C. de Jesús*: AHSJ 47 (1978), 225-239.

[13] Texto en Polanci Complementa I, 496-526.

permitió Dios por nuestros peccados que començase Martín Luthero en Alemagna a levantar vandera contra la santa Sede Apostólica y cathólica religión, abriendo la puerta a infinitas sectas y monstruos de heregías, que desde el año de 1520 comenzó a excitar el demonio por aquél y otros sus ministros; al mismo tiempo, poco más o menos, su divina Providentia comenzó a preparar como un antídoto contra este veneno, con una conversión notable del Padre Ignatio de Loyola, de santa memoria, primer fundador desta Compañía.

Esta autocomprensión no va a ser productiva inmediatamente a nivel eclesiológico, pero muy pronto la Compañía se vio obligada a tomar partido en los temas candentes de la época. Se puede decir que es en el marco del Concilio de Trento donde los primeros jesuitas asumen una postura en temas eclesiológicos, que después se irá afianzando: en todos los temas, los jesuitas defienden unas ideas que pueden ser calificadas de tradicional, en una línea claramente papalista. En todos los temas optaron por la solución que más favorecía a la sede apostólica y ello a pesar de ser plenamente conscientes de la situación real de la misma y de su necesidad de reforma. Si en verdad las posturas jesuíticas no destacan por "novedosas", sí asombra la actitud cerrada con que las defendieron, una vez que habían sido decididas, y la acentuación de los aspectos más favorecedores para el papado sin dejar posibilidad a resquicio alguno[14].

La Escritura y la Tradición

Los autores jesuitas, pues, tratan esta problemática en el contexto de una serie de discusiones que tienen por interlocutores a los autores protestantes fundamentalmente.

Marco de la discusión

El tratamiento del binomio "escritura-tradición" aparece en los autores jesuitas de la primera época de la Compañía desde un punto de partida doble:

a) Desde el tema de la autoridad papal:

El tema que suscitó las discusiones más acaloradas del Concilio de Trento y

[14] Para todo este tema y para la formación de la primera eclesiología jesuítica cfr. Molina, D. M., *La vera Sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*, Granada 2003.

que incluso amenazó su buen término fue el de la "residencia de los obispos"[15]. Discutido brevemente en la primera fase y pospuesta su solución para la tercera, sólo los buenos modos del legado pontificio Morone consiguieron lograr un consenso. Se trataba, en principio, de determinar si los obispos tenían la obligación de residir en sus diócesis. En el fondo de la cuestión (aparte de las consecuencias prácticas que un tal decreto podía tener para la vida de los prelados) se encuentra una discusión eclesiológica: determinar que la residencia es "de derecho divino", lo cual impediría al Papa la posibilidad de dispensarla, suponía aceptar que el poder propio del obispo era recibido directamente de Dios en la consagración episcopal.

Junto al tema de la residencia se encuentra el no menos espinoso tema de la reforma de la Iglesia: ¿debe ser ésta acometida por el Concilio o ha de dejarse en manos del Papa? Aún más, si el Papa se opusiera a una reforma, ¿en qué medida puede el Concilio obligar al Papa a reformarse? El problema de fondo es, de nuevo, eclesiológico y no es otro que la ya duradera discusión eclesiológica acerca de quién es el que ostenta la más alta potestad en la Iglesia: el Papa o el Concilio.

Estas dos discusiones son el contexto fundamental donde hay que situar la actuación de los jesuitas presentes en Trento y de los escritos de éstos que se refieren a este tema.

Los jesuitas van a optar en estos dos temas de forma bastante coherente. En cuanto a la residencia de los obispos, los primeros autores jesuitas se inclinan a no considerarla "iure divino"[16]; en cuanto a la reforma de la cabeza, nuestros autores se oponen a la posibilidad de que el concilio pudiera obligar al papa a reformarse[17].

---

[15] Cfr. el magnífico artículo de JEDIN, H., *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, en: id., *Kirche der Geschichte*, II, Freiburg-Basel-Wien 1966, 398-413. Véase también GARCÍA GUERRERO, *El decreto sobre residencia de los obispos*, Cádiz 1943.

[16] Así se encuentra en los tratados de LAÍNEZ (*Disputationes Tridentinae*, I), y de SALMERÓN (*Commentarii in evangelicam historiam*, tr. 61-74, t. XII, Köln 1604, 404-532).

[17] POLANCO, A., *De universae Ecclesiae reformatione*: Monumenta Lainii 8, 800-805. La decisión que los autores jesuitas van a adoptar en este momento es clara: la reforma del papa no puede ser llevada a cabo por medio del concilio. Salmerón lo estudia largamente en un apartado de sus Comentarios que se titula *De superioritate pontificis supra concilium* (*Comentarii in evangelicam historiam* XII, 567-613. Comentario y datacion del texto en: SIEBEN, H. J., *Ein Traktat des Jesuiten Salmerón über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils*, en: id., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*, Paderborn 1996,

Esta opción, que es de hecho papalista, va a aparecer de forma clara en la exposición sistemática que los primeros autores de la Compañía escribirán acerca del Romano Pontífice. La presentación que van a hacer de este tema busca una meta clara: no se trata de una sistematización exhaustiva sino que, desde el principio, aparece el punto que ha de ser defendido y que no es otro que la autoridad del papado[18]. Las razones para que los autores se fijen en este punto en concreto son variadas. Por una parte, existen razones que podemos calificar de coyunturales, sin por ello restarles importancia: los "tiempos peligrosos" que están viviendo con su ataque masivo a la autoridad papal exigen una respuesta clara por parte de los autores católicos; el desarrollo histórico por el que el papado se está convirtiendo en un signo de identificación para los católicos, en clara oposición a los movimientos reformados[19]. Por otra parte, sin embargo, tenemos que echar mano de las razones que provienen de la corriente teológica en la que estos autores se enmarcan. Los primeros jesuitas quieren ser y, de hecho son, defensores del papado y de las prerrogativas del mismo.

b) Desde el tema de la oscuridad de la Escritura.

El segundo punto de partida, y que es el que más nos interesa ahora, será la incapacidad de la Escritura para dirimir las controversias que se puedan presentar en cuestiones de fe (lo que apoyará la idea de que la instancia de decisión debe ser el Papa).

435-463, aquí 452-457). No es difícil descubrir el parentesco entre este texto y el voto "de reformatione" dado por Laínez en el Concilio el 2 de octubre de 1563: CT IX, 877-879, donde, ya al comienzo, Laínez hace una protesta de su fidelidad a la sede apostólica: *R. P. Generalis Jesuitarum protestatus est, se nihil velle dicere in praeiudicium Sedis Apocae.* (877, 24-25).

[18] Cfr. TOLEDO, F., *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, 4 vols., ed. por J. PARIA, Roma 1859, II, 64bE: *Alia non minus gravis occurrit controversia de Romani Pontificis auctoritate, an nimirum ipse solus citra Concilium possit errare in definiendis rebus fidei et morum*; SUÁREZ, F., *De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca, S.I.: ATGran 30 (1967) 245-331, aquí 279-280: *Exposimus disputatione precedenti totam Ecclesiae rationem et regiminis modum, quam monarchicum esse concludimus, sequitur ergo ut de huius Ecclesiae monarchia, ac supremo pastore in quo authoritas definiendi res fidei, quam praecipue hoc loco requirimus, residet, disseramus*; VALENCIA, G., *Analysis fidei Catholicae*, en: *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lutetiae 1610, 1-121, 58D: *Pontifex ipse Romanus est, in quo auctoritas illa residet, quae in Ecclesia exstat ad iudicandum de omnibus omnino fidei controversis*.

[19] Sobre este tema que incluye muy diversos aspectos (políticos, sociales, religiosos) véase ZEEDEN, E. W., *Konfessionsbildumg*, Stuttgart 1995, esp. 67-112.

La incapacidad de la Escritura se enraíza en su oscuridad. Esta es una idea que está presente en todos los autores jesuitas de este siglo.

Así Suárez, al tratar el tema de la capacidad del papa para definir infaliblemente, se hace eco de algunas posturas "intermedias" que existían en su tiempo: Algunos autores defendían que el papa podía por sí mismo (y sin concilio) definir lo que se encontraba en la escritura o ya había sido definido por un concilio, pero no una cosa nueva. En contra de este planteamiento Suárez recurre precisamente a la dificultad que encierra la escritura. Hay pasajes muy oscuros y la interpretación de estos daría lugar a grandes controversias *quae sine illius definitione, qui authoritatem et certitudinem a Christo habet, dirimi non possunt*[20].

Gregorio de Valencia[21] es el autor, de entre los primeros teólogos jesuitas, que más ha explicitado esta idea[22].

Toda la reflexión de este autor se encamina a la búsqueda de una autoridad que pueda ser fácilmente entendible por todos, algo que no posee la Escritura. Para Valencia la oscuridad de la misma no es atribuible a un fallo de Dios, sino más bien es confesión de "la majestad y la altura" de Dios, de su ciencia y de su sabiduría y, al mismo tiempo, confesión de la "limitación de ingenio" del hombre.

La oscuridad de la Escritura no es algo nuevo. Ya San Agustín se había referido a ella en su "De Doctrina Christiana": *Quod totum divinitus provisum esse non dubito ad edomandam labore superbiam, et intellectum a fastidio revocandum cui facile investigata plerumque vilescunt*.

Valencia expone las razones a favor de la dificultad de la Escritura. Según él, se ha de admitir por todos que:

---

[20] SUÁREZ, F., *op. cit.*, 287.

[21] Sus obras en *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Primera parte*: Bibliographie*, ed. por Agustín y Luis de Backer. Nueva edición por C. Sommervogel, 9 vols., Bruxelles-Paris 1890-1900: vol. 8, 388-400. Una visión rápida en DOMÍNGUEZ, F., *Valencia, Gregorio de*: LThK 10, 516; biografía y un pequeño estudio sobre sus doctrinas en ROMEYER, B., *Valencia*: DThC 15, 2465-2497. La bibliografía más completa en POLGÁR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, Roma 1981-1990: III/3, 591. Véase también DOMÍNGUEZ ASENSIO, J. A., *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia*: AnAn 33 (1986), 11-157.

[22] Pero no el único: Jerónimo Torres trata el tema brevemente en el capítulo que dedica a las Escrituras (*Confessio Augustiniana in libros quator distributa, et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi comprehensa: ex omnibus B. Aurelii Augustini libris in unum opus...*, Dilingae 1569, 64vto.-65vto.).

a) para conocer la escritura es necesario un dominio de las lenguas en las que la doctrina divina fue escrita.
b) es necesario además un dominio del asunto, un conocimiento de los textos de cara a una interpretación válida[23].
c) también se ha de conocer la historia y las artes liberales para poder interpretar la doctrina cristiana.
d) el contexto de toda la doctrina es importante, pues así, unas frases se explican con otras más claras.
e) para la correcta interpretación es necesario además un corazón limpio que no impida ver.
f) la vida de oración es así mismo importante, para que Dios ilumine nuestro entendimiento.
g) el último problema lo sitúa Gregorio en el punto d) que él mismo acepta. El explicar unos textos por otros presupone que se sabe cuáles son los lugares complicados y oscuros de la escritura. Sin embargo, de hecho lo que a uno le parece oscuro, a otro le parece lo más claro... y así puede ocurrir que se expliquen lugares, que son claros, a partir de otros, que son mucho más oscuros[24].

Ahora bien, aunque la Escritura fuera en su mayor parte clara, todavía tendríamos otra dificultad. Ésta no responde a todas las preguntas que en cuestiones de fe pueden surgir:
a) El primer ejemplo que coloca nuestro autor es significativo: la determinación del canon. Se trata no de determinar el sentido de la Sagrada Escritura, sino si ella es sagrada o no, cuáles libros han sido revelados y cuáles no. Estas discusiones se han dado en la historia (sigue a Driedo y a Cano en los ejemplos que pone) y por ello no puede entender cómo Calvino dice: *haud difficilius Scripturam Canonicam a non Canonica per se ipsam dignosci discernique posse, atque album a nigro, frigidum a calido, dulce ab amaro.* Y por ello, anota, a continuación Valencia: *Hoc si ita est, quomodo magis controverti posset, an hic liber aut ille sit Scriptura Canonica...*[25]. En el fondo se vuelve al mismo planteamiento que ya ha aparecido: es la Iglesia la que determina que las

[23] Usando un argumento *ad hominem*, Valencia les recuerda a los reformados que aun ellos están lejos de estar unidos en la interpretación de las diversas cuestiones (se refiere a calvinistas y luteranos).

[24] Este tema es muy importante pues de él dependen varias de las controversias de este tiempo: en concreto los temas de la justificación (Rom 7,17); el de la Eucaristía (Mt 26,26)

[25] VALENCIA, *op. cit.*, 30B.

escrituras son canónicas...
b) Problemas, sin embargo, no aparecen solo en este tema. También hay otros muchos sobre los que la Escritura no dice nada pero que se han de creer sin dudar, como por ejemplo, la virginidad de María.
c) La tercera razón nos sitúa en el tema de la providencia divina. Dios ha de proporcionarnos la mejor regla para poder discernir en las controversias. La Escritura es claramente no la mejor regla, no por ella misma sino por nuestra incapacidad. dicha incapacidad, sin embargo, tuvo que ser prevista por Dios, así como el que todos los herejes iban a querer justificarse recurriendo a la Escritura (lo cual es un hecho de la historia que ha sido repetido y ya atacado por muchos: Agustín, Tertuliano...) De ahí que Dios dispusiera la existencia de una autoridad externa a la Escritura.

También Belarmino trató el tema de la oscuridad de la Escritura en el libro III de la primera controversia general[26]. La escritura plantea, según Belarmino, graves problemas debido a que algunas afirmaciones parecen contrarias a otras; a la existencia de oraciones ambiguas o imperfectas; a que algunas oraciones están descolocadas; a que algunas frases son hebraismos y a la utilización de numerosísimas figuras literarias, cuya comprensión exige capacidad de interpretación[27]. Es esta dificultad y oscuridad de la Escritura la que postula la necesidad de un intérprete; de hecho todas las controversias dependen de la determinación de dicho intérprete[28].

La Escritura

Los escritores jesuitas dan una gran importancia a la Escritura, como no podía ser de otra manera, de modo que el argumento más utilizado en sus obras es el argumento "de Scriptura"[29].

[26] BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. III: I, 167-193.
[27] Id., 169ab.
[28] Id., 174ss.
[29] Si hacemos un recuento, nos encontramos con que Toledo (*In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, tomo II, ed. por J. Paria, Roma 1859) cita 83 veces el Nuevo Testamento y 29 el Antiguo, mientras que Molina (*De Fide. Comentarios a la II.II., q. 1-16*, ed. por M. Prados S.I., y E. Moore, S.I.: ATGran 41 (1978), 113-330) utiliza 181 veces el Nuevo y 32 el Antiguo Testamento. En el libro VI del *Analysis Fidei Catholicae* de Valencia encontramos 94 veces mencionado el Nuevo Testamente y 40 el Antiguo y en Suárez (*De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca,

Los autores que más se han planteado este tema son Gregorio de Valencia y Roberto Belarmino.

Valencia diserta sobre el tema de la Escritura al tratar el modo como el Romano Pontífice debe hacer uso de su autoridad en materias de fe. Se trata, por lo tanto, de la rectitud en la actuación papal y no de determinar si posee autoridad para declarar infaliblemente. Como respuesta a esta pregunta, Valencia establece que el papa, en cada decisión, debe basarse en los argumentos más sólidos que se le ofrezcan. Esto se sigue del ministerio del Papa que consiste en transmitir los dogmas recibidos y no en crear nuevos. Esto es además necesario para que los fieles se convenzan más fácilmente de la verdad de lo decidido.

Los medios de los que el Papa tiene que hacer uso son:

- la sagrada escritura.
- la tradición apostólica.
- las definiciones de anteriores papas y concilios.
- la doctrina común de todos los Padres y doctores de la Iglesia.
- en cierta medida, también del consenso de los fieles (*consensus fidelium*)

El primer medio, por tanto, es la Sagrada Escritura. Para Gregorio de Valencia, la Escritura es doctrina divina, escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, inspiración que se debe distinguir de la "inspiración" que posee el Romano Pontífice para definir en cuestiones de fe. Está compuesta por los libros que la Iglesia ha declarado como canónicos (lo cual ha sido definido en el Concilio de Trento)[30]. La Escritura es infalible y si bien posee una menor autoridad que la Iglesia "extensive", ya que la autoridad de la Iglesia sea extiende a más puntos, la escritura posee una mayor dignidad y autoridad según el "modus autoritatis" (el autor).

Para Gregorio de Valencia la Biblia pueda aportar un argumento infalible para definir algo como infalible, frente a la idea contraria defendida por los reformados.

Frente a los argumentos que ponían en duda dicha capacidad, Gregorio afirma la promesa de Cristo a su Iglesia de que la fe se conservará hasta el final.

S.I.: ATGran 30 (1967), 245-331) aparece 29 veces citado el Nuevo Testamento por 8 el Antiguo.

[30] VALENCIA, *Analysis fidei Catholicae*: *... Scripturam sacram illis omnibus ac solis contineri libris, qui communiter nunc exstant in Bibliis sacris, excepto tertio et quarto libro Esdrae* (93D)

Para ello es necesario que los libros inspirados sean santos[31].

Belarmino, por su parte, está interesado en defender la validez de toda la Escritura canónica frente al rechazo de algunos libros y de parte de otros llevado a cabo por los protestantes. El cardenal defiende la canonicidad de todos ellos y establece que dichas Escritura es la "regla de fe cierta y duradera"[32].

La tradición

Algo que llama la atención en nuestros autores es el recurrir a la historia como un argumento de peso en la controversia del siglo XVI[33]. Esto no deja de ser curioso, toda vez que los autores de la Reforma habían elevado el *sola Scriptura* a principio rector de toda su argumentación, con lo que todo lo relativo a la tradición y a la historia pudiera haber caído en el olvido. Sin embargo, fueron los propios autores reformados los que, al mismo tiempo, habían querido demostrar cómo su postura ya se encontraba en los comienzos de la Iglesia. En definitiva, intentaban probar que sus ideas concordaban con los

[31] Valencia discute los cuatros argumentos que, según él, usaban los reformados para oponerse a esta convicción. Frente a la idea de que los libros de la Biblia no son los originales, sino traducciones, que pudieran contener errores, nuestro autor defiende que no todos los traductores, sin excepción, puede haber errado; el concilio de Trento, por su parte, ha declarado que la Vulgata contiene la doctrina divina, lo cual supone considerarla una "traducción perfecta". Frente a la idea de que, aun siendo las traducciones perfectas, Dios puede "engañar" las mentes humanas, por medio de un espíritu falso (96B), Gregorio declara la imposibilidad de que Dios pueda mentir o inducir a la mentira. La tercera objeción de los reformados es de mayor calado: aún cuando la Escritura sea inspirada, no por ello está demostrado que todas y cada una de las cosas que en ella se dicen sean inspiradas; se trata, evidentemente, del criterio para interpretar la Escritura. Para Gregorio de Valencia, dicho criterio es la interpretación de la Iglesia, con lo que es posible la determinación de la autoridad que tienen las afirmaciones de la Escritura. Por último, los contrarios esgrimían el argumento de que la Biblia es insuficiente para tomar una decisión a partir de la propia Biblia, a lo que Valencia responde de igual manera que a la tercera objeción: la Iglesia es la que interpreta con autoridad las afirmaciones de la Escritura.

[32] BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. I, cap. 1: I, 68a: *Propheticos et Apostolicos libros juxta mentem Ecclesiae Catholicae, et olim in Concilio III Carthaginiensi et nuper in Concilio Tridentino explicatam, verum esse verbum Dei, et certam ac stabilem regulam Fidei.*

[33] Para este tema cfr. POLMAN, P., O.F.M., *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, Münster 1931 (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 4).

padres de la Iglesia, y, por ende, con la "tradición" (si bien, es verdad, que desarrollaron más el argumento "de Scriptura").

Entre los santos padres, Agustín es uno de los que fueron más utilizados por parte de los protestantes, los cuales lo invocaban en favor de muchas de sus tesis.

Si bien es verdad que los jesuitas también usaron con profusión las citas escriturísticas y que alguno se destacó en el tema bíblico[34], lo cierto es que el argumento de tradición se incrementó considerablemente. Y entre los padres más utilizados no es de extrañar que fuera Agustín el que más interés despertó. Entre todos los autores fue Jerónimo Torres el que escribió una obra dedicada exclusivamente a este Padre. Se proponía así responder a las interpretaciones erradas que daban los protestantes a la obra agustiniana[35]. A pesar de que el libro tuvo una gran influencia (provocó dos ensayos de respuesta por parte de Guillaume Bidembach, ya en 1568, y de Thomas Wegelin en 1607, así como tuvo imitadores tanto en lo referente a San Agustín como al método elegido que fue aplicado con otros padres), la bibliografía sobre este autor es prácticamente inexistente[36].

La respuesta del Turrense ha recogido, en una especie de Antología, textos de todas las obras de San Agustín (Jerónimo Torres es consciente del problema que supone el determinar cuáles de las obras que circulan con el nombre de Agustín son apócrifas pero prefiere no entrar en el debate y se conforma con el convencimiento de que la mayoría son verdaderas. La Tradición se presenta para los autores jesuitas como algo necesario.

---

[34] Juan de Maldonado fue, sin duda, el mejor exegeta con el que contó la naciente Compañía de Jesús. Compuso un comentario a los cuatro evangelios (*Commentarii in quatuor evangelistas*, 2 vols., ed. por J. M. Raich, Moguntiae 1874). Su escritura es ágil y fresca y la libertad de que hizo gala Maldonado ha llevado a que numerosas ediciones de su obra, posteriores al autor, corrigieran algunos puntos, algunas ideas y algunas expresiones de Maldonado (cfr. el prólogo de J. M. RAICH en su edición de los comentarios).

[35] Esto aparece ya en el título de la misma: *Confessio augustiniana in libros quatuor distributa, et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi, comprehensa: ex omnibus B. Aurelii Augustini libris in unum opus bona fide ac studio singulari redacta*, publicada en Dilinga en 1567 (nosotros usaremos la segunda edición de 1569).

[36] No hemos encontrado ni un sólo trabajo monográfico, así como ningún artículo. Solamente breves referencias a él en algunos libros que trabajan grupos de autores y alguna reseña en diccionarios especializados: cfr. GRAUSEM, J.-P. en el artículo *Torres (Jérome de) (Torrensis)*: DThC XV 1240.

1. Definición

Salmerón introduce el tema de la Tradición después de describir los signos que ayudan a reconocer la verdadera Iglesia, debido a que esta ilumina grandemente las cuestiones tratadas al proporcionar toda la enseñanza apostólica[37]. Para este autor la tradición es la doctrina de la salvación transmitida por la Iglesia de viva voz, tanto si posteriormente dicha doctrina fue puesta por escrito, como si no lo fue[38].

Para Salmerón consta que Cristo enseñó oralmente a los apóstoles y no mandó que se escribiera la Escritura, por lo que la predicación es un instrumento más eficaz que la Escritura para la persuasión. La predicación modelo es la de los apóstoles, que no ha perecido porque, realizada por el Espíritu Santo, se conserva escrita en el corazón de los fieles.

No es difícil para Salmerón determinar, pues, que la tradición es necesaria para que se posea la totalidad de la doctrina de Cristo. La Iglesia aparece como la custodia fidelísima de esta predicación y esa custodia aparece como un signo verdadero de la Iglesia de Cristo[39]. A partir de aquí Salmerón concluye que la iglesia verdadera es la romana puesto que los herejes no reciben todas las tradiciones eclesiásticas o apostólicas y, por tanto, no tienen en su totalidad la doctrina de Cristo.

Belarmino, por su parte, después de constatar que la Escritura está necesitada de interpretación, trata el tema de la tradición en el libro cuarto de la primera controversia. Tradición significa, en general, "toda doctrina, ya escrita, ya no escrita, que es comunicada por uno a otro"[40], aunque, a nivel teológico, tradición es usada para significar únicamente la doctrina no escrita; con esto se quiere

---

[37] SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 212d4: *Admonitus priori disputatione, quam de indubitatis, et veris Ecclesiae christi signis habuimus, quantum lucis et utilitatis illis adferret tractatio de Traditionibus Ecclesiasticis, et Apostolicis, quae ad agnoscendum universum praedicationis Apostolicae corpus plurimum valent...*

[38] Ib: *... salutis doctrina ab Ecclesia viva voce tradita, sive postea canonice scripta sit, sive non; sive alia scriptura minime canonica commendata sit; sed memoria ex ore in os transfusa; et veluti per manus conservata.*

[39] Id., 207 : *... haec Evangelicae praedicationis vox praesens, et viva in ore, corde, et auribus fidelium, et consensus in illam, verum est Ecclesiae Christi signum...*

[40] BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. IV, cap. 1: I, 195b: *Nomen Traditionis generale est, et significat omnem doctrinam sive scriptam, sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri.*

decir que la doctrina concreta no fue escrita por el autor primigenio de ella, si bien ha sido escrita con posterioridad.

2. Clasificación

Las tradiciones pueden ser clasificadas a partir de diferentes criterios. Salmerón es el autor que nos da una criteriología más completa. Según este autor se pueden utilizar cuatro principios:

a) según el autor[41]: la tradición puede tener a Dios como fuente (las cosas que han sido recibidas oralmente de Cristo), a los apóstoles y a los obispos (especialmente los obispos de Roma).

b) según el contenido: por una parte, existen tradiciones que han de ser creídas y conservadas; otras se han de creer piadosamente, pero sin la obligatoriedad de las primeras y existen otras que nos dicen qué debemos acoger o rechazar (ley natural, decálogo)[42].

c) según el modo como esas tradiciones han llegado a nosotros: algunas han sido reveladas abiertamente mientras que otras se hallaban ocultas en las palabras de los mayores[43].

d) según su cualidad: existen tradiciones que son buenas, otras son vanas, y otras indiferentes con respecto a la iglesia[44].

Jerónimo Torres propone, por su parte, una división tripartita:

a) las que debe ser creídas porque provienen de los propios apóstoles[45];

b) las que recibimos a través de las costumbres y en los cánones; y

c) las particulares: deben ser observadas si no van contra la fe o contra las buenas costumbres.

Belarmino divide la tradición siguiendo dos criterios[46]:

a) según el autor: divina, apostólica y eclesiástica

b) según la materia: de fide, de moribus. Estas últimas pueden ser perpetuas o temporales; universales o particulares, necesarias o recomendadas.

---

[41] SALMERÓN, *op. cit.*, 283Bb.

[42] SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 284Ab.

[43] Id., 284Ad-285Aa.

[44] Id., 285Ab.

[45] TORRES, *op. cit.*, 75vto-77.

[46] BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. IV, cap. 2: I, 196s.

3. La Tradición Apostólica

El problema que la tradición presentaba no era únicamente relativo a las costumbres, o a las tradiciones, que pertenecieran a lo que se llama la "tradición eclesiástica"; la propia tradición apostólica era puesta en tela de juicio.

La tradición apostólica es aquella que parte de los apóstoles con la asistencia del Espíritu Santo, y que no se encuentra en los escritos apóstolicos[47].

Salmerón subraya dos ideas a tener en cuenta con respecto a la tradición apostólica, ideas que evidentemente la quieren defender. Existe la convicción de que lo que la iglesia universal ha recibido y creído como verdad de fe nunca ha sido cambiado[48]. Por otra parte, se subraya que la Iglesia nunca ha aceptado la contradicción en la doctrina de fe. Lo único que hace la Iglesia es una explicación (o adición). Se trata de profundizar en los aspectos esenciales o accidentales de la fe, no añadir nada nuevo[49].

Ante la idea repetida por los reformadores de que son muchas las cosas discutidas por los escolásticos, Salmerón, distingue entre lo que ha sido determinado por la autoridad eclesiástica, acerca de lo cual no está permitido el disenso y aquellas que aún no han sido determinadas por la Iglesia, que son temas discutibles y abiertos al debate teológicos[50]. El apostillar la definición de la Iglesia o de un Concilio, se comprende si se tiene en cuenta que Salmerón escribe después de un Concilio General, que ha tomado postura ante muchas de las cuestiones sobre las que él diserta (casi a modo de confirmación de esta opinión trae a colación una larga lista con cosas que los padres de la Iglesia han dicho y son falsas, porque entonces no estaban todavía definidas). La conclusión es clara: la fe expresada por los teólogos católicos forma parte de la doctrina si ha existido un consenso universal o casi universal y ha sido transmitida

[47] Cfr. BELARMINO, id., que pone como ejemplo el ayuno cuaresmal.

[48] SALMERÓN, *op. cit.*, 207r3: *numquam aliquid in Ecclesia universali consensu ut fidei dogma fuisse receptum, quod postea sit recantatum, aut mutatum*. Que existen también asuntos de fe, recibidos por "tradición apostólica" es subrayado por Belarmino (*De verbo Dei*, lib. IV, cap. 2: I, 200ss).

[49] Ib.: *Ecclesia etsi contradictionem in doctrina fidei non admittat; admittit tamen additionem, seu explicationem in essentialibus sive mysteriis, et in accidentiis, et quae ad substantiam non faciunt, etiam mutationem, sive abrogationem.*

[50] Id.: *Sed haec, et quae huiusmodi funt, salva fide, et Ecclesiae autoritate, quae nihil hactenus de illis definivit, agitari, et in disputationem vocari possunt: at si per Ecclesiam, vel Concilium generale tale aliquid decideretur, iam nemini hiscere, aut mutire contra Ecclesiae determinationem liceret.*

constantemente[51]. Por su parte, Valencia trata tres puntos sobre las tradiciones apostólicas: qué son y los diferentes tipos que hay; su autoridad y seguridad y las reglas de su interpretación, repitiendo los mismos argumentos que los demás autores.

4. Discernimiento de las tradiciones

Según Belarmino cinco son las reglas para conocer las verdaderas tradiciones[52]:

a) cuando la iglesia universal defiende algo como doctrina de fe, que no aparece en la sagrada escritura (ya que la iglesia universal o puede errar)

b) cuando la iglesia universal mantiene algo, que nadie podría haber determinado sino sólo Dios (por ejemplo el bautismo de infantes)

c) aquello que en toda la iglesia y en todos los tiempos se ha conservad (ayuno cuaresmal).

d) cuando todos los doctores de la Iglesia enseñan conjuntamente (para ello es necesario que los doctores más eminentes la enseñen, y los demás no los contradigan: el rito del bautismo

e) aquello que sin duda se ha creído como proveniente de los apóstoles en aquellas iglesias que han mantenido la sucesión apostólica de manera ininterrumpida.

Escritura y Tradición

En torno a la pregunta acerca del lugar donde se encuentra la autoridad en la Iglesia, los reformados afirmaban que la autoridad sólo concierne a la Escritura (*sola Scriptura*). Frente a este idea, los autores jesuitas se esfuerzan por poner la Escritura en relación con la Tradición subrayando que la autoridad de la primera depende de la autoridad de la segunda, y por tanto, de la autoridad de la Iglesia. En este sentido, Jerónimo Torres pone de manifiesto que ni siquiera los contrarios a la tradición pueden probar la autoridad de la Escritura si no es

[51] SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 209d3: *Illud ergo dogma a Doctoribus expressum catholicum, fidem in Ecclesia Catholica facit, quod universali consensu vel ab omnibus, vel fere ab omnibus magna constantia traditum est.*

[52] BELARMINO, *De verbo Dei*, lib. IV, cap. 9: I, 216ss.

recurriendo a la Tradición propia de su Iglesia[53]. De igual manera Molina afirma que si la Iglesia se pudiera equivocar, entonces desaparecería la certeza con la que recibimos los libros canónicos como inspirados por Dios, *quod enim libri quos hodie habemus tamquam canonicos revera canonici sint et assistentita Spiritus Sancti conscripti, et quod incorrupti usque ad hanc diem perseverent non aliunde constat quam ex eo quod ut tales semper eos habuit Ecclesia, et quod tales eos esse diffinivit*[54]. Y lo mismo ocurre con las cosas que creemos son de fe. Molina afirma, por tanto, que la autoridad de las escrituras sagradas depende de la autoridad de la Iglesia, como se ve también en el símbolo que no remite a las escrituras sino a la Iglesia (no se dice "creo en las escrituras sagradas" sino "creo en la santa iglesia católica").

Por su parte, Salmerón, en un panegírico a la Tradición llega a decir que la tradición es más necesaria que la Escritura para la Iglesia[55]. Esta idea es defendida, debido a que la Iglesia de Dios ha existido con bastante antelación a la escritura (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) y a que la Tradición es necesaria para asuntos que son del todo vitales: es la que prueba que la traducción de las Escrituras no contienen ningún error que impida el que nos llegue el mensaje de salvación por entero[56]. La Tradición es además más antigua que la Escritura[57], más clara (perspicuitas)[58], tiene más firmeza y estabilidad cuando enseña lo que se ha de creer, lo que se ha de hacer o lo que se ha de evitar[59] y es más universal que la Escritura[60].

Todo ello es avalado extensamente con testimonios bíblicos y patrísticos en un intento por defender la Tradición contra el *sola Scriptura* luterano.

Suárez, más mesurado, determina que la Iglesia no puede de ningún modo obligar a creer algo sin un testimonio de la Escritura, o sin una tradición clara, o

---

[53] TORRES, J., *Confessio augustiniana* (Dilinga 1569), 74vto.: *Nec sane haeretici nostri temporis possunt librorum sacrorum probare auctoritatem, nisi ad traditionem confugiant eius Ecclesiae, a qua ipsi praecisi sunt.*

[54] MOLINA, L., *De Fide. Comentarios a la II.II., q. 1-16*, ed. por M. Prados S.I., y E. Moore, S.I.: ATGran 41 (1978) 113-330, aquí 230.

[55] SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 215Aa: *Est igitur Traditio in primis ad salutem Ecclesiae neccesaria, atque adeo magis, quam ipsa Scriptura.*

[56] Id., 215Bc.

[57] Id., 216Be.

[58] Id., 217Ad.

[59] Id., 217Ad.

[60] Id., 218Bc.

sin una definición de los Pontífices o de un concilio aprobado[61]. Esta conclusión se basa en dos razones: a partir de la historia, ya que así se ha producido en toda la historia de la Iglesia, y a partir de la necesidad de clarificación ya que difícilmente se puede saber cuál es el sentir de la Iglesia sin una definición expresa u otra regla similar.

El último de los grandes autores jesuitas del siglo XVI, Belarmino[62] defiende que la Escritura sin Tradición ni es simplemente necesaria, ni es suficiente.

Función de la tradición

Para Salmerón la tradición tiene una función multiforme:

. es la que canoniza las Escrituras. Sin tradición no podríamos decir qué escrituras con las reveladas y cuáles no.

. es la que garantiza que la Septuaginta y la Vulgata no contengan ningún error en cuanto a las enseñanzas necesarias para la salvación[63].

. es necesaria para captar el verdadero sentido de las Escrituras.

. para la determinación de los sacramentos, su número y lo que atañe a su esencia.

. es la que justifica la forma jerárquica de la Iglesia.

. para resolver muchas dudas que no aparecen expresamente en la Escritura ni en ella, por tanto, se solucionan.

Para Valencia la Tradición tiene la función eminente de intérprete de la Escritura, junto a otras reglas que existen para ello[64].

---

[61] SUÁREZ, F., *De Ecclesia y De Pontifice*, introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca, S.I.: ATGran 30 (1967), 245-331; 278: *...DICO TERTIO. Vix autem nullo modo fieri potest, ut Ecclesiae universalis consensus obliget ad credendum sine Sacrae Scripturae testimonio, aut aperta traditione, aut Pontificis, vel approbati concilii definitione.*

[62] BELARMINO, *De verbo Dei*, lib IV, cap. 4: I, 200ss.

[63] SALMERÓN, *op. cit.*, 215Bb.

[64] En ellas sigue, en general, a Agustín en su libro *De doctrina christiana*:

Primum documentum est, ut quis bene perspectos habere studeat libros omnes Scripturae sacrae, in eorumque lectione, quantumvis multa non intelligat, assidve versetur.

Secundum documentum est, ut quis similiter multum in lectione Patrum, Conciliorum, et Decretorum Pontificum versetur.

Tertium est, ut quis etiam probe teneat eam linguam qua sacrae literae vel traditae vel expositae sunt, itemque figuras se tropos loquendi in illa usitatos..

Quartum est, ut quis artium liberalium cognitione et scientia naturalium rerum, quoad eius fieri possit, instructus ad sacrarum literarum studium accedat.

Los jesuitas y el tratamiento de la relación entre la Escritura y la Tradición en el marco de las ideas eclesiológicas del siglo XVI.

A nivel de estructura de los tratados eclesiológicos

Cuando los jesuitas comienzan a escribir, evidentemente no lo hacen partiendo de cero, sino que se enmarcan en una tradición, la papalista, que tiene en algunos autores dominicos sus mejores ejemplos.

Si comparamos las obras de los primeros jesuitas con los dos autores dominicos que escribieron tratados eclesiológicos de cierta entidad, sí podemos ver ya una evolución en la manera como han tratado los temas. Nos referimos a los salidos de las lecciones de Juan de la Peña[65] y de Mancio de Corpore Christi, ambos profesores en Salamanca.

Juan de la Peña pronuncia sus lecturas en el curso 1559-60, cuando era sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima de la universidad salmantina. Éstas se han conservado en varios manuscritos, siendo publicadas por el P. Ramón Hernández en tiempos relativamente recientes[66]. El tratado se divide, según criterio del editor, en ocho apartados:

1. La Iglesia: *vox ecclesia*, partes de la Iglesia.
2. Los miembros de la Iglesia militante.
3. La visibilidad de la Iglesia.
4. Las notas de la Iglesia.
5. La Apostolicidad de la Iglesia.
6. Los sacramentos, la escritura y la tradición.
7. El Romano Pontífice.
8. Los concilios ecuménicos.

Quintum documentum, idque latissime patens, est, ut si quis locus est ambiguus, vel propet obscuritatem dictionis, quia dubium est, quomodo sit distinguenda vel pronuncianda, nun serio an ironice, absolute an per interrogatione, et c. vel etiam ob significatarum rerum obscuritatem, consulat quia alia dogmata fidei clariora, antecedentiaque et consequentia perpendat.

Sextum documentum est, ut consulatur etiam ratio naturalis (VALENCIA, *op. cit*., 101)

[65] Cfr BELTRÁN DE HEREDIA, V., *El maestro Juan de la Peña*: CTom 51 (1935), 1, 325-356; 52 (1935), 2, 40-60; 145-178; 54 (1936),1, 5-31; HERNÁNDEZ, R., O.P., *Concepto y notas de la Iglesia según Juan de la Peña*: CTom 109 (1982), 107-137.

[66] PEÑA, JUAN DE LA, *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*, (ed. por Ramón Hernández, O.P.), Salamanca 1987.

Estos ocho apartados no se encuentran, sin embargo, al mismo nivel, como si de una enumeración se tratara, sino que existe una articulación entre ellos. Juan de la Peña se encuentra con la doctrina de Lutero y pretende dar respuesta a los puntos más controvertidos. Para ello nos presenta en primer lugar a la Iglesia, su nombre, partes y miembros y establece, posteriormente, la visibilidad de la misma. Una vez determinado que la Iglesia es visible, se pregunta el autor del tratado por las características o notas para distinguirla de otras congregaciones que también se apropian del título de Iglesia (se pregunta, en definitiva, por la "vera Ecclesia"). Por último, una vez conocida la verdadera Iglesia y declarada su infalibilidad en asuntos de fe, Juan de la Peña pasa a comentar las reglas de las que hace uso la Iglesia para actuar el don de dicha infalibilidad[67]. Estas reglas son para Juan de la Peña la Sagrada Escritura, la tradición apostólica, las definiciones del Sumo Pontífice y las definiciones de los concilios[68].

Las ocho partes, por tanto, en las que el editor divide el contenido del tratado, pueden ser estructuradas en tres grandes secciones:

1. Cuestiones generales acerca de la Iglesia: nombre, miembros, visibilidad.
2. La verdadera Iglesia: sus notas.
3. Infalibilidad de la Iglesia: reglas de las que se sirve la Iglesia para actuarla.

Es en este tercer apartado donde Juan de la Peña sitúa al Romano Pontífice y a los Concilios, junto a la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica, como reglas de las que la Iglesia usa.

De forma parecida argumenta Mancio de Corpore Christi. Sus lecturas datan del año 1564[69] y los temas comentados son los controvertidos en su época, o sea, "el problema de la visibilidad de la Iglesia, la condición de pertenencia a la misma, la autoridad del Papa y de los concilios, la mediación y necesidad del oficio jerárquico, etcétera"[70].

---

[67] PEÑA, *op. cit*., 152: *Unde modo iam est ulterius disputandum quibus regulis utatur ista Ecclesia catholica in definiendis rebus fidei ut non erret.*

[68] Ib.: *Et dicimus quod istae regulae reducuntur ad quatuor: prima regula est Sacra Scriptura, secunda Traditio communis apostolica, tertia definitio summi Pontificis, quarta vero definitio concilii.*

[69] Estas lecturas han sido editadas, con un comentario previo, en dos volúmenes, por A. SARMIENTO, *La Eclesiología de Mancio*, 2 t., Pamplona 1976.

[70] SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, I, 40. Como dice Augusto Sarmiento, "Mancio parte del estudio de la verdadera Iglesia (*vera Ecclesia*), de algunas de sus propiedades constitutivas, y, una vez establecida la condición de su perennidad, a través del examen de las notas la reconoce e identifica en la Romana. Esta es la regla de la fe (*regula fidei*) y no puede errar" (46).

La estructura del tratado de Mancio en sus líneas principales es la siguiente según Sarmiento:

I. "Creo en la Iglesia".

1. La vera Ecclesia: miembros, iglesia una, iglesia visible e invisible e Iglesia católica.

2. Perennidad de la Vera Ecclesia.

3. La iglesia romana, única Vera Ecclesia: prueba general, las notas de la Iglesia.

II. Infalibilidad de la Iglesia.

4. Reglas de la infalibilidad:

4.1. Constitutivas de la revelación: sagrada escritura y tradición.

4.2. La iglesia, regla manifestativa: el papa y los concilios.

4.3. *Ecclesia*, *scriptura* y *traditio*.

4.4. Una cuestión previa: la institución jerárquica y monárquica de la iglesia.

4.5. La definición del Papa. Infalibilidad *in rebus fidei*.

4.6. La definición del concilio.

4.7. Las definiciones y la escritura. Discernibilidad de la fe en las definiciones.

4.8. Una cuestión próxima: infalibilidad de la Iglesia (*secluso capite*). El *sensus communis* y la infalibilidad.

La relación de estas obras con los tratados eclesiológicos de los primeros jesuitas salta a la vista en cuanto a los temas comentados. Los tres grandes epígrafes, en los que los jesuitas distribuyeron su material (Iglesia, Romano Pontífice y Concilio) aparecen en estos autores y conducen a los mismos temas que después volverán a aparecer. Sin embargo, existe una diferencia formal que ha de ser tenida en cuenta, puesto que es significativa de la evolución que se iba dando en este tiempo en la eclesiología postridentina.

Tanto Juan de la Peña como Mancio de Corpore Christi estructuran su obra para fundamentar la infalibilidad de la Iglesia. La pregunta primordial es quién determina los asuntos de fe y desde el comienzo de la obra queda claro que ello se realiza a través de la autoridad de la Iglesia, del Romano Pontífice y de los Concilios[71]. Pero para estos autores, estas tres entidades (Iglesia, papa y concilio) se encuentran todavía engarzadas de tal manera, que no nos encontramos, de hecho, con una división tripartita de la materia, sino más bien

[71] Así Juan de la Peña (PEÑA, *op. cit*., 62): *Prima propositio est: quantum attinet ad res fidei determinandas auctoritas papae et auctoritas universalis Ecclesiae et auctoritas synodi et concilii generalis repuntantur pro eodem.*

con dos grandes apartados: por una parte, se hace una presentación de la Iglesia, para pasar, en un segundo momento, a exponer las reglas de las que hace uso la Iglesia para hacer efectiva su infalibilidad. Entre estas reglas se encuentra el Romano Pontífice y los Concilios, los cuales, adquieren un rango secundario con respecto a la Iglesia, al menos, en lo que la estructura de una obra puede decirnos sobre la ideología de su autor.

Las lecturas de Toledo son contemporáneas de las de Peña y Mancio. Por otra parte, es el autor jesuita en el que la acentuación de elementos papalistas es más débil[72]. Toledo no establece una subordinación distinta a la que aparece en Peña o Mancio entre la Iglesia, el Romano Pontífice y los Concilios, sino que simplemente no establece ninguna relación entre estas tres cuestiones. Las ocho controversias, en las que se puede dividir su comentario a la II-II, q. 1, art. 10 de santo Tomás tratan sobre la Iglesia, el Concilio y el Papa porque, efectivamente, estos eran los puntos más controvertidos en la época en que el autor escribe (de la misma forma a como lo hizo Torquemada en su Suma). Esta yuxtaposición, sin embargo, nos indica que la evolución ya ha comenzado, ya que la independencia que adquieren cada una de estas entidades abre el camino a que se pueda establecer una nueva relación entre ellas. Tampoco Jerónimo Torres establece una relación entre los capítulos en los que aparecen los temas discutidos. Se encuentran éstos en el primer libro de su *Confessio Augustiniana*, que consta de 13 capítulos. El *De Ecclesia* ocupa el capítulo sexto, el *De Romano Pontifice* el noveno y el *De Conciliis* el décimo. Entre la Iglesia y el papa nos encontramos con dos capítulos dedicados a las sagradas escrituras y a las sagradas tradiciones. Aunque el autor no nos da ninguna pista para interpretar este orden, bien podemos considerar esta disposición de forma paralela a como han dispuesto los autores dominicos esta materia: la Iglesia mantiene un rango superior y en ella se encuentran cuatro realidades (¿reglas de fe?) de las que hace uso.

Entre las diversas obras de Salmerón son los *Comentarii* la gran obra que permite considerar a Salmerón un gran teólogo y escriturista. En esta obra sigue nuestro autor el plan de Simón de Cassia en su *De gestis Domini Salvatoris in quattuor Evangelistas libri XV* (Colonia 1540)[73].

Escritos durante gran parte de su vida, consisten en un comentario a todo el Nuevo Testamento en el que se insertan excursus sobre muy distintos temas.

[72] HORST, U., *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit*, Mainz 1978, 163-169, esp. la conclusión en 169.

[73] Cfr. ANDRÉS, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, II, BAC, Madrid 1976, 458.

Algunos de estos alcanzan tal dimensión que pueden ser considerados como tratados autónomos. Esto ocurre con el *Tractatus de Ecclesia* que encontramos en la parte III del libro I de los Comentarios a las Epistolas de San Pablo[74]. Es un tratado, en palabras de Salaverri, "compuesto para defender contra Lutero y Calvino la verdad de la Iglesia y su régimen monárquico, aunque restringido al tema de las Notas y a la legitimidad del Vicario de Cristo"[75]. El *Tractatus* está dividido en 14 *disputationes* y todo él gira en torno a la pregunta por la "vera Ecclesia"[76]. Podemos decir que son una "teología actual" en la medida en que pretende responder a las preocupaciones de su tiempo. Se trata de determinar cuál es el grupo de creyentes que siguen verdaderamente a Cristo, cuál la Iglesia que puede arroparse el título de "verdadera", en un momento en el que las diversas confesiones que están naciendo se apropian de manera exclusiva de este título.

Al comienzo de la *Disputatio* primera nos ofrece el propio Salmerón un esquema básico de su obra. Tres son las cuestiones que va a desarrollar: qué significa el nombre Iglesia, cuál es la realidad de la Iglesia y cuál es el gobierno que corresponde a la Iglesia[77]. Salmerón, pues, también nos ofrece tres tratados independientes, aunque en este caso, la explicación ha de ser buscada en una cuestión meramente formal: el autor trató cada uno de los temas en conexión, directa o indirecta, con el pasaje -o pasajes- neotestamentarios que le daban pie para ello[78], sin ofrecer más pistas que pudieran ponerlos en relación.

La estructura de la obra de Molina es más complicada de captar a primera vista, ya que ha dispuesto su comentario en torno a dos cuestiones. En la primera parte de su trabajo, expone los aspectos generales sobre la Iglesia y el Romano

---

[74] SALMERÓN, A., *Commentarii in Novum Testamentum*: Tom. XIII, Lib. I, Pars III (Colonia 1604), 170-274.

[75] Cfr. SALAVERRI, J., *La Eclesiología de Francisco Suárez*, en: *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez*, 1548-1948, II, Burgos 1950, 39-54. La cita está tomada de la página 47.

[76] SALMERÓN, op. cit., 171Ab: *...veram Christi Ecclesiam agnoscere, et ab aliis, qui se tanto titulo honestant, et ornant, nec tamen verae Christi Ecclesiae sunt, distinguere, atque discernere.*

[77] Id., 170-171: *Primum dicam de nomine Ecclesiae, ac deinde de re ipsa (...) Postremo sermo ineundus de gubernatione eius ad Democratiam, an vero ad Aristocratiam, an potius ad Monarchiam spectet.*

[78] Así el *De Ecclesia* aparece enmarcado en el comentario a las Epístolas de Pablo; el *De Romano Pontifice* en el comentario de Mt 16, 18-19 y Jn 20, y el *De Conciliis* después del comentario al libro de los Hechos de los Apóstoles.

Pontífice (no así sobre los concilios), mientras que en la segunda trata sobre la autoridad de la Iglesia, el concilio y el Romano Pontífice[79]. Con ello consigue una mayor imbricación de estas tres entidades pero, al mismo tiempo, resalta, en perjuicio de todas ellas, el tema de la autoridad, y en cuanto a ésta, destaca la del Romano Pontífice por encima de las demás. La última "disputatio" acerca de si el concilio general está sobre el papa no hace sino confirmar esta idea.

Suárez también divide toda su presentación claramente en los tres apartados que venimos considerando y los trata como temas independientes, insertándolos, como era ya tradicional, en el *De Fide*[80]. El orden que nos encontramos es Iglesia, Papa y Concilio y cada tema se divide claramente en dos apartados: cuestiones generales y autoridad[81]. Estructuralmente los tratados son independientes pero Suárez busca engarzarlos de manera lógica. Una vez que el tratado *De Ecclesia* ha presentado a ésta como una monarquía, le parece lógico a Suárez continuar con el tratado dedicado al sumo Pontífice[82]. El *De Conciliis*, por su parte, no presenta una razón significativa por la que ha de aparecer en último lugar.

Por fin en Gregorio de Valencia nos encontramos con el final de este camino. Toda su obra gira en torno a la pregunta sobre quién decide acerca de las controversias en la Iglesia, por lo que es fundamental encontrar el lugar donde reside tal autoridad. Este lugar es para Valencia la Iglesia (la verdadera Iglesia) y en ella, la autoridad se concentra en el papa. De hecho, el *doctor doctorum* nos ofrece en su *Analysis Fidei Catholicae* un apartado en el que se presenta el *De Ecclesia* que se convierte en un preámbulo para ofrecer el tratado *De Romano Pontifice*. Por su parte, el *De Conciliis* como tal ha desaparecido. Ciertamente existe en esta obra un apartado dedicado a los concilios, pero éstos no se encuentran, estructuralmente hablando, al mismo nivel que el Papa.

A modo de conclusión se puede decir que, a nivel de la estructura general de las obras, se observa una evolución lenta en los escritos de los jesuitas que les va apartando de los autores salmantinos. En este tema, hemos de buscar el origen de

---

[79] Cfr. MOLINA, D. M. *La vera sposa de Christo*, 93-94.

[80] Id., 91s.

[81] SUÁREZ 322bA: *Duo, sicut in superioribus, in disputatione hac explicanda ocurrunt. Alterum, quid Concilium sit, et quomodo congregari debeat et confirmari; alterum, quam auctoritatem in suis habeat definitionibus*.

[82] Id. 280aE: *Explicuimus disputatione praecedente totam Ecclesiae rationem et regimnis formam, quam monarchicam esse conclusimus; sequitur ut de monarcha ipso, ac supremo Pastore disseramus.*

la división tripartita de los tratados en Torquemada. De hecho, tal división aparece en la *Summa de Ecclesia* del insigne dominico y desaparece en los autores posteriores para volver a reaparecer, todavía de forma incipiente, en Toledo. La evolución en cuanto a la estructura de las obras puede responder en nuestros autores a una evolución ideológica: si en un primer momento, el *De Ecclesia* engloba los tratados *De Romano Pontifice* y *De Conciliis*, en un segundo momento estas tres realidades se sitúan de forma yuxtapuesta al mismo nivel. Por último, con Gregorio de Valencia, el *De Romano Pontifice* se engrandece hasta tal punto (algo comprensible pues la obra busca determinar dónde se encuentra la autoridad competente para dirimir las controversias y ésta se concentrará en el Papa) que el *De Ecclesia* se convierte en preámbulo y el *De Conciliis* desaparece pasando a ser un mero apartado del tema de los medios que usa el papa para decidir.

A partir de esta presentación de la estructura general se puede comprender mejor la situación el tema de la Escritura y de la Tradición. Juan de la Peña señala que son cuatro las reglas de las que la Iglesia se sirve que el don de la infalibilidad se actúe: la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica, la definición del Romano Pontífice y la definición del concilio[83]. La norma suprema para Peña es la sagrada escritura, y la tradición apostólica debe ser recibida con igual veneración que aquella[84]. Las otras dos reglas son necesarias debido a que las reglas primeras están necesitadas de interpretación.

Para Mancio las reglas de la infalibilidad son cuatro: la Escritura, la Tradición, las definiciones de los Pontífices y las definiciones de los concilios[85]. De entre todas ellas, la Escritura es la que goza de mayor autoridad, seguida de la Tradición. Estas, sin embargo, están necesitadas de una regla viva, que es la Iglesia, para que juzgue a ambas[86].

La relación que establece Mancio entre estas reglas es muy equilibrada: si bien es verdad que la Escritura goza de una mayor autoridad que la Iglesia en sentido absoluto[87], la Iglesia goza de mayor autoridad en su relación con

[83] PEÑA, JUAN DE LA, *op. cit.*, 152.

[84] Cfr. id., 176.

[85] Cfr. SARMIENTO, *op. cit.*, 146ss.

[86] Id., 166: *Ceterum necesse est esse aliam regulam animatam, quae iudicet inter scripturas, quae est Ecclesia catholica romana, iudex omnium. Habet iudicare de scripturis et de vero sensu earum; item iudicat inter tradictiones et de sensu illarum.*

[87] Id., 172.

nosotros y "antes de dar fe a la Escritura". De hecho, es el argumento agustiniano (cronológicamente la Iglesia es anterior a la Escritura y es la que determina qué escritos son canónicos y cuáles no).

En cuanto a los autores jesuitas, nos encontramos con que Jerónimo Torres trata el tema en el primer libro de su *Confessio Augustiniana*, que consta de 13 capítulos. El *De Ecclesia* ocupa el capítulo sexto, el *De Romano Pontifice* el noveno y el *De Conciliis* el décimo. Entre la Iglesia y el papa nos encontramos con dos capítulos dedicados a las sagradas escrituras y a las sagradas tradiciones. Aunque el autor no nos da ninguna pista para interpretar este orden, bien podemos considerar esta disposición de forma paralela a como han dispuesto los autores dominicos esta materia: la Iglesia mantiene un rango superior y en ella se encuentran cuatro realidades (¿reglas de fe?) de las que hace uso.

Salmerón trata el tema de la Tradición, y de su relación con la Escritura y con la Iglesia, en dos lugares muy próximos entre sí. Conectado con el tema de la catolicidad y como corolario de la presentación de los notas "vera et manifesta"[88]. En este sentido, la Tradición no aparece a nivel estructural más que como un medio de reconocimiento de la verdadera Iglesia. Esto se debe, sin duda, a que el tratado "De Ecclesia" de Salmerón se puede interpretar como una tratado "de notis", que busca establecer con claridad dónde se encuentra la Iglesia auténtica.

Belarmino nos ofrece en sus Controversias un tratado mucho más extenso que el

[88] La estructura de la obra es:

Iglesia reconocible:	
1. La Iglesia romana: Verdadera Iglesia.	
1.1. Iglesia capaz de ser reconocida.	Disputatio II
1.2. Los signos para reconocer la verdadera Iglesia.	
1.2.1. Notas falsas para reconocer la Iglesia.	Disputatio III
. notas que no son ni *vera* ni *manifesta*.	
. notas que son *manifesta* pero no *vera*.	
. notas que son *vera* pero no *manifesta*.	
1.2.2. Notas vera et manifesta.	
. estabilidad y duración.	Disputatio IV
. sucesión	Disputatio V
. universalidad.	Disputatio VI
. visibilidad.	Disputatio VII
La tradición como ilustración y comentario de los signos anteriores.	Disputatio VIII

de todos los autores jesuitas anteriores[89]. El "edificio belarminiano" ofrece como pórtico una controversia dedicada a "la palabra de Dios escrita y no escrita". De hecho, se va a tratar en ella de los temas clásicos de la Sagrada Escritura y la Tradición. Belarmino busca así establecer una regla de fe clara a partir de la que se puedan buscar las soluciones a los problemas que se planteen[90]. Después de haber tratado el tema de la Sagrada Escritura, señala Belarmino la insuficiencia de ésta para resolver las cuestiones debatidas, debido, por una parte, a la oscuridad de la misma[91] y, por otra, a que la Escritura no contiene de forma expresa toda la doctrina necesaria para la salvación[92]. A partir de estas dos ideas se justifica la necesidad de la Tradición, el "Verbum Dei non scriptum".

A partir de lo comentado anteriormente sobre Gregorio de Valencia, es fácilmente entendible el lugar que ocupan la Sagrada Escritura y la Tradición en su obra. Esta depende de las relaciones entre las tres entidades (Iglesia, Romano Pontífice y Concilios) que se han transformado grandemente si las comparamos con las que presentaban en los tratados de los dominicos: no es la Iglesia la que usa las definiciones del papa (junto a la escritura, los concilios...) para actuar su infalibilidad, sino que es el romano pontífice (de cuyo ser infalible depende la infalibilidad de la Iglesia) el que ha de usar de algunos medios para actuar su capacidad de decisión infalible en la Iglesia. La Sagrada Escritura no deja de ser un medio que el papa usa junto a la tradición apostólica, los concilios, las

[89] El título completo es *Disputationes de Controversiis Christianae fide adversus huius temporis haereticos* (usamos la edición de J. Fèvre, París 1870-1891). Belarmino va a dividir en siete las controversias principales relacionadas todas ellas, de alguna manera, con la Iglesia. Sus títulos son:

1. De Verbo Dei scripto et non scripto.
2. De Christo capite totius Ecclesiae.
3. De Summo Pontifice capite militantis Ecclesiae.
4. De Ecclesia militante, tum in conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum.
5. De Membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis.
6. De Ecclesia quae est in Purgatorio.
7. De Ecclesia quae triumphat in Coelis.

[90] BELARMINO, *Praefatio in disputationes de controversiis Christianae fidei*: I, 61: *Porro his omnibus quaestionibus praemittenda erit, quasi magnum quoddam prooemium controversia de verbo Dei. Neque enim disputari potest, nisi prius in aliquo communi principio cum adversariis conveniamus: convenit autem inter nos, et omnes omnino haereticos, verbum Dei esse regulam fidei ...*

[91] BELARMINO, *De Verbo Dei*, lib. III, cap. 1: I, 167aB: *Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias Fidei terminandas.*

[92] Id., lib. IV, cap. 3: II, 197aD.

definiciones de anteriores papas, la doctrina común de todos los Padres y doctores de la Iglesia y, en cierta medida, también el consenso de los fieles (*consensus fidelium*) para poder actuar su ser infalible.

Conclusión

Si ponemos las ideas de los autores jesuitas en relación con el mundo teológico del siglo XVI, éstas aparecen como la continuación de las que los autores dominicos de la escuela de Salamanca defendían.

A nivel de contenido los jesuitas están unidos a la corriente "dominicana" en cuanto a las soluciones que dan a los problemas. Es cierto que los jesuitas han cambiado algunos acentos. Lo más llamativo, en el tema de la Escritura y de la Tradición, es la desvinculación del papado de ciertas reglas o normas, de las que tendría que valerse para poder ejercer su ministerio (al menos de manera infalible). Todavía Vitoria ataba la posibilidad de declaración infalible del papa a que actuara "con diligencia", so pena de que la definición no fuera válida[93]. Para Cano[94], por su parte, mientras que los escritores de la Biblia han recibido la inspiración inmediatamente de Dios y, por ello, no necesitan ninguna ayuda humana, el Papa (y los Concilios) han de usar la "via humana" y necesitan los medios humanos normales de la búsqueda de la verdad. Si estos medios son empleados, entonces la ayuda de Dios los secunda para proclamar un juicio correcto. En definitiva, se exige que "el auxilio y el favor de Dios, y el trabajo y estudio de los hombres actúen juntos"[95]. Para prevenir la inseguridad, también Cano considera que esta búsqueda de la verdad está garantizada por Dios mismo, que es el que, en último término, hará que se utilicen los medios que sean

[93] Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfelhbarkeit. Die Ekklesiologie der Summen-kommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, 29.

[94] Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfelhbarkeit*, 73; id., *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, 5-28.

[95] CANO, M., *Loci Theologici*, Patavii 1761, lib. V, cap. 5, fol. 146: *In conciliis itidem non habent patres mox quasi ex auctoritate sententiam absque alia discussione dicere, sed collationibus et disputationibus re ante tractata, precibusque primum ad Deum fusis, tum vero quaestio a concilio sine errore finietur, Dei videlicet auxilio atque favore, hominumque diligentia et studio confluentibus.*

necesarios para ello, por lo que dudar de la validez de una definición está fuera de lugar[96].

Domingo Soto[97] mantiene la tensión que aparecía en Vitoria y en Cano. Por una parte, la Iglesia, a través del Papa y del Concilio, tiene el poder de definir en asuntos de fe de manera que obligue a creer a todos los fieles. Por otra, esto no se realiza por medio de una revelación divina sino a través 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[98]. Pero, 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 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?"[99]. 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[100] (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 según el tercer modo en una cuestión de fe, define lo verdadero"[101]; y "si no

---

[96] Id., 73.

[97] Sobre este autor cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960 (BTE 20).

[98] Cfr. HORST, U., *Papst-Konzil-Unfelhbarkeit*, 65.

[99] PEÑA, *op. cit.*, 210: *Secundum dubium est quid faciat pontifex ut non erret, quando vult determinare alquid de fide? An debeat adhibere summam diligentiam et examinationem rei vel si tentet definire utcumque et definiat verum.*

[100] Ib.: *Ad hoc dico quod posset forsan dicere non sine 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.*

[101] PEÑA, *op. cit.*, 212: *Unde ista conditionalis est varia: Si papa definiat ut papa tertio modo ut iudex in causa fidei, definit verum [...].*

precede la diligencia, podrá errar"[102]. 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.

Mancio se pregunta si el Papa debe hacer un estudio detallado de la materia antes de definir o, si, por el contrario, posee el privilegio de la infalibilidad en virtud de su ministerio. Para Mancio son ambas posturas posibles. Insiste, con todo, en que una definición, proclamada sin el debido estudio, no es, por ello, falsa. En ese caso, el Papa pecaría pero la infalibilidad no se debe al cuidado puesto en los medios utilizados sino en la promesa del Espíritu Santo[103].

Los autores jesuitas, por su parte, van a defender 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[104]. Suárez se plantea esta pregunta, después de dejar claro que el papa puede definir algo por sí mismo, sin el concilio. Remite a la posición de algunos autores católicos, los cuales, según él, afirman que los fieles no están obligados a creer si el papa define algo de forma temeraria y sin el suficiente examen, ya que entonces habría abusado de su potestad[105]. La respuesta de Suárez es clara: el papa posee esta potestad de manera absoluta y lo que es definido por él, independientemente de la forma en que se llegó a la propia definición, obliga de

---

[102] Id. 212: *Et sic alia conditionalis est vera: Si non preaemittat, diligentiam, poterit errare.*

[103] SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, II, 246: *Respondetur utrumque esse probabile. Potest dici quod, si iudicialiter definiat in materia fide, non potest errare, etiam, si non adhibeat diligentiam, quia hoc habet ex promissione XI., non ex diligentia; peccabit quidem mortaliter, sed non errabit.*

[104] Así MOLINA *op. cit.*, 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*.

[105] SUÁREZ, *op. cit.*, 287: *[...] quia si constaret, inquiunt, Papam temere et sine sufficienti examine aliquid definire, non obligari ad credendum quia tunc abuteretur sua potestate, ita Sylvest. Cano et Castro quaestione sequenti citandi.*

manera absoluta a todos[106]. 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[107].

El mismo tema vuelve a ser tratado por el autor cuando se plantea la cuestión de la infalibilidad del papa, y la respuesta vuelve a ser la misma, aunque algo más matizada. Ante los autores que afirman la necesidad de la consulta previa (son citados de nuevo Silvestre, Cano y Castro), Suárez afirma que es evidente que el Papa ha de consultar y meditar gravemente antes de definir algo. No hacerlo así sería un "gravissimum sine dubio peccatum"[108], como ya se vio anteriormente. La consulta, sin embargo, no tiene por qué ser al colegio cardenalicio (en polémica contra Castro, que consideraba la Sede Apostólica como la unión del papa y los cardenales), ya que la autoridad de la Sede Apostólica reside solamente en el Romano Pontífice. Ello no obsta a que sea bueno y conveniente el consultarles, así como también será de vez en cuando necesario y conveniente la consulta al concilio general[109].

La razón para asegurar que el papa no puede errar en todas sus definiciones, independientemente de los medios empleados, es que lo contrario llevaría a una continua duda de si el proceso fue bien hecho o no[110]. Y la instancia última que garantiza la infalibilidad de las definiciones es la providencia divina, que impedirá que un Papa defina algo sin la suficiente consulta[111].

---

[106] Ib.: *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*.

[107] SUÁREZ, *op. cit.,* 288: *cum tamen considerandus sit ut Christi vicarius, cui Spiritus Sanctus assistit*.

[108] Id. 293.

[109] Id. 294: *Aliquando denique necessarium erit et valde conveniens concilium generale congregare ut dicetur infra*.

[110] Ib.: *Simpliciter decedum est, et sine limitatione Papa in his definitionibus errare non posse, alias res tota in dubium revocaretur, et oporteret, nos fieri iudices definitionum Pontificis, examinando an sufficientem diligentiam adhibuerit, de qua re semper possemus esse dubii et solliciti*.

[111] Ib.: *Multo ergo verius dicitur, pertinere ad providentiam Dei, qui hanc Pontifici tribuit potestatem, nunquam permittere, ut temere, et sine sufficienti discussione definiat, unde haec inquisitio, cum tanta diligentia non ita requiritur, ut ex defectu illius, possit interdum Pontifex, definiendo errare.*

Valencia, por su parte, sitúa este tema después de que ha dejado claro que el papa es infalible. Ante esto hay autores que defienden que el Papa puede hacer uso de su autoridad sin haber utilizado los medios necesarios, por lo que entonces podría errar. Valencia defiende que la decisión del papa, haga uso de estos medios o 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.

Con esto los jesuitas han convertido la Sagrada Escritura y la Tradición en dos reglas de las que el Papa puede (y debe a un nivel moral) hacer uso, pero dos reglas a las que el Romano Pontífice no se encuentra estrictamente atado. En el fondo, el problema de la Escritura y de la Tradición es un problema de gran calado eclesiológico, pues la solución que se dé a esta cuestión dependerá fundamentalmente de las relaciones que se establezcan fundamentalmente entre en la Iglesia y el Romano Pontífice (y, por ende, también entre esas y el tema conciliar).

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 39 - 91

LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA «POPULIS AC NATIONIBUS», 1585, EN LA TEOLOGÍA POSTRIDENTINA.

ESTANISLAO OLIVARES S.I.

El vigente Código de Derecho Canónmico en el canon 1149 establece que:

> «1149. Non baptizatus qui, recepto in Ecclesia catholica baptismo, cum coniuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare nequeat, aliud matrimonium contrahere potest, etiamsi altera pars baptismum interea receperit [...] ».

En la edición del mismo Código «cum fontium annotatione», publicada por la Pontificia Comisión «Codici Iuris Canonici Interpretando», 1989, se cita como fuente el canon 1125 del Código promulgado en 1917. Este canon remitía a unas Constituciones Apostólicas del siglo XVI:

> «Can. 1125. Ea quae matrimonium respiciunt in constitutionibus Pauli III *Altitudo*, 1 Jun. 1537, S. Pii V *Romani Pontificis*, 2 Aug. 1571, Gregorii XIII *Populis*, 25 Ian. 1585, quaeque pro peculiaribus locis scripta sunt, ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur».

De hecho el vigente canon 1149 recoge la facultad concedida en la Constitución de Gregorio XIII, mientras que las facultades concedidas por los Pontífices Paulo III y Pío V las recoge el canon 1148, aunque las amplía al caso de la poliandria.

Dice así este canon:

> «1148 § 1. Non baptizatus, qui plures uxores non baptizatas simul habeat, recepto in Ecclesia catholica baptismo, si durum sit cum earum prima permanere, unam ex illis, ceteris dimissis, retinere potest. Idem valet de muliere non baptizata, quae plures maritos non baptizatos simul habeat»

Veamos con más detención las concesiones de estos documentos pontificios.

1. Las Constituciones «Populis ac nationibus» y «Romani Pontificis».

Gregorio XIII, por la constitución apostólica *Populis ac nationibus*, de 25 de enero de 1585, concedió a los ordinarios de lugar, párrocos y misioneros de

la Compañía de Jesús, la facultad de disolver el matrimonio de los esclavos, que quedaban absolutamente separados e incomunicados de sus consortes. Éste es el texto íntegro del documento:

> «Populis et nationibus nuper ex gentilitatis errore ad fidem catholicam conversis expedit indulgere circa libertatem contrahendi matrimonia, ne homines, continentiae servandae minime assueti, propterea minus libenter in fide persistant, et alios illorum exemplo ab eius perceptione deterreant.
>
> Quoniam igitur saepe contigit multos utriusque sed praecipue virilis sexus infideles post contracta gentili ritu matrimonia ex Angola, Aethiopia, Brasilia et aliis Indicis regionibus ab hostibus captos, a patriis finibus et propriis coniugibus in remotissimis regiones exterminari, adeo ut tam ipsi, captivique qui in patria remanent, si postea ad fidem convertantur, coniuges infideles tam logo temporis intervallo disiunctos, an sine contumelia Creatoris secum cohabitare velint, ut par est, monere nequeant, vel quia interdum ad hostiles et barbaras provincias ne nuntiis quidem accesus pateat, vel quia ignorent prorsus in quas regiones fuerint trasvecti, vel quia itineris longitudo magnam afferat dificultatem;
>
> idcirco Nos, attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint, talium gentium infirmitatem paterna pietate miserati, universis et singulis dictorum locorum Ordinariis et parochis et presbyteris Societatis Iesu ad confessiones audiendas ab eiusdem Societatis Superioribus approbatis et ad dictas regiones pro tempore missis vel in illis admissis, *plenam* auctoritate Apostolica, tenore praesentium, *concedimus facultatem dispensandi* cum quibuscumque utriusque sexus Christifidelibus incolis dictarum regionum et serius ad fidem conversis qui ante baptisma susceptum matrimonium contraxerunt, ut eorum quilibet, superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito, aut responso non expectato, matrimonia cum quovis fideli alterius etiam ritus[1] contrahere et in faciem Ecclesiae solemnizare, et in eis postea carnali copula

[1] Escriben: «fideli, alias tamen rite, contrahere», «etiam tempore transacti secundi matrimonii»: BASILIO PONCE, *De Matrimonio*, BENEDICTO XIV, *De Synodo dioecesana*; *Bullarium de Propaganda Fide*. App. Tomo 1, pág. 103 (apud: F.X. HERNÁEZ S.I., *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Alfredo Vromant. Bruxelles 1879. pág. 77; ROSSET, *De sacramento matrimonii*, 1, 1895, nº 639, pág. 561.- Por el contrario, escriben como en el C.I.C., 1917: «fideli alterius etiam ritus contrahere»: P. GASPARRI, *De Matrimonio*, 1904, num. 1349, T. 2, pág. 313; F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, 4-II, *De Matrimonio*, 1904, tit. 34, n. 704, pág. 1061.

consummatis quoad vixerint remanere licite valeant; dummodo constet etiam summarie et extraiudicialiter, coniugem, ut praefertur absentem moneri legitime non posse, aut monitum intra tempus in eadem monitione praefixum suam voluntatem non significasse; quae quidem matrimonia, etiamsi postea innotuerit coniuges priores infideles suam voluntatem iuste impeditos declarare non potuisse, et ad fidem tempore transacti secundi matrimonii conversos fuisse, nihilominus rescindi numquam debere, sed valida et firma, prolemque inde suscipiendam legitimam fore *decernimus*»[2].

¿Cuándo encontró eco esta Constitución Apostólica en los teólogos y canonistas posteriores? ¿cómo la interpretaron?

Los más inmediatos posteriores a la Constitución de Gregorio XIII muestran cierta confusión entre esta Constitución Apostólica y la de Pío V «Romani Pontificis», 1572, que concedía parecidas facultades a las de Gregorio XIII en favor de los indios en España. Por ello, es conveniente transcribir también esta Constitución Apostólica de Pío V, «Romani Pontificis». Dice así:

«Romani Pontificis [...]. Cum itaque, sicut accepimus, Indis in sua infidelitate manentibus plures permittantur uxores, quas ipsi etiam levissimis de causis repudiant, hinc factum est quod recipientibus baptismum permissum sit permanere cum ea uxore quae simul cum marito baptizata exsistit; et quia saepenumero contigit illam non esse primam coniugem, unde tam ministri quam episcopi gravissimis scrupulis torquentur, existimantes illud non esse verum matrimonium; sed quia durissimum esset separare eos ab uxoribus, cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt, maxime *quia difficillimum foret primam coniugem reperire*; ideo Nos statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere, atque ipsos episcopos et ministros ab huiusmodi scrupulis eximere volentes, motu proprio et ex certa scientia Nostra ac apostolicae potestatis plenitudine, ut Indi, sic ut praemittitur baptizati et in futurum baptizandi, cum uxore quae cum ipsis fuerit baptizata et baptizabitur, remanere valeant, tamquam cum uxore legitima, aliis dimisis, apostolica auctoritate tenore praesentium *declaramus*, matrimoniumque huiusmodi inter eos legitime consistere, etc.»[3].

Las circunstancias y condiciones, que para la disolución del matrimonio anterior se han de tener en cuenta según uno y otro documento, son las siguientes:

---

[2] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VIII, pág. 510.
[3] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VII, pág. 509.

En la Constitución Apostólica de Pío V se concede al varón infiel polígamo que se bautiza, que pueda permanecer en matrimonio con aquella de sus mujeres que como él se bautice; en tal caso queda disuelto el matrimonio contraído con la primera de las mujeres anteriores; y se da como razón que le sería muy duro al varón polígamo bautizado separarse de la esposa que con él ha sido bautizada, y sobre todo que le sería muy difícil encontrar a la primera de sus esposas –obviamente, para poder interpelarla, a tenor del privilegio paulino–. Nada establece sobre el modo de justificar esa dificultad de interpelar, ni sobre el caso en que la primera esposa hubiera recibido el bautismo.

En la Constitución Apostólica de Gregorio XIII se concede se pueda disolver el matrimonio contraído en la infidelidad por cualquier varón o mujer, y pueda así contraer nuevo matrimonio sin el consentimiento del cónyuge infiel, con tal de que conste, aun de modo sumario y extrajudicial, que no es posible avisar al cónyuge ausente, o que no ha manifestado su voluntad en el plazo que se le ha señalado; este segundo matrimonio es válido, aunque luego se descubra que el anterior cónyuge infiel no ha podido declarar su voluntad por una causa legítima, o se había bautizado cuando su cónyuge anterior contrajo el segundo matrimonio[4]; ahora bien, en estos casos el cónyuge infiel no es culpable de no responder a la interpelación, o no se trata ya de un cónyuge infiel; no se cumplen, por tanto, las exigencias del privilegio paulino.

Las principales diferencias, pues, entre ambos documentos son éstas:

1. El documento de Pío V es una concesión en favor de los varones polígamos, mientras que el de Gregorio XIII es una concesión en favor de cualquier varón o mujer infiel que, separado de su cónyuge contra su voluntad, se ha bautizado.

2. El motivo principal de la concesión de Pío V es la dificultad de encontrar a la primera de las esposas, por lo que no exige se hagan las interpelaciones del privilegio paulino a esa primera esposa acerca de su voluntad de recibir el bautismo, o, al menos, de convivir pacíficamente con su esposo; no se imponen condiciones para comprobar la imposibilidad de hacer las interpelaciones del privilegio paulino. Nada se indica expresamente sobre la validez del nuevo matrimonio, si luego se comprobara que no era difícil

[4] Benedicto XIV, experto curial, interpreta la frase de la Constitución de Gregorio XIII, *et ad fidem etiam, tempore transacti secundi matrimonii, conversos fuisse*, como equivalente a: «affirmet et probet se iam fuisse christianis sacris initiatum, quo tempore alter coniux, se absente et ignorante, secundum matrimonium contraxit»: BENEDICTUS XIV. *De Synodo dioecesana*. Tomo 2º. Libro 13º. Typographia Bassanensi 1767, págs. 186.

comunicarse con la primera de las esposas, o que ésta hubiera recibido el bautismo, cuando el esposo que era polígamo, después de bautizado, contrajo el nuevo matrimonio.

En la concesión de Gregorio XIII tampoco se exigen las interpelaciones del privilegio paulino, con tal de que se cumplan dos condiciones: que conste, de manera aun sumaria y extrajudicial, o que no son posibles esas interpelaciones, o que la parte interpelada no ha respondido en el plazo indicado. Y el matrimonio contraído, cumplida esa condición, es válido, aunque conste luego que a la esposa anterior no le fue posible responder positivamente a las interpelaciones, o que había recibido el bautismo y, por tanto, ya no era infiel cuando el otro cónyuge contrajo matrimonio.

3. Mientras que Pío V solamente alude a su plena potestad apostólica –«motu proprio et ex certa scientia Nostra ac apostolicae potestatis plenitudine»– para conceder la dispensa, Gregorio XIII añade a la alusión a su plena potestad apostólica el hecho de que objetivamente los matrimonios de los infieles no son tan firmes como los matrimonios entre bautizados, y por tanto, pueden ser disueltos en caso de necesidad por la potestad apostólica: «Nos, attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint, [...] plenam, auctoritate Apostolica, tenore praesentium, concedimus facultatem dispensandi».

4. Los autores posteriores discutirán si el Romano Pontífice tiene potestad solamente para declarar el privilegio paulino, que es de institución divina –y como declaración del privilegio paulino interpretan la Constitución «Romani Pontificis» de Pio V, en la que se lee *declaramus*–, o si, teniendo en cuenta las palabras que añade Gregorio XIII –«connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint»– tiene también el Romano Pontífice potestad propia para *disolver* matrimonios de infieles en los que no se cumplan las condiciones del privilegio paulino, ya que Gregorio XIII dice *concedimus facultatem*, y *decernimus*, y la aplica a casos que no se pueden entender como aplicación del privilegio paulino.

2. Interpretaciones de estas Constituciones.

2.1. Contexto canónico inmediato.

Dos son los temas principales que tratan estas constituciones apostólicas: 1. la necesidad de hacer interpelaciones en la aplicación del privilegio paulino; 2. la facultad propia del Romano Pontífice para disolver el matrimonio de dos infieles no consumado después del bautismo. Sobre ellas exponen su doctrina los autores que analizan estas constituciones del Romano Pontífice.

2.1.1. Necesidad de hacer las interpelaciones del privilegio paulino.

Alfonso de la Veracruz O.S.A. en su *Speculum coniugiorum*, 2ª parte, artículo 29, ya en 1556, antes de la Constitución de Pío V, juzgaba que:

> «Probabiliter dici potest, imo in fidei favorem sic videtur asserendum, quod Aethyopes, qui sunt servi christianorum, qui tamen a remotis venerunt, possint, iam ad fidem conversi, ducere uxores alias, etiamsi in patria suam reliquerit, sine hoc quod teneatur prius requirere; quia hoc est moraliter impossibile. Et, si daretur eis facultas, ad vomitum reverterentur et a fide retrocederent. Item, quia dubium est an legitimas habuerint uxores. Item, quia requisitus infidelis non posset sequi fidelem, nec cohabitare; quapropter possunt ad secunda transire vota. Haec sint probabiliter dicta»[5].

Martín de Azpilcueta, el Dr. Navarro, en el Tomo 1º de sus *Consiliorum ac Responsorum Tomi duo,* volumen 1º, libro 3º, Título *De conversione infidelium*. Consilium 1º, en 1591, se pregunta por la necesidad de hacer las interpelaciones que exige la aplicación del privilegio paulino:

> «An aliquis infidelis coniugatus et ad fidem conversus baptizatus possit ducere aliam fidelem uxorem, antequam interroget priorem infidelem, an velit converti, vel manere cum suo marito sine contumelia Creatoris?»[6].

Después de exponer las razones en favor de la respuesta negativa y la afirmación de la necesidad de que se hagan esas interpelaciones, concluye:

> «4. Per quae omnia pro hac parte adducta tenendum videtur firmiter primo, quod necessaria est monitio, rogatio vel interrogatio aliqua honesta, vel alia probatio sufficiens per quam cognoscatur obstinatio eius in sua secta, ad hoc ut conversus possit contrahere nove cum alia fideli.
>
> Secundo, quod tuta et utilis esset monitio et separatio iudicialis, sed non necessaria»[7].

Admite, pues, que basta una prueba suficiente de la intención de la parte infiel, distinta de la interrogación.

---

[5] ALPHONSUS DE LA VERA CRUZ, O.S.A., *Speculum coniugiorum*, Pars 2ª, articulus 29, Medionali 1599, pág. 276.

[6] MARTINI AZPILCUETAE, DOCTORIS NAVARRI, *Consiliorum ac Responsorum Tomi duo.* Tomo 1º. Vol. 1º. Libro 3º. Tit. *De conversione infidelium*. Consilium 1º. Lugduni 1594. pág. 297.

[7] *Ibid.*

Pedro de Ledesma, O.P. en su tratado *De magno Matrimonii sacramento*, 1592, cuestión 59, artículo 4, al final, escribe:

> «Ad quartum argumentum authores oppositae sententiae debent dicere quod salt*i*m requirendus est alter coniux utrum converti velit. Et quidem si commode posset requiri consensus uxoris infidelis vel coniugis deberet requiri; si tamen commode requiri non potest, dicendum est quod, ut res modo habent, morale est talem coniugen infidelem nolle cohabitare, saltem sine creatoris contumelia. Et haec certitudo moralis satis est, et superest, ut non teneatur fidelis coniux infidelem requirere et monere, ut conhabitare aut converti velit»[8].

Admite, pues, también una prueba de la intención del cónyuge infiel, equivalente a las interpelaciones.

Enrique Enríquez, S.I., en su *Summa Theologiae Moralis*, Libro XI *De Matrimonio*, capítulo 8º *De effectibus matrimonii,* en 1593, escribe:

> «4. [...] si monitus infidelis non vult converti, potest christianus qui iam cum infideli manere prohibetur, ducere aliam, ne cogatur manere in caelibatu.
>
> s. [...] necessaria est monitio alterius, rogatio aut interrogatio, ut valeat matrimonium conversi cum alia. Satis vero est alia probatio (dum absens et distans est) quod infidelis manet obstinatus in sua secta»[9].

Admite también la prueba equivalente a las interpelaciones.

Gabriel Vázquez, S.I. en su tratado *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, tomo 1º, cuestión 19, artículo 6, disputa 66, capítulo 5, en 1598, escribía a propósito de un motu proprio de Pío V, es decir, de su constitución *Romani Pontificis*:

> «25. [...] Primo quidem definitio Pii 5 in quodam motu proprio pro Indiis novae Hispaniae concesso, quem refert Frater a vera cruce loco citato: fuit enim propositum pontifici multos ex gentilitate ad fidem conversos manere cum ultima uxore, quia invenire non possent primam, etiamsi certi non essent de morte primae uxoris; concessit autem Pontifex, ut relictis aliis, cum ultima permanerent quae conversa esset ad fidem. [...]

---

[8] PETRUS DE LEDESMA, *De magno matrimonii sacramento*, q. 59, art. 4, in solutione ad 4, Salmanticae 1592, pág. 562.

[9] ENRIQUE HENRÍQUEZ, *Summa Theologiae Moralis*, Lib. XI *De Matrimonio*, Cap. 8º *De effectibus matrimonii.* Salmanticae 1593, pág. 981.

> 26. Pontifex [...] id concessit: nam iuxta definitionem ca. *Gaudemus, de divortiis*, quoties alter coniugum manens in infidelitate, altero ad fidem converso, non vult habitare simul, aut non vult habitare sine contumelia creatoris, potest conversus ad fidem dissolvere matrimonium contrahendo aut manendo cum alia uxore. Quam sententiam colligit ibidem Pontifex ex Apostolo, et quia iure praesumebatur uxores illas, quae ab Indis inveniri non poterant, nolle habitare cum coniugibus ad fidem conversis, aut non sine contumelia Creatoris habitare velle, ideo Pontifex iudicavit posse dissolvi primum matrimonium, et ita conversum ad fidem manere cum uxore alia»[10].

Por tanto, los autores inmediatamente posteriores a la constitución de Pío V juzgan que este Romano Pontífice interpreta con amplitud las exigencias de las interpelaciones en la aplicación del privilegio paulino.

2.1.2. Potestad del Papa para disolver matrimonios de infieles no consumados después del bautismo de ambos.

El **Dr. Navarro** en su obra *Consiliorum* 3, título *de conversione infidelium*, consilium 3, in solutione ad 2 dubium, había propugnado, en 1591, la potestad del Papa para disolver los matrimonios de los infieles:

> «13. [...] Pro parte vero affirmante facit primo quod, quamvis matrimonium contractum inter infideles sit legitimum, non est tamen ratum secundum omnes, quia non est sacramentum, cum nullum verum sacramentum sit apud infideles, neque fideles catechumenos nondum baptizatos; baptismus enim est ianua sacramentorum. At matrimonium contractum inter fideles, licet non sit consummatum, est tamen ratum et verum sacramentum secundum omnes. Cum ergo omnes puri Canonistae et Theologi qui canones calluerunt, immo et Caietanus et Michael de Medina, qui fuerunt satis puri Theologi, affirment posse Papam ex iusta causa dispensare super matrimonium a fidelibus contractum nondum consummatum, a fortiori poterit dispensare super matrimonio contracto inter infideles, cum non sit ratum.
>
> 14. Secundo, quod nuptias facit consensus et non concubitus. At copulatos solo consensu potest dissolvere Papa iusta de causa; ergo a fortiori coniunctos solo concubitu, nisi impediat sacramentum, quod significat

[10] GABRIEL VAZQUEZ S.I., *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*. Tomo 1º. Cuest. 19. Art. 6. Disput. 66, cap. 5. Antverpiae. 1621. pág. 424s.

coniunctionem D.N. Jesu Christi et Ecclesiae, quae est inseparabilis [...]»[11].

Por el contrario, años más adelante, **Gabriel Vázquez S.I.**, † 1604, en su *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Sancti Thomae*. 1621. Tomo 4º. *De Matrimonii sacramento*. Disputa 2ª, capítulo 6º, niega esta facultad del Romano Pontífice, puesto que juzga que el matrimonio consumado de dos infieles es signo de la unión de Cristo y la Iglesia, y consecuentemente, si se bautizan, no los puede disolver el Romano Pontífice, aunque por el bautismo hayan entrado bajo su jurisdicción.

Contra los teólogos que negaban que el matrimonio consumado de infieles fuera signo de la unión de Cristo y la Iglesia, y contra los que de ahí deducían que el Papa podía disolver el matrimonio de dos infieles, una vez que por el bautismo hubieran entrado bajo su jurisdicción, escribe:

> «57 [...] Habet ergo huiusmodi infidelium matrimonium quidquid necessarium est ut sit signum coniunctionis Christi et Ecclesiae: idque usque adeo verum est ut sine nota aliqua negari non posse censeam. Haec omnia dixerim contra praedictos theologos, eo quod non solum eorum doctrinam hac in parte falsam existimem, sed etiam *multo magis aliam*, quam ex hac deducere non dubitarunt, videlicet, matrimonium ratum et consummatum infidelium, cum ad fidem convertuntur, dissolvi posse auctoritate Pontificis, eo quod non sit signum coniunctionis Christi cum Ecclesia, id quod anno Domini 1588 cum ego Romae essem a summo Pontifice Sixto V obtinere pro viribus contenderunt, sed repulsam passi sunt, in quorum sententiam numquam subscribere volui, sed de hoc infra ex professo dicemus»[12].

Pero la muerte le sorprendió el 23 de setiembre de 1604 y no pudo proseguir la redacción de su tratado más allá de la disputa 6ª.

Ese esfuerzo por obtener una confirmación de la doctrina que propugnaban ese grupo de teólogos –«obtinere pro viribus contenderunt»–, parece ser el que transcribe Zitelli en el Apéndice XI de sus *De dispensationibus matrimonialibus ... Commentarii,* 1887, «Disputatio Apostolicae Sedi exhibita a Patribus Soc. Iesu qua Romano Pontifici vindicatur potestas solvendi

---

[11] MARTINI AZPILCUETAE, DOCTORIS NAVARRI, *Consiliorum ac Responsorum Tomi duo.* Tomo 1º. Libro 3º. Tit. *De conversione infidelium*. Consilium 3º. Lugduni 1594. pág. 300.

[12] GABRIEL VAZQUEZ S.I., *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Sancti Thomae*. Tomo 4º. *De Matrimonii sacramento*. Disputa 2ª, capítulo 6º. Antverpiae. 1621. pág. 346.- Gabriel Vázquez murió en 1604; la licencia para publicar este tomo tiene fecha de 1612.

matrimonium consummatum infidelium». Es un amplio documento que firmaron los teólogos de la Compañía de Jesús que cita a continuación:

> « Convenerunt in hanc sententiam, quam scriptis etiam quibusdam rationibus munierunt, hi patres Societatis Iesu: PP. Augustinus Justiniano, Rector Collegii Romani, Jac. Rucius, Praefectus Studiorum, Jo. Bapt. Peruscus, Rector Poenitentiariae ad S. Petri, –Benedictus Justinianus, Robertus Bellarminus, Joannes Azor, Gaspar González, Stephanus Tucius: Theologiae professores–, Jo. Bapta Costa, Doctor U.I., Jacobus Cisneros, Examinator Vicarii D. N., Alphonsus Sanchez, Procurator Indorum, Jacobus Ledesma, Doctor Lovaniensi, ante XIV annos mortuus, qui ea de re luculentam reliquit disputationem»[13].

Entre los que firman ese documento encontramos a Juan Azor y a Roberto Belarmino. Sobre este punto publicaron su propia sentencia.

Juan Azor en su *Institutionum moralium* Tomus secundus, publicado en 1606, diecisiete años después de que firmara el documento anterior, en la Parte 2ª, Libro V, *Quidnam possit Romanus Pontifex circa Sacramenta Ecclesiae*, capítulo 2º, *Quidnam Romanus Pontifex circa Sacramentum Matrimonii possit*, trata de la potestad del Papa para conceder a un pagano que se convierte que pueda contraer matrimonio sacramental con la segunda o tercera de sus anteriores mujeres. Propone así el caso:

> «C. [...] In secundo casu ratio dubitationis est, quia quamvis prima et legitima uxor vivat, admoneri tamen vix potest, utrum baptismum velit suscipere aut cum viro habitare sine contumelia Creatoris, et cum vir ad Christum conversus sit iuvenis, non videtur prohibendus a coniugio, ne magnum incontinentiae periculum incurrat. Ergo poterit Romani auctoritate concedi, ut cum secunda vel tertia, Christiana effecta, tamquam cum uxore legitima vivat.
>
> D. Certe difficile est asserere id Romani Pontificis auctoritate fieri posse, quia matrimonium cum prima contractum et consummatum, nonnisi morte naturali dissolvitur. Nihilominus tamen dicitur Pius V concessisse anno Domini 1571, die 2 Augusti, quibusdam Regularibus Evangelium apud Indos annunciantibus facultatem dispensandi, ut paganus conversus ad

---

[13] El texto entero de este documento en ZEPHERINUS ZITELLI, *De dispensationibus matrimonialibus ... Commentarii*, Romae 1887, Appendix XI, pág. 183-197.- En la nota 1 leemos: «Cum P. Iacobus Ledesma ante 14 annos mortuus dicatur, sequitur disputationem praesentem ex Tabulario Sac. Cong. Fid. Prop. desumptam, anno 1589 scriptam esse; nam P. Iac. Ledesma Soc. Iesu e vivis excessit anno 1575».- No hemos encontrado referencia directa de esta «luculenta» disertación de Diego Ledesma.

fidem posset manere cum secunda conversa quoque ad fidem, cum ea denuo legitime nuptias contrahendo. Hoc testatur Auctor Speculi coniugiorum, par. 3, art. 18, conclus. 5.

Unde quidam, ut ab eis audivi, censent id posse facere Romanum Pontificem in proposito ac simili casu, nimirum, ut coniux Christianam Religionem professus possit cum secunda vel tertia vel quarta ad Christum conversa in matrimonium denuo Canonice et legitime contracto manere»[14].

Resulta extraño que Azor, uno de los firmantes del documento de 1589, tenga tan solo una noticia confusa de la Constitución de Pío V, *Romani Pontificis*, y que no aluda a la de Gregorio XIII. Y extraña también la cautela con que concluye:

«Revera, si id aliquando Romani Pontificis auctoritate factum fuerit, standum est eius sententiae in re tanti ponderis et momenti. Navarr. Consil. I, num. 13 et 33, de conversione infidelium, facultatem a Pio V datam dicit locum habere, quando prima uxor fuerit admonita. Ego profecto consilium darem ut Romanus Pontifex dispensaret in casu in quo prima uxor, ut dixi, vix aut difficile admoneri potest»[15].

Otro de los firmantes del documento de los jesuitas en 1589 es **Roberto Belarmino**; sin embargo, no alude a las Constituciones de Pio V y de Gregorio XIII en su *Controversiarum de matrimonio liber unicus*, Controversia IV, *De matrimonii firmitate*, capítulo XII, *Matrimonium infidelium solubile esse etiam quoad viculum,* que publicó en 1588[16].

2.1.3. Tomás Sánchez.

Tomás Sánchez en el segundo tomo de su tratado *De sancto matrimonii sacramento,* publicado en 1605, libro VII, disputa 74, número 13, explicando el privilegio paulino y las interpelaciones que se han de hacer al cónyuge infiel para comprobar su voluntad de «apartarse» del cónyuge bautizado, cita un «Motu proprio» de Pío V en favor de los indios in Hispania:

«13. Hoc tamen moderandum est, nisi aliunde moraliter constet obstinatio infidelis: tunc enim monitio non desideratur, quod ea monitio solum peta-

---

[14] JUAN AZOR, *Institutionum moralium* Tomus secundus, Parte 2ª, Libro V, *Quidnam possit Romanus Pontifex circa Sacramenta Ecclesiae*, capítulo 2º, *Quidnam Romanus Pontifex circa Sacramentum Matrimonii possit*, Lugduni 1625, col. 532.

[15] *Ibid.*

[16] ROBERTUS BELLARMINUS, *Opera omnia*. Tomus quintus, Paris 1873, págs 77s.

tur ut de infidelis pertinacia constet. Non ergo ea opus est, quoties aliunde habetur certitudo moralis.

Id etiam constat ex motu proprii Pii V pro Indis novae Hispaniae concesso, ubi pontifici propositum fuit multos ad fidem conversos iniisse matrimonium, relicto coniuge infideli, *qui an adhuc superstes sit*, eos latet, nec eum invenire possent. Et definit Pontifex eos in matrimonio post conversionem inito persistere debere». [...]

«14. Ex quo infertur, quoties infidelis adeo distat, ut commode requiri nequeat, non esse opus hac monitione. Quia ut res modo se habet, est moraliter certum fore ut nolit converti et relinquere suos, ut legitime cohabitet. Atque requisitio est moraliter impossibilis. Et constat etiam ex motu proprio nu. praecedenti allegato»[17].

Las circunstancias que para la concesión de la disolución del matrimonio anterior de un infiel indica Tomás Sánchez, –y que atribuye al Motu prorio de Pío V–, son: 1ª. un infiel, no necesariamente polígamo, que se convierte; 2ª. que no sabe si vive aún su cónyuge infiel anterior, o que no puede comunicarse con el cónyuge infiel anterior.

Ahora bien, las circunstancias, correspondientes a las citadas por Tomás Sánchez, que considera la Constitución de Pío V son: 1ª. un infiel polígamo que se casa con una de sus esposas que se ha bautizado también; 2ª. al infiel le sería muy difícil interpelar a su primera esposa.

Por el contrario, las circunstancias, correspondientes a las citadas por Tomás Sánchez, que considera la Constitución de Gregorio XIII son: 1ª. un infiel, no necesariamente polígamo, contrae matrimonio con otro cónyuge; 2ª. al infiel le sería muy difícil interpelar a su anterior cónyuge infiel.

Por tanto, parece que Tomás Sánchez recurre en ese pasaje a la concesión de Gregorio XIII, aunque la adjudica a la concesión de Pío V.

En ese mismo número 13 alega Tomás Sánchez otros autores en favor de la omisión de las interpelaciones en la aplicación del privilegio paulino en algunos casos, a tenor de la concesión que él juzga ser de Pío V:

«13. [...] Cuius [*de tal supresión*] rationem reddit Vazquez 1.2, q.19, ar. 6, disp. 66, c. 5, n. 26, quia iure praesumebatur fore ut coniuges illi, qui ab Indis recens conversis inveniri non poterant, nollent converti, aut habitare legitime; et ideo ait iudicasse Pontificem posse dissolvi prius

[17] TOMÁS SÁNCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento,* T. 2º, Libro VII, Disp. 74, num. 13s. Madrid 1605, pág. 456.

matrimonium, ac proinde integrum esse conversis ad fidem cum posterioribus coniugibus vitam ducere. Non ergo est necessaria monitio, ubi moraliter est certa obstinatio.

Et ideo huius sententiae videtur expresse Navar. lib. 3 consil. tit. de convers. infidelium, in 1ª edit. cons. 2, n. 4, in 2ª, cons. 1, n. 4., ubi ait necessaria esse monitionem, vel aliam probationem sufficientem per quam innotescat obstinatio infidelis.

Et Enriquez lib. ii, de matrim., c.8, n.5, in commento, littera S, ubi ait, quando infidelis est absens et distans, satis esse aliam probationem eius obstinationis. Ubi aperte uterque sentit satis esse certitudinem moralem obstinationis qualitercumque habitam.

Et idem tanquam probabilem sequitur Veracruz, 2. p. Speculi, ar. 29 ad finem.

Idem tenet Petrus de Ledesma de matrim. q. 59, art. 4, in fine, in solutione ad 4.»[18].

Ya hemos transcrito las citas de estos autores que aduce Tomás Sánchez en su favor.

Sin embargo, Tomás Sánchez no alude a estas Constituciones de Pío V y de Gregorio XIII, cuando en su tratado *De sancto matrimonii sacramento*, 1602, libro 2º, disputa 17ª, nº 2, propugna la potestad del Romano Pontífice de disolver los matrimonios consumados de infieles, que después del bautismo de ambos no han sido de nuevo consumados, ya que los juzga matrimonios ratos no consumados. Hubiera podido alegar la frase de esa Constitución de Gregorio XIII, que ya hemos destacado:

«huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint»[19].

Arguye así Tomás Sánchez en favor de la disolución de los matrimonios de los infieles, aun consumados:

«2. [...] Cuius sententia mihi placet, quia firmius est matrimonium ratum fidelium quam consummatum infidelium, maiorem enim firmitatem sortitur matrimonium ex ratione sacramenti quam habet ratum fidelium, quam ex ratione contractus naturalis quam solum habet matrimonium consummatum infidelium; [...] cum ergo possit Pontifex dispensare in

---

[18] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*. Tomus secundus. Liber VII. *De impedimentis.* Disputatio 74ª, n. 13. Matriti 1605. pág. 456.

[19] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VIII, pág. 510.

matrimonio rato fidelium, poterit a fortiori in consummato infidelium. [...] Nec obstat argumentum propositum, quia cum post factum sacramentum nondum consummatum sit, non repraesentabit indissolubilem unionem Christi cum Ecclesia per carnem; et ita reputabitur tamquam matrimonium ratum fidelium quod Pontificis dispensatione dissolvi possit»[20].

2.1.4. Otros autores.

En cambio, negó esa potestad del Romano Pontífice en 1616 **Egidio Coninck** S.I., *De sacramentis et censuris*, 1616, disputa 26ª, *De unitate et indisolubilitate Matrimonii*, dubium 5, nº 66; tampoco alude a la Constitución de Gregorio XIII.

«66. Hinc sequitur non satis probari quod docet Navar. lib. 3 consil. tit. de conversione infidelium consil. 3; alias: consilio 1 ad 2 dub.; scilicet Pontificem posse dispensare in matrimonio consummato infidelium post utriusque baptismum ante copulam post baptismum habitam; quod nullo modo credo, quia nulla ratione probatur. Hoc enim matrimonium tunc est vere matrimonium fidelium consummatum, quod omnino indissolubile est. Nec ad hoc requiritur ut a formaliter fidelibus consummetur; hoc enim nullo iure aut ratione probatur; maxime cum, ut patet ex dictis et omnes fatentur, hoc casu illud matrimonium non solvatur per Religionis ingressum»[21].

Vicente Filliuci, S.I., en 1622, en su obra *Moralium quaestionum de christianis officiis, et casibus conscientiae, ad formam cursus*, tampoco cita la Constitución de Gregorio XIII, cuando, en contra de su colega Egidio Coninck, se inclina por la disolubilidad del matrimonio de dos infieles, que se han bautizado, antes de que lo consumen de nuevo:

«38. Dico tertio. Si ambo infideles baptizentur, an antequam consumment post Baptismum sit solubile, necne, dubitari potest. Et quidem quod non sit solubile probari potest. Primo, quia si ante Baptismum erat insolubile in infidelitate, multo magis postea recepto Baptismo; ante autem erat, et solum per alterius conversionem solvi poterat, ut diximus; ergo. Secundum, quia post Baptismum repraesentat unionem Christi cum Ecclesia, quia est Sacramentum, et per carnem assumptam, quia personae iam sunt carnaliter inter se copulatae in legitimo matrimonio; ergo. Tertio, matrimonium huiusmodi Sacramentum est, et non est matrimonium

---

[20] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*. Tomus primus. Liber II. *De matrimonii essentia.* Genvae 1602. Disputatio 17ª. pág. 289.

[21] AEGIDIUS DE CONINCK S.I.. *De sacramentis ac censuris*. Tomo 2º. Disputa 26ª. Dubium 5º. Antverpiae 1616. pág. 759.

tantum ratum, quia differt ab eo quod fuisset contractum inter infideles et non fuisset consummatum in infidelitate, ergo erit etiam consummatum.

39. Quod autem sit solubile, illa efficax ratio probat, quia ratum fidelium est magis insolubile quam consummatum infidelium, cum illud Sacramentum sit et repraesentet coniunctionem Dei cum Ecclesia, non hoc, quare maiorem habet firmitatem, et tamen in eo dispensat Ecclesia ut infra; ergo. Confirmatur, quia matrimonium infidelium non repraesentat coniunctionem dum sunt in infidelitate, post Baptismum renovato consensu incipit repraesentare, sicut ratum fidelium; at si non consummatur, non repraesentat unionem per carnem assumptam, quare nec erit insolubile.

Et huius sententiae est Nav. cons. 3 de convers. infid. ad 2. dub. num. 12, Sánchez, disp. 17, num. 2, cui sententiae, quia favorabilior est potestati Romani Pontificis, et quia favet usus et praxis, cum aliquando in tali matrimonio dispensatum fuerit, *nos etiam adstipulamur*.

Quare ad primum in contrarium respondetur esse quidem insolubile humana potestate, sed post Baptismum manere sub iurisdictione Papae, a quo est solubile potestate a Christo collata. Ad secundum quousque de novo non copulentur, non repraesentat unionem per carnem assumptam, ideo non est insolubile. Ad tertium differt secundum magis et minus, sed utrumque solubile est»[22].

Como vemos, Filliuci otorga al Papa la potestad de disolver los matrimonios de infieles, porque esos matrimonios no representan la unión de Cristo y la Iglesia, y si se bautizan, ese matrimonio «post Baptismum manere sub iurisdictione Papae, a quo est solubile potestate a Christo collata»; es el supuesto de la Constitución de Gregorio XIII, que, sin embargo, no cita. Y afirma que algunas veces se ha disuelto el matrimonio de dos infieles: «cum aliquando in tali matrimonio dispensatum fuerit».

Pablo Laymann , S.I., en su *Theologia moralis,* publicada en 1625, en el tomo 2º, libro 5º, tratado 10º, parte 2ª, capítulo 3º, número 4, trata de la ampliación del privilegio paulino teniendo en cuenta la prohibición eclesiástica de que los cristianos contraigan matrimonio con los infieles. Más adelante en el número 6 encontramos una referencia a la facultad del Romano Pontífice de disolver los matrimonios de infieles:

---

[22] VICENTIUS FILLIUCI S.I., *Moralium quaestionum de christianis officiis et casibus conscientiae ad formam cursus*, 1622, Tract. 10, Parte 1ª, cap. II, *De indissolubilitate matrimonii,* n. 38, pág. 285s.- En el mismo Tratado 10º, Parte 2ª, capítulo 8º, nº 241, pág. 370, al citar a Tomás Sánchez añade: «afferens etiam motum proprium Pij V pro Indis».

«6. [...] Neque tamen assentior Tomae Sanchez, dicenti eo ipso quod baptizantur, consentire eos in matrimonium, ut sit indisolubile, signetque Ecclesiae cum Christo vinculum. Hoc enim universim verum non est, quia potest coniux baptizari cum proposito discedendi a coniuge suo fideli per dispensationem Summi Pontificis»[23].

La cita que aduce de Tomás Sánchez es la siguiente:

«5. Tertia sententia, quae mihi probabilior est, affirmat cum secunda effici sacramentum gratiamque conferre, dum infideles baptizantur; dissidet tamen ab ea, quia ait non desiderari aliquem novum consensum, sed statim ac baptizantur, tunc effectum subsequi [...]

Quia statim ac baptizantur matrimonium illud repraesentat unionem Christi cum Ecclesia, cum in Christi fide contractum perseveret, efficiturque indissolubile, saltem ut matrimonium ratum fidelium; ergo statim ac baptizantur effici sacramentum»[24].

Reconoce, pues, Laymann en todo caso que ese matrimonio de dos infieles, después que ambos se han bautizado, es solamente matrimonio rato no consumado, y, por tanto, disoluble por la potestad del Papa. No alude expresamente a una potestad del Romano Pontífice sobre los matrimonios de los infieles, ni alude a la Constitución de Gregorio XIII.

2.2. Autores que analizan la Constitución «Populis ac nationibus».

2.2.1. Basilio Ponce.

El primero que, a propósito del privilegio paulino, menciona expresamente e interpreta la Constitución de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus* es **Basilio Ponce** que en 1624 en su tratado *De sacramento matrimonii*, libro 7º, *De impedimento disparis cultus*, capítulo 48, al tratar de la necesidad de interpelar al cónyuge infiel para poder aplicar el privilegio paulino, escribe:

«20. Addendum tamen est, ut secundum matrimonium in praedictis eventibus celebrari possit, necessarium esse ut requiratur infidelis moneaturque an velit cohabitare; alias non poterit fidelis ad secundas

---

[23] PAULUS LAYMANN, *Theologiae moralis Liber quintus. De Sacramentis.* Tratado X, Pars II. Cap. III, nº 6, Venetiis 1700, pág. 346.

[24] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*. Tomus primus. Liber II. *[De Sponsalibus] De matrimonii essentia.* Genvae 1602. Disputatio 9ª. pág. 259.

nuptias transire, ut docet communis sententia [...], constatque ex litteris Gregorii XIII, quas subiungemus statim. [...]

21. Scio aliter sentire nonnullos, scilicet non esse necessarium alterius consensus requirere. Ita [...] et novissime Thomas Sanchez, lib. 7 de matrimonio disput. 74, sed sine ullo fundamento etiam pro statu praesenti; habent enim contra se litteras Gregorii XIII de quibus statim.

22. [...] Quod si reperiri non possit, vel ob difficultatem viae et itineris, cum in remotissimis versetur regionibus, ut evenit in his qui ex Aethiopia captivi vel servi afferuntur, vel ignoratur ubi sit alter coniux, adhuc nubere non potest, quidquid dicat Thomas Sanchez et alii, nisi dispensatio Pontificis accedat qua suppleatur ea admonitio iure praescripta.

Qualem dispensationem concessan a Pio V credendum est, cum statuit matrimonia Indorum novae Hispaniae qui ad fidem conversi cum fidelibus contraxerant, eo quod ubi coniuges infideles essent ignorarent, valida esse. Dispensavit certe ac supplevit monitionem iure praescriptam.

Similem etiam dispensationem concessit Gregorius XIII suis litteris, quas nunc subiicio.

Et quidem, si iuxta Sanctium ea monitio necessaria non est, ad quid ergo dispensarunt Pontifices? Nec vero ex ea dispensatione colligitur dissolvisse Pontificem matrimonium consummatum infidelium, sed cum Pontifex possit ius divinum interpretari, et ex divino privilegio dissolvatur matrimonium in favorem fidei, cum infidelis non vult cohabitare cum fideli, declarat Pontifex eum casum verificari, quando tanto tempore fidelis non requiritur ab infideli et tanta terrarum spatia impediunt, atque adeo iam tunc posse uti divina concessione et ad secundas transire nuptias»[25].

Interpreta, pues, Basilio Ponce las Constituciones Apostólicas citadas como una declaración del privilegio paulino, según el cual por derecho divino es posible disolver el matrimonio de dos infieles, si se cumplen unas determinadas condiciones; añade que de las dispensas indicadas en esas Constituciones no se deduce que el Papa disuelva el matrimonio consumado de los infieles, sino que declara las condiciones exigidas para la aplicación del privilegio paulino. Ahora bien, la separación involuntaria de los cónyuges en regiones muy distantes y de muy difícil comunicación no es indicio de que el infiel no quiera convivir sin contumelia del Creador; incluso puede ser que también haya recibido el bautismo, como indica Gregorio XIII. Luego, en todo caso la inter-

[25] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 611.

pretación que haría Gregorio XIII del privilegio paulino sería una interpretación extensiva, que requiere facultad legislativa, en este caso, divina.

Por otra parte, da la impresión que Basilio Ponce no ha examinado directamente la Constitución de Pío V, sino que transcribe lo que de ella ha leído en Tomás Sánchez; en efecto, como acabamos de ver, resume la concesión de Pío V en estas palabras:

> «statuit matrimonia Indorum novae Hispaniae qui ad fidem conversi cum fidelibus contraxerant, eo quod ubi coniuges infideles essent ignorarent, valida esse».

Las palabras con que Tomás Sánchez resume la concesión de Pío V son:

> «Id etiam constat ex motu proprii Pii V pro Indis novae Hispaniae concesso, ubi pontifici propositum fuit multos ad fidem conversos iniisse matrimonium, relicto coniuge infideli, *qui an adhuc superstes sit*, eos latet, nec eum invenire possent. Et definit Pontifex eos in matrimonio post conversionem inito persistere debere»[26].

Recordemos que las palabras de la Constitución de Pío V se refieren a varones polígamos que contraen matrimonio con una de la mujeres que tenían, la cual se ha bautizado también:

> « [...] durissimum esset separare eos ab uxoribus, cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt, maxime *quia dificillimum foret primam coniugem reperire*»[27].

Por lo demás Basilio Ponce no presta atención a la frase de la Constitución de Gregorio XIII:

> «huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint»[28].

Más adelante Basilio Ponce, *De sacramento matrimonii*, libro 9º, *De dissolutione matrimonii,* capítulo 2º, en el número 8, expresamente niega, contra Tomás Sánchez y otros, que pueda el Papa disolver el matrimonio consumado de dos no bautizados, y lo hace refiriéndose expresamente a la constitución de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus*, 1585.

---

[26] TOMÁS SÁNCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento,* T. 2º, Libro VII, Disp. 74, num. 13s. Madrid 1605, pág. 456.

[27] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VII, pág. 509.

[28] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VIII, pág. 510.

En primer lugar expone así el contenido de esta Constitución poco antes en el nº 4:

> «4. Praeterea inniti possunt Doctores illi in litteris Gregorii XIII, quas paulo infra referemus, in quibus decernit, ut si infidelis coniugis consensus an velit cohabitare requiri non possit, confecta super eo probatione legitima, libere et licite is qui conversus est alteri nubat, valeatque matrimonium istud, etiamsi postea infidelis coniux accesserit probetque vel se non fuisse requisitum, aut quominus responderet impeditum fuisse legitime velleque se aut ad fidem converti aut saltem sine Creatoris iniuria vitam agere cum charissimo coniuge»[29].

Pues bien, Basilio Ponce poco después en el número 8 afirma que él siempre ha mantenido que el Papa no puede disolver el matrimonio consumado de dos infieles, y alega la actitud de Sixto V en 1588 a que hacía referencia Gabriel Vázquez:

> «8. Verum ego semper existimavi omnino certum matrimonium infidelium consummatum non posse dissolvi auctoritate Pontificis. [...] Id quod anno Domini 1588, cum ipse Gabriel Vazquez Romae esset, a Summo Pontifice Sixto V obtinere pro viribus contenderunt, et repulsam passi sunt, in quorum sententiam numquam subscribere voluisse affirmat»[30].

Y explica e interpreta la concesión de Gregorio XIII de la siguiente manera:

> «17 [...] Ad ultimum dico illas litteras Gregorii XIII neque niti illa opinione, neque illam supponere, sed merito praesumit Pontifex coniugen, qui tanto tempore non apparet et ita latet ut inveniri non possit, licet requiratur, revera noluisse cohabitare. Illi autem postea accedenti non credit non habuisse voluntatem non habitandi, siquidem tamdiu latuit etiam requisitus, nec quaesivit maritum, sed praesumit merito priorem voluntatem non cohabitandi revocasse, quamtumvis ille probet se fuisse legitime impeditum, et iudicat eas probationes non niti veritate; eam autem revocationem iam alio matrimonio per fidelem inito locum non

---

[29] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 773.

[30] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 774.- Parece, pues, que Sixto V, sucesor de Gregorio XIII, no aceptaba la potestad que se había reconocido su antecesor tres años antes.- A. Ballerini en su *Opus theologicum morale*, tratado VI, *De matrimonio*, ed. 1892, pág. 338, al tratar del privilegio paulino juzga así el valor de esta actitud de Sixto V: «Opinio autem Pontificis, quod ipse non possit, nihil probat, quando alii Pontifices id fecerunt».

habere. Vel dicam in eo casu non dispensare Pontificem, sed declarare divinum ius, et quomodo intelligendus est casus ille, quando non vult infidelis cohabitare, scilicet, ut non solum quando requisitus non vult, sed etiam quando longo tempore elapso non venit, ne fidelis, ut inquit Paulus, sit servituti subiectus in huiusmodi»[31].

Insistimos que la ausencia prolongada involuntaria del cónyuge infiel a causa de la gran distancia no es fundamento para la presunción de que no quiere cohabitar sin contumelia del Creador; y, por otra parte, una interpretación extensiva del privilegio paulino supone una potestad legislativa, en este caso divina.

Insinúa al fin Basilio Ponce que en este caso el Pontífice «declara el derecho divino y cómo se ha de entender la voluntad del infiel de no cohabitar», que no es solamente cuando responde negativamente al requerimiento, sino también «cuando pasado largo tiempo, no viene». Esta es claramente una interpretación extensiva.

El motivo que añade no justifica que se trate de una interpretación meramente explicativa: «ne fidelis sit servituti subiectus in huiusmodi»: «para que el [cónyuge] fiel no esté sometido a servidumbre en este caso».

Más adelante, en el mismo libro 9º, capítulo 4º, insiste en la misma interpretación, y copia exactamente los tres números 20 a 22, del libro 7º, capítulo 48 que hemos transcrito[32].

Limita, pues, al parecer, Basilio Ponce las palabras de la Constitución de Gregorio XIII, ya varias veces citadas, a la aplicación, más o menos extensiva, del privilegio paulino:

«huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint»[33].

2.2.2. Otros autores.

Fernando Castropalao , S.I., en 1631, en la parte 5ª de su *Opus morale*, en el tratado 28º, *De sponsalibus et matrimonio*, disputa 3ª, punto 3º, *Qualiter matrimonium infidelium solvi possit*, nº 7 escribe:

«7. Ut autem fidelis conversus licite possit secundum matrimonium inire, debet ei constare infidelem nolle converti, quia non alia via hoc illi

[31] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 776.
[32] *Ibid.,* pág. 787s.
[33] Acta Apostolicae Sedis 9,2 (1917). Documentum VIII, pág. 510.

privilegium conceditur, nisi quatenus infidelis ab eo discedit. Quapropter si commode fieri potest, debet prius moneri, et consultum est, esto non necessarium, ut monitio coram testibus et authoritate iudicis fiat, ut non solum in foro interiori, sed etiam in foro exteriori constet de obstinata infidelis voluntate, ut latius prosequitur Sanch, lib. 7, disput. 74, a num. 11. Basil. Ponce falso referens Sanch pro contraria sententia, lib. 9, cap. 4, num. 22. Coninch, disp. 26, dub. 5, num. 62, et colligitur aperte ex litteris Pii V relatis a Sanch, et ex litteris Gregor. XIII quas Basil. refert»[34].

Cita, pues, la Constitución de Gregorio XIII, pero solamente en cuanto explica ampliamente el privilegio paulino. No la toma en consideración, cuando poco antes en el número 2 de ese mismo punto 3º él niega que se pueda disolver el matrimonio de dos infieles, si se bautizan, antes de que sea consumado de nuevo:

«2. [...] illud autem matrimonium, etsi in infidelitate fuerit contractum, iam est matrimonium fidelium et consummatum; nulla ergo via solvi potest»[35].

Lo contrario afirma la Constitución de Gregorio XIII, pues se puede aplicar la disolución del matrimonio de infieles que concede aun en el caso en que ambos cónyuges «ad fidem tempore transacti secundi matrimonii conversos fuisse».

Raphael Aversa, O.Cler.reg.min, en su tratado *De ordinis et matrimonii sacramentis tractatus theologus et moralis,* publicado en Bolonia en 1642, da una interpretación muy extensiva de la obstinación del infiel y mediante ella interpreta la Constitución de Gregorio XIII como aplicación del privilegio paulino. Dice:

«Ut autem constet de de infidelis obstinatione, debet is moneri, aut saltem interrogari, an velit converti. Qui, si aliquod tempus postulet ad deliberandum, debet ei concedi. Sed dum respondet se nolle converti, tunc fidelis potest sua libertate uti. Vel si aliunde, aut factis aut operibus eius constat de infidelis obstinatione, id quoque sufficiet.

Aut quando ipse infidelis admodum distet, vel nulla eius notitia habeatur, adeo ut moneri et interrogari non possit, ac proinde certo praesumatur de eius obstinatione, poterit similiter coniux conversus sua libertate uti: ut habetur ex Constitutione quadam Pii quinti et altera Gregorii decimi tertii,

---

[34] FERDINANDUS CASTROPALAO, *Opus morale*, Parte 5ª, tratado 28º, capítulo 3º, punto 3º, nº 7. Lugduni 1646. pág. 125.

[35] *Ibid*., pág. 124s.

de Indis qui convertuntur ad fidem. Expedit vero ut fidelis conversus paratos habeat testes, quibus probare possit obstinationem alterius: ne forte in foro externo ei molestia irrogetur super validitatem novi matrimonii. Non tamen requiritur Iudicis sententia aut decretum, ut coniux conversus possit solvere matrimonium cum obstinato; sed id potest facere propria libertate, stante concessione Christi»[36]

Jacobus Pignatelli en sus *Consultationes canonicae*, editadas por vez primera en 1668, y corregidas y aumentadas por el autor en posteriores ediciones, en el tomo IV, consulta 189, interpreta la Constitución de Gregorio XIII como concesión de una dispensa pontificia del cumplimiento de las condiciones del privilegio paulino, cuando no se pueden cumplir; por lo tanto, según Pignatelli, Gregorio XIII no interpreta una aplicación amplia de ese privilegio, sino que por su potestad pontificia concede una disolución del matrimonio anterior.

«7. Ut autem infidelis conversus contrahere possit aliud matrimonium cum fideli, non sufficit voluntas praesumpta coniugis infidelis, quod nolit cohabitare, ut si regio ubi degit valde distet, sed requiritur dispensatio Apostolica. Unde Gregorius XIII, constit. incip. *Populis*, 25 ianuarii 1585, concessit quibusdam conversis ut possint contrahere, priore coniuge prius non praemonito, si vix possit praemoneri.

Nam, licet sola locorum distantia non sufficiat ut conversus possit aliud matrimonium cum fideli contrahere, priori infideli coniugi prius non praemonito ac requisito an converti velit vel saltem conhabitare sine contumelia Creatoris, est tamen causa sufficiens ut Summus Pontifex dispensare possit, prout reipsa dispensavit Gregorius XIII [...]»[37].

Más adelante cita una dispensa concedida por Clemente VIII, siguiendo el ejemplo de Gregorio XIII:

«8. Cum item tempore Clementis VIII de hac re actum esset in Sac. Congregatione Concilii propter Persas, qui Legatum Regis Persarum in Hispaniam comitati et ad fidem conversi uxores ibi ducere volebant, non requisitis uxoribus quas duxerant in infidelitate ob distantiam et difficultatem, S. Congregatio Concilii censuit non posse hos conversos alias uxores accipere, nisi prius constiterit an priores uxores vellent ad fidem converti,

---

[36] RAPHAELIS AVERSA, *De ordine et matrimonii sacramento tractatus theologicus et moralis,* Bononiae MDCXLII, *De matrimonii sacramento*.Quaestio secunda: De esentia et indissolubilitate Matrimonii, Sectio V. Num ex dispensatione divna potuerit dissolvi, pág. 235.

[37] IACOBI PIGNATELLI, *Consultationes canonicae*. Editio ultima ab authore recognita. Tomus Quartus. Lugduni. 1718. Consultatio 189. pág. 310.

vel etiam non conversae vellent cum eis cohabitare absque iniuria Creatoris; loci autem distantia et difficultatem non sufficere [cum/ut] possint ducere alias uxores, non requisitis uxoribus, sed subesse sufficientem causam dispensandi ut possint contrahere absque requisitione.

Atque ita dictus Clemens dispensavit, sequutus aliud exemplum Gregorii XIII cum Indis, qui concessit Ordinariis, ut in illa regione possent dispensare cum Christifidelibus ad fidem conversis, qui ante baptismum susceptum matrimonium contraxerant, ut superstite eorum coniuge infideli, matrimonium cum quovis fideli contraherent, dummodo constet, etiam summarie et extraiudicialiter, coniugem absentem moneri legitime non posse, aut monitionem intra tempus in eadem monitione praefixum suam voluntatem non significaturum»[38].

Claramente, pues, juzga Pignatelli que Gregorio XIII en su Constitución *Populis ac nationibus* hace uso de su potestad pontificia para disolver matrimonio de infieles en favor del cónyuge bautizado, y no hace solamente una interpretación del privilegio paulino.

Pedro Leurenius S.I. en 1718 en su *Forum ecclesiasticum*, libro 4º, título 19º, *De divortiis*, cuestión 283, nº 4, escribe:

«4. Resp. quarto. Ut conversus fidelis possit licite inire matrimonium aliud, debere ei constare infidelem nolle converti, eo quod alia via illud privilegium non concedatur, nisi quatenus infidelis ab eo discedit; adeoque si fieri commode possit, debere eum prius moneri, consultumque esse ut haec monitio fiat coram testibus authoritate iudicis, ut etiam in foro externo constet de obtinenda infidelis voluntate, tradit Castropalao, l.c. num. 7, cum Sanch. cit. d.74, a num. 11, Pont. cit.c.4,n.22. Cön. d.26, du.5, nu.62, sicque colligi ex litteris Pii V relatis a Sanch. et litteris Gregor. XIII relatis a Poncio; veruntamen debere illi non tantum constare de voluntate infidelis remanendi in infidelitate sua, sed et voluntate non cohabitandi et quidem sine contumelia Creatoris et periculo peccandi, in quo consistit discessus ille physicus et moralis, et non pure in illa voluntate remanendi in infidelitate, quae voluntas mutari potest, sequitur ex doctrina eiusdem Castrop. proposita responsione 2»[39].

---

[38] *Ibid.*

[39] PETRUS LEURENIUS S.I., *Forum ecclesiasticum*. Liber IV Decretalium. Ed. secunda. Augustae Vindelicorum 1737. pág. 134.

Nada personal aporta a la interpretación de la Constitución de Gregorio XIII; repite la interpretación primera que se hizo del documento.

Claudio La Croix, en las adiciones que hizo al tratado de Hermann Busenbaum, *Medulla Theologiae Moralis*, 1650, en su *Theologia Moralis [...] a R.P. Herm. Busenbaum Societatis Jesu [...]. Nunc pluribuus partibus addita a R.P. Claudio la Croix eiusdem Societatis Jesu*, hace solamente una alusión a la Constitución de Gregorio XIII. Tratando de la aplicación del privilegio paulino, dice así:

> «§ 7. Ut autem constet de infidelis obstinatione, moneri debet et interrogari an velit converti; *Pont*. tamen l.9, c.4, *Avers*. q.2, f.5, *Pignat*. n.24, dicunt Pium V et Gregorium XIII declarasse, si conversus in his partibus habeat coniugem infidelem in loco remotissimo, unde non possit resciri eius voluntas, conversum valide contrahere cum alio, quia infidelis praesumitur non velle converti, aut non cohabitare sine contumelia Creatoris vel scandalo; ut tamen licite fiat, Gregorius insinuat requiri dispensationem pontificiam. Videri potest *Pignat*. etiam tom. 4, consult. 189 a n.7.»[40].

No parece exacta la interpretación de la concesión de Gregorio XIII como la imposición de requisito para una *lícita* aplicación amplia del privilegio paulino, que se deduce de las circunstancias especiales del caso.

Antes ha indicado La Croix que fuera de los casos previstos en el privilegio paulino el Papa no puede disolver el matrimonio de dos infieles, aunque uno de ellos se convierta y bautice:

> «406. § 5. Si unus infidelium coniugum ad veram fidem convertatur, Matrimonium non dissolvitur praecise per Baptismum conversi, nec per Papam dissolvi potest»[41].

2.3. Sentencia de Próspero Lambertini, Benedicto XIV.

Un siglo y medio después de que fuera otorgada la Constitución de Gregorio XIII encontramos por vez primera un estudio detenido de la misma.

Benedicto XIV, *De Synodo dioecesana,* 1748, Libro 13º, Capítulo 21, nº3-5, resume en primer lugar las Constituciones Apostólicas, la de Pío V,

---

[40] CLAUDIUS LA CROIX, *Theologia moralis*, Tomulus VIII et ultimus. Coloniae Agrippinae 1714, Libro 6º, parte 3ª, Tratado 6º, *De Matrimonio,* nº 408, pág. 268.

[41] *Ibid*, pág. 265s.

Romani Pontificis, y la de Gregorio XIII, que titula *Quoniam saepe contingit*[42], de la que destaca el último párrafo, en el que se confirma la validez de la disolución del matrimonio de infieles por el privilegio paulino, aunque en el tiempo del matrimonio segundo de uno de ellos ya bautizado, el otro cónyuge reciba el bautismo[43].

Expone luego las dos sentencias, favorable y contraria, a la potestad del Romano Pontífice de disolver en favor de la fe el matrimonio consumado de dos infieles. Indica que él trató de esta materia cuando era secretario de la Congregación del Concilio; interpretó que ambas Constituciones, de Pio V y de Gregorio XIII, solamente declaraban una aplicación amplia del privilegio paulino:

> «IV. [...] De hac materia fuse nos ipsi egimus, cum in minoribus officio Secretarii Congregationis Concilii fungeremur, in Discursu quem exaravimus in elucidationem cuiusdam causae Florentinae, propositae die 29 martii 1727, quique legitur tom. 4 Thesauri Resolutionum. Itaque ad ea, quae ibi diximus, hic nihil addemus; sententiam vero nostram de praemissis Constitutionibus declarantes, dicimus, duos illos summos Pontifices expositis sibi difficultatibus consulturos, nihil aliud egisse quam canonicarum legum rigorem temperare in eo quod pertinet ad iudicialem interpellationem, quae infideli coniugi facienda esset, utrum velit ad fidem converti, illius mentis declarationem expectando per congruum tempus ab ipsa lege aut a superiore ecclesiastico constitutum.
>
> Id satis aperte colligitur ex ipso Brevi S. Pii Papae V, ubi leguntur haec verba: *Maxime quia dificillimum foret primum coniugem reperire*. Idemque clare etiam infertur ex aliis Gregorii XIII litteris, in quibus inter cetera haec habentur: *Dummodo constet, etiam sumarie et extraiudicialiter, coniugem absentem moneri legitime non posse, aut monitum intra tempus eidem monitioni praefixum, suam voluntatem non significasse*. Matrimonium ab infidelibus in statu infidelitatis initum et consummatum Divina lex solvit, cum, altero coniugum ad fidem converso, alter neque converti vult, neque sine contumelia Creatoris cohabitare consentit; iuxta praescriptum Apostoli in epistola 1 ad Corinthios cap. 7.
>
> Ex hoc principio alterum veluti consequens deductum fuit, ut coniux conversus coniugem infidelem requirere et interpellare debeat, ut mentem

[42] Con esa frase comienza la parte dispositiva de la Constitución de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus.*

[43] Así interpreta la frase de la Constitución de Gregorio XIII, «tempore transacti secundi matrimonii»: véase nota 4.- Más adelante veremos la opinión de Gasparri.

suam super ea re aperte declaret. Verum, si aut ignoretur ubinam infidelis degat, ac moraliter impossibile iudicetur in huiusmodi cognitionem venire, aut si, habita notitia, legitima interpellatio eidem fieri non posse dignoscatur, cum in hisce circumstantiis aliqui magnae aestimationis Auctores interpellationem omitti posse censeant, plenamque fideli coniugi libertatem esse dicant, ut novas nuptias, dummodo cum persona catholica, contrahat, nemo non videt, quanto maiori iure, iisdem urgentibus circumstantiis, summus Pontifex ab ea interpellatione facienda eximere possit fidelem recens conversum, eique liberas nuptias cum alio fideli permittere.

Id autem est quod in Apostolicis suis litteris duo illi Romani Pontifices praestiterunt, admittendo scilicet in favorem fidei, loco formalis et rigorosae interpellationis, extraiudicialem illam notitiam, quod vel omnino ignoretur ubinam gentium degat infidelis coniux, vel saltem ratio non suppetat eumdem iudicialiter interpellandi, atque huic interpellationi praefatam notitiam subrogando. In quo profecto nullus extraordinariae illius potestatis usus apparet, qua vinculum matrimonii in infidelitatis statu consummati dissolvere in animo habuerint, sicut egregie animadvertit Pontius, de Matrim. lib.7, cap. 48, num. 22. [...]»[44].

Benedicto XIV también examina las palabras de Gregorio XIII, a las que otros autores -excepto Verricelli– no habían prestado atención. Prosigue así su razonamiento:

«V. Verricellus in suo Tractatu *de Apostolicis Missionibus*, tit. 4, *De privilegiis Regularium*, quaest. 98, dub. 16, diversae videtur esse sententiae, et in eam propendere ut praedictae Apostolicae Constitutiones solutionem vinculi matrimonii in infidelitate comsummati revera importent; etenim animadvertit Gregorium XIII in suis litteris usum esse sequentibus verbis: *Nos attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem non tamen adeo rata censeri ut, necessitate suadente, dissolvi non possint*; praeterea eumdem concessisse Episcopis, Parochis et Missionariis facultatem dispensandi cum neophytis, ut cum fideli possint matrimonio coniungi, *etiam superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito, responso non expectato*.

Verum ex his inferri recte non potest voluisse Pontificem matrimonia in infidelitate contracta et consummata Apostolicae auctoritatis plenitudine dirimere. Siquidem in iisdem Gregorii litteris expressa mentio fit iuris

[44] BENEDICTUS XIV. *De Synodo dioecesana*. Tomo 2º. Libro 13º. Capítulo 21. Typographia Bassanensi 1767, págs. 185s; Madrid 1803, Tomo 2º, pág.361s.

divini, quo matrimonii vinculum tollitur, si coniux infidelis ad viam veritatis venire renuat; nec alia Episcopis, Parochis et Missionariis dispensandi facultas conceditur, quam super iudicialis interpellationis rigore, ut supra observavimus»[45].

No parece acertada esta interpretación que hace Benedicto XIV de la Constitución de Gregorio XIII; este Romano Pontífice algo más concede que la mera dispensa del «rigor de la interpelación judicial», pues no exige siquiera se interpele al cónyuge infiel.

Examina luego la frase de la Constitución de Gregorio XIII, que le puede ofrecer especial dificultad a su interpretación restrictiva:

«Quod maiorem videtur involvere difficultatem illud est quod ex Gregorii Pontificis definitione coniux ille qui post fidem susceptam novo se connubio cum fideli sociavit iubetur in eo perseverare, etiam si primus ille infidelis repente compareat ostendatque se iustis de causis praepeditum fuisse quominus voluntatem suam de eadem fide amplectenda manifestaret, et, quod magis est, affirmet et probet se iam fuisse christianis sacris initiatum, quo tempore alter coniux, se absente et ignorante, secundum matrimonium contraxit; quod quidem non videtur aliter fieri posse, nisi vinculum matrimonii in infidelitate initi et consummati dissolvatur et auferatur.

Sed eadem semper recurrit superius allata responsio: primum scilicet matrimonium nequaquam dici posse solutum a summo Pontifice, bene vero a iure divino; nihilque in hac re a Pontifice fieri, quam, peculiaribus ita suadentibus circumstantiis, rigorem iudicialis interpellationis auferre. [...]

cum dirimitur matrimonium, vel quia iudicialiter interpellatus primus coniux actu recusavit christianam fidem amplecti aut saltem sine contumelia Creatoris cohabitare, vel quia huiusmodi iudiciali interpellationi Apostolica auctoritate et ratione circumstantiarum subrogatae fuerunt ad eundem effectum extraiudiciales notitiae, de quibus supra; in hisce casibus, si conversus alteri nubat, secundum hoc matrimonium ita validum et firmum est, ut et ipse ad priorem coniugem amplius reverti nequeat et primus coniux ius illud omne perdiderit, quod in contrahendo primo matrimonio acquisierat.

Primum enim matrimonium eo ipso momento, et quidem irrevocabiliter, solutum remanet, quo coniux conversus ad alias nuptias cum fideli transivit; sive quia in hanc libertatem vindicatus fuerit iure divino

[45] *Ibid.*, pág. 185s.; ed. Madrid 1803, pág. 362s.

propterea quod infidelis coniux iudicialiter interpellatus evangelicae veritati aut innocuae cohabitationi se denegaverit; sive quia peculiares circumstantiae viam aperuerint indulto apostolico, quo sublata fuit interpellandi necessitas; quod quidem indultum, cum nulli conditioni sit alligatum, secundi matrimonii validitatem et firmitatem perpetuo asserit et reditum intercludit ad prima connubia, etiamsi quis probare contenderet primo coniuge interpellato non fuisse liberum respondere, vel eum iam tunc christianae religioni amplectendae paratum fuisse, immo ante illam diem, qua secundum matrimonium a coniuge converso celebratum fuit, ipsum quoque Christo nomen dedisse et baptismum suscepisse»[46].

En esta su explicación Benedicto XIV dice que «peculiares circumstantiae viam aperuerint indulto apostolico, quo sublata fuit interpellandi necessitas»; ahora bien, un indulto apostólico que suprime una condición esencial del privilegio paulino no es una interpretación amplia de las condiciones de aplicabilidad del privilegio, sino que es una interpretación extensiva del privilegio, y supone la concesión de otra gracia totalmente diversa, es decir, la disolución del matrimonio de dos infieles más allá del privilegio paulino.

2.4. Otros autores

Carlos René Billuart OP, en 1746, en su *Summa S. Thomae*, pars 3ª, Tratado *De matrimonio*, disertación 1ª, *De unitate et indissolubilitate matrimonii*, artículo 2º, § 2, escribe:

«Hinc inferes [...] 3. Quod debeat non conversus moneri an velit legitime cohabitare, antequam contrahantur secundae nuptiae, quia non possunt valide contrahi nisi in casu quo nolit legitime cohabitare, ut dictum est. Excipe, nisi monitio esset moraliter impossibilis, vel ob periculum vitae, aut subversionis, vel ob locorum distantiam. Ita concessit Gregorius XIII Angolanis, Aethiopibus, Brasiliensibus et aliis Indorum Nationibus, cuius litteras describit Basilius Pontius l.7,c.48,n.23.»[47].

El sentido literal de estas breves palabras de Billuart parecen indicar que se trata de una dispensa que otorgó Gregorio XIII, más allá de los límites del privilegio paulino.

---

[46] BENEDICTUS XIV. *De Synodo dioecesana*. Tomo 2º. Libro 13º. Capítulo 21. Número 5. Typographia Bassanensi 1767, págs. 185s.; Madrid 1803, pág. 363.

[47] CAROLUS RENATUS BILLUART, *Summa S. Thomae*, Pars 3ª, Venetiis 1787, pág. 559.

S. Alfonso Mª de Ligorio, en su *Theologia moralis*, 1785, Lib. VI, cap. II, dub. I, nº 897, cita a Gregorio XIII, a propósito de la indisolubilidad de los matrimonios de infieles que se han convertido a la fe cristiana por el bautismo:

> «[...] Nam respondetur non esse verum quod matrimonia infidelium per solum Baptismum fiant rata, id est omnimode indissolubilia. Licet enim coniugia infidelium natura sua etiam indissolubilia sint, tamen, accedente aliqua urgenti causa, adhuc post conversionem ad fidem aliquando solvi possunt, modo non fuerint consummata post conversionem, prout refert Cardenas Urbanum VIII declarasse 20 octobr. anno 1626, et rursus 17 septembr. 1627, his verbis: *Nos attendentes huiusmodi infidelium matrimonia non ita censeri, quin suadente necessitate solvi possint*. Et Summus Pontifex Benedictus XIV refert S. Pium V et Gregorium XIII solvisse post conversionem ad fidem quaedam matrimonia in infidelitate contracta»[48]

Es claro que Urbano VIII cita implícitamente las palabras de la Constitución *Populis ac nationibus* de Gregorio XIII: «*huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint*». Ahora bien, Benedicto XIV mantenía la opinión contraria a la que le atribuye S. Alfonso, como hemos visto[49].

En el nº 956, cita S. Alfonso de nuevo a Gregorio XIII:

> «Certum est 3º. Quod si uterque coniux ad fidem convertitur, matrimonium fit ratum, id est indissolubile, ex cap. *Quanto, de divort.*, modo sit consummatum post conversionem. Alias Papa in aliquo casu ex urgentissima causa bene potest in eo dispensare (ut diximus *n. 897, Prob. I, v. Nec dicas)* ex decreto Urbani VIII; et fuse defendit Benedictus XIV in quadam dissertatione, quam innuit *de Synodo*, ubi asserit S. Pium V et Gregorium XIII id in praxim deduxisse»[50].

Esa potestad del Papa parece referirla al caso del matrimonio de dos infieles, después de bautizados, antes de que lo hayan consumado de nuevo. Es

---

[48] S. ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, Tomus 4, Libro VI, Tratado VI, *De Matrimonio*, Caput II, Dubium I, num. 897. Romae, Typis Poliglottis Vaticanis 1912, pág. 76.

[49] Ya advierte Gasparri que San Alfonso «non bene citat Benedictum XIV: cf. PEDRO GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, ed. 3º, vol. 2º, cap. 7º, nº 1349, nota 1. Paris 1904, pág. 321, nota 2.

[50] S. ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, Tomus 4, Libro VI, Tratado VI, *De Matrimonio*, num. 957. Romae, Typis Poliglottis Vaticanis 1912, pág. 137.- Véase la nota anterior.

la potestad que supone la concesión de Gregorio XIII, aunque no es la que defendió Benedicto XIV.

Y en el siguiente nº 957, cita la doctrina de La Croix, que ya conocemos;

> «Notat Croix quod casu quo infidelis non possit moneri, ad contrahendas alias nuptias requiritur dispensatio Pontificis; ut asserit jam praescripsisse praefatum Gregorium XIII»[51].

¿Mantiene, como La Croix, que la concesión de Gregorio XIII es solamente una condición para una lícita interpretación amplia del privilegio paulino, que exigen las especiales circunstancias?

Pedro Scavini en su *Theologia Moralis Universa*, tomo II, 1852, cita de paso a Gregorio XIII, es decir a su Constitución *Populis ac Nationibus*:

> «Q. 3. [...] 2. Cum uterque infidelis convertitur ad fidem, ut indisolubile fiat matrimonium ipsorum, consummari debet post fidem susceptam, ut etiam tale sit in faciem Ecclesiae. Secus Pontifex in aliquo casu urgentissimo potest dispensare, ut fuse defendit Benedictus XIV asserens Pium V et Gregorium XIII id in praxim deduxisse»[52].

En los textos de Benedicto XIV examinados no aparece que «fuse» defienda que el Romano Pontífice puede disolver el matrimonio de dos infieles que se han bautizado, en algún caso urgentísimo[53]. Parece que Scavini repite las ideas de S. Alfonso.

El cardenal **José D'Annibale** en 1866, en su *Summula Theologiae Moralis*, Parte III, Tratado IV, *De Matrimonio*, sección III, Cpaítulo I, *De Matrimonio valido,* num. 470, escribe:

> «Haec [matrimonia] consummata, utroque coniuge adhuc infideli, indisolubilia sunt, sed perinde quasi matrimonia rata fidelium; quamobrem,

---

[51] S. ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, Tomus 4, Libro VI, Tratado VI, *De Matrimonio*, num. 957. Romae, Typis Poliglottis Vaticanis 1912, pág. 138.

[52] PETRUS SCCAVINI, *Theologia Moralis Universa*, tomus II, tractatus XII, *De sacramento matrimonii*, disputatio sexta, *De matrimonii dissolutione*, caput primum, *De divortio quad vinculum*, Barcelona 1852, pág. 650s.

[53] Gasparri advierte que Scavini «pariter male citat Benedictum XIV»: PETRUS GASPARRI, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, ed. 3ª, vol. 2, Paris 1904, nº 1359, nota 2, pág. 322. La frase la ha tomado Scavini de S. Alfonso Mª de Ligorio que también «non bene citat Bendictum XIV», como advierte Gasparri.

utroque postea baptizato, dissolvi possunt auctoritate R.P., quoad iterum, post susceptum baptisma sese cognoverint»[54],

y en la nota 20 añade:

«Gregor. XIII, Litt. *Populis* seu *Quoniam saepe*, 25 ianuar. 1585. Qui animadvertens haec *connubia vera quidem, non tamen adeo rata censeri, ut, necessitate suadente, dissolvi non possint*, barbaris ad fidem conversis qui ante susceptum baptisma matrimonium contraxerant, indulsit, ut, coniugis infidelis *consensu minime requisito, aut responso non expectato, matrimonium cum quovis fideli contrahere possent, et licite in eo remanere*, quamvis postea apparuerit priores coniuges *tempore secundi matrimonii conversos fuisse*»[55]

y en la nota 21 propugna esta sentencia contra Basilio Ponce y Benedicto XIV:

«Quod Pont. et Ben. XIV non mediocriter impugnant: aiunt enim matrimonium consummatum ex sua divina institutione prorsus indissolubile esse, uno dumtaxat casu excepto: nempe privilegii Paulini. Ratio brevis et urgens: sed Greg. XIII verba dissertissima sunt»[56].

Al menos desde la edición de 1867 en Barcelona del *Compendium theologiae moralis* de **Juan Pedro Gury S.I.**, en el tomo 2, tratado *De matrimonio*, artículo 2, punto 1º, una amplia nota aduce la Constitución de Gregorio XIII en favor de la potestad del Papa para disolver el matrimonio de infieles no consumado después del bautismo. Cita los conocidos pasajes de esa Constitución y comenta:

«At enim quomodo *valida et firma* esse queant secunda connubia, nisi praecedentia vincula sint soluta? Porro soluta haec haberi non poterant vi Paulinae concessionis, uti patet, quia deest necessaria conditio, idest prioris infidelis coniugis *discessio*; prioris ergo vinculi ablatio adscribenda est Apostolicae potestati, quae vi concessae illius dispensationis, infidelium matrimonia, nondum post conversionem ad fidem consummata, sed adhuc *mere rata*, solvendi auctoritate pollet, et de facto dissolvit. Et hac prorsus de causa Gregorius XIII, et dein Urbanus VIII hanc dispensationem largituri, in iisdem litteris mentionem huius potestatis diserte iniiciunt per ea verba: Idcirco Nos attendentes huiusmodi connubia inter

---

[54] IOSEPHUS D' ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, Pars III, editio quinta, Romae 1908, págs. 398s.

[55] *Ibid*., pág. 399.

[56] *Ibid.*

infideles contracta, vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possent, etc.; quae animadversio prorsus abs re iisdem Litteris insereretur, nisi in dispensatione ibidem concessa exercitium seu usus huius potestatis Apostolicae intercederet»[57].

Antonio Ballerini S.I. en 1883, en su *Opus theologicum morale*, tratado X, *De sacramentis*, sección VIII, *De matrimonio*, Capítulo II, *De privilegio Paulino*, números 696-718, aduce varias veces la Constitución de Gregorio XIII al tratar de la aplicación del privilegio paulino, cuando no es posible la interpelación del cónyuge infiel, y al defender la potestad del Romano Pontífice de disolver los matrimonio consumados de infieles, si después de bautizados no lo han consumado. Aporta esas citas en la discusión que hace de las sentencias de Benedicto XIV y de Basilio Ponce, cuando éste arguye contra Tomás Sánchez.

En uno de esos textos, nº 703, transcribe la parte principal de la Constitución de Gregorio XIII, y luego concluye:

«Porro caecus sit oportet, qui non videt non agi in his de omittenda monitione cum illis infidelibus, quorum obstinata voluntas certitudine morali constat; sed prorsus de illis quorum voluntas ignorabatur. Ergo absurde hae litterae [de Gregorio XIII] allegantur contra sententiam Sánchez»[58].

En los números siguientes continúa analizando y reividicando el auténtico sentido de la Constitución de Gregorio XIII y refutando, con no poca acritud, las interpretaciones de Basilio Ponce y de Lambertinius (postea Benedictus XIV), como él dice[59].

Zephyrinus Zitelli en sus *De dispensationibus matrimonialibus ... Commentarii*, 1887, en el Apéndice I *De privilegio paulino et de dispensatione ab interpellationibus*, escribe:

«Queri denique solet, an Summus Pontifex possit coniugium in infidelitate contractum dissolvere, si uterque coniux veram fidem sit amplexus. [...]. Si vero consummatum quidem fuerit ante baptismum, non vero postea, respondemus cum Benedicto XIV, *Quaest. Can. 546* rem esse valde controversam, nec similis dispensationis exstare exempla, unde quidquid

---

[57] IOANNES PETRUS GURY S.I., *Compendium theologiae moralis.* Nova editio hispana. Tomus secundus. Barcinone 1867, pág. 571.

[58] ANTONIUS BALLERINI, *Opus tehologicum morale in Busenbaum medullam*. Absolvit et edidit DOMINICUS PALMIERI. Volumen VI. Prati 1892, pág. 337.

[59] ANTONIUS BALLERINI, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*. Absolvit et edidit DOMINICUS PALMIERI. Volumen VI. Prati 1892, págs. 337-347.

sit de pontificia auctoritate, quam sarctam tectam in omnibus volumus, eius exercitium esset in casu praesenti periculosum»[60].

Más adelante, tratando de las interpelaciones que exige la aplicación del privilegio paulino, escribe:

«III. Si ob graves difficultates interpellatio fieri nequeat, recurrendum erit ad Summum Pontificem, qui solus potest ut infallibilis divini iuris interpres, ab ea facienda in toto vel in parte dispensare. Dispensatio autem huiusmodi numquam poterit nec ob rationis identitatem ad alias regiones vel ad alios casus extendi, quam pro quibus concessa est (Bened. XIV, l.c.).

Habita dispensatione, matrimonium noviter initum firmum manet et inviolabile, etsi postea innotescat infidelem, iusto impedimento detectum, suam voluntatem declarare non potuisse, vel ad fidem conversum fuisse tempore quo secundum matrimonium initum est. Gregorius XIII, *Const.* Populis ac Nationibus 25 *Ianuar*. 1585»[61].

En nota reconoce que otros autores «Gravissimi» propugnan una potetad pontificia más amplia:

«(1) Quamvis in praxi peti soleat dispensatio ab interpellationibus, sunt tamen auctores gravissimi qui censent Romanum Pontificem in casu quo fieri interpellatio nequeat, ex apostolica auctoritatis et potestatis plenitudine solvere vinculum matrimonii in infidelitate contracti et cosummati. Hac in re, praeter antiquiores Doctores Navarrum, Sanchesium, Verricellium, Pirhing, Reginaldum, Laymann, Fillucium, inter recentiores confer cl. P. D. Palmieri in *Trac. de matrim. Th. XXVI*, Gury Ballerini *Tract. de matrim. T, 2, N. 759*, et cl. Iosephum Mansella *De imped. matrim. dir. Art. III*, qui egregie hanc quaestionem pertractant»[62].

Ya hemos citado, con ocasión de una frase de Gabriel Vázquez, el documento presentado por los profesores de la Compañía de Jesús, de Roma, en 1589, que **Zitelli** reproduce íntegro en el Apéndice XI, págs. 183-197, y del que dice en el prólogo de la nueva edición de su libro:

«Tandem alia mihi documenta exinde ad manus pervenerunt, neque numero pauca, neque pondere levia, quae in lucem edere maxime

---

[60] ZEPHYRINUS ZITELLI, *De dispensationibus matrimonialibus iuxta recentissimas Sac. Urbis Congreg. resolutiones Commentarii*, Romae 1887, pág. 121.

[61] *Ibid*., pág. 123.

[62] *Ibid.*

> opportunum videbatur, inter quae disputatio quaedam inedita Apostolicae Sedi exhibita a Missionariis e Soc. Iesu in Insulis Philippinis anno 1589, atque a Professoribus Collegii Romani Augustino Iustiniani, Iacobo Ruitz, Ioanne Baptista Perusco, Benedicto Iustiniani, Roberto Bellarmino, Ioanne Azorio, Stephano Tucio, Alphonso Sanchez aliisque insignibus scriptoribus subscripta, qua Romano Pontifici potestas adseritur matrimonia consummata infidelium solvendi, quaque proinde insignis haec infulae Pontificiae veluti gemma ex umbra in lucem clariorem profertur»[63].

Miguel Rosset, en su tratado *De sacramento matrimonii*, 1895, lib. 2, cap. 3, art. 2, punto 3º, nº 639, discute *An Summus Pontifex polleat solvere matrimonium consummatum infidelium, si unus coniux convertatur?*. A favor de la sentencia afirmativa aduce la Constitución «*Quoniam saepe contingit* a Greg. XIII edita»:

> «Sed, quod adhuc urgentius est, Gregorius XIII, auctoritate Apostolica declaravit validum huiusmodi matrimonium, etiam quando pars quae interpellari nequit iam et ipsa conversa est antequam altera pars contrahat cum altera fideli.
>
> Rationem facultatis sic exponit: «Idcirco Nos attendentes huiusmodi matrimonia inter infideles contracta, vera quidem, non tamen adeo rata censeri, ut necessitate suadente dissolvi non possint». Uti videre est, ibi Pontifex non innititur privilegio Paulino, alioquin frustra meminisset imperfectae indisolubilitatis horumce matrimoniorum»[64].

Cita luego las palabras de la Constitución de Gregorio XIII, por las que concede a los misioneros de la Compañía de Jesús que permitan a los infieles que bautizan,

> «ut eorum quilibet etiam superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito, responso non exspectato, matrimonium cum quovis fideli alias tamen rite contrahere, et in eis, postea carnali copula consummatis, quoad vixerint remanere licite valeant, dummodo constet eis summarie et extraiudicialiter coniugem absentem moneri legitime non posse, aut monitum intra tempus eidem monitioni praefixum suam voluntatem non significasse... Quae quidem matrimonia, etiamsi postea innotuerit coniuges priores infideles suam voluntatem iuste impeditos declarare non potuisse,

---

[63] *Ibid.*, pág II.

[64] MICHAEL ROSSET, *De sacramento matrimonii*. Tomus I, articulus II, Paragraphus III, Punctum III. Prati 1895. num. 639. págs. 561.

et ad Fidem etiam tempore transacti secundi matrimonii conversos fuisse, nihilominus rescindi numquam debere, sed valida et firma esse»[65].

Y saca la conclusión:

«Porro evidenter in his casibus desideratur conditio requisita ut sit locus privilegio fidei; nam neque habetur infidelis, cum sit iam conversus ad fidem, neque discedit, cum iuste impeditus fuerit ne rediret ad compartem, imo vehementer cuperit iterum cohabitare cum comparte. Penitus ergo deficit conditio: *Si infidelis discedit*. Ergo auctoritate Apostolica, et non privilegio fidei, soluta sunt talia matrimonia»[66].

Sin embargo, Miguel Rosset propugna como más probable que el Papa no tiene esta potestad de disolver matrimonios consumados de infieles; aduce varios argumentos, y entre ellos los basados en la refutación de los argumentos contrarios, entre ellos los deducidos de la Constitución de Gregorio XIII. Dice, por ejemplo:

«647. Ad secundam: In primis S. Pium V et Gregorium XIII non proprie dispensasse Pontificia potestate, sed tantum interpretatos fuisse ius divinum, monumentum est celebris disputatio anno 1589 apud S. Sedem; quorsus enim disputare atque S. Sedem adire eamque supplicare ut declaret seipsa potiri facultate qua iam tam solemniter atque perspicue usa est?»[67].

Se refiere a la disputa de la que él mismo ha dado cuenta en el nº 639 que hemos trascrito a propósito de la alusión que de ella hace Gabriel Vázquez.

Después de aducir los textos en que Gregorio XIII alude a condiciones del privilegio Paulino, añade este argumento:

«Denique Gregorius XIII et Benedictus XIV in citatis declaraverunt et decreverunt validum esse matrimonium neoconversi ad fidem, etiamsi altera pars, quae interpellari non potuit, et ipsa iam susceperit Baptisma, antequam novum matrimonium fuerit contractum. Porro id non verificatur, nisi teneatur matrimonium in infidelitate contractum fuisse solutum iure divino, non autem auctoritate Pontificia; nam prorsus certum est Summum Pontificem non posse solvere matrimonium consummatum Christianorum;

---

[65] MICHAEL ROSSET, *De sacramento matrimonii.* Tomus I, articulus II, Paragraphus III, Punctum III. Prati 1895. num. 639. págs. 561s.

[66] MICHAEL ROSSET, *De sacramento matrimonii.* Tomus I, articulus II, Paragraphus III, Punctum III. Prati 1895. num. 639. págs. 562.

[67] MICHAEL ROSSET, *De sacramento matrimonii.* Tomus I, articulus II, Paragraphus III, Punctum III. Prati 1895. num. 639. págs. 570.

sed matrimonium in infidelitate contractum fit probabilius sacramentum pressius sumptum, uti fusius ostensum est. Ergo.

Unde in omnibus litteris Apostolicis ne una quidem vice Papae declararunt se dirimere matrimonium antea contractum, sed dumtaxat valere matrimonium noviter contractum. Atqui tamen, si istiusmodi potestate gauderent, verisimiliter id expressissent, aut passim dixissent, plenitudine Apostolica se dirimere matrimonium»[68].

Rosset juzga que el célebre inciso de la Constitución de Gregorio XIII, *Nos, attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri ut necessitate suadente dissolvi non possint*, no es más que una cita no literal de Inocencio III, en el capítulo *Quanto* 7, *de Divortiis*, que se refiere solamente al privilegio paulino:

«Nam etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum: inter fideles autem verum et ratum existit, etc». Hanc autem considerationem fecit Innocentius III ut traderet rationem cur matrimonium infidelium solvatur iure divino, scilicet, privilegio fidei, non autem ut significaret illud matrimonium solvi iure Pontificio, sicut aperte constat ex toto capite. Frequens est apud Pontifices mos imitandi Decessores suos atque eorum sententias citandi, sin quoad verba, saltem quoad sensum»[69].

También se propone Rosset la objeción que surge de la exigencia que tiene el privilegio paulino, el *discessit* del infiel:

«649. Obi. 2º. Privilegium fidei non existit nisi per *discessum* partis infidelis, iuxta verba Apostoli: *Si discedit, discedat.* Atqui in casibus S. Pii V et Gregorii XIII, infidelis non discessit, nam etsi postea omnino compertum habeatur quod pars infidelis summopere cupierit redire ad compartem, sed constituta fuerit in absoluta imposibilitate redeundi, immo, etiamsi certo constet illam fuisse baptizatam ante compartem atque vehementer optasse cum illa cohabitare, nihilominus vinculum prioris matrimonii declaratur solutum; quod non factum est vi privilegii Paulini seu iure divini. Ergo solutum est vi iuris Pontificii»[70].

---

[68] MICHAEL ROSSET, *De sacramento matrimonii.* Tomus I, articulus II, Paragraphus III, Punctum III. Prati 1895. num. 639. págs. 572.

[69] *Ibid.*, pág. 573.

[70] *Ibid.*, pág. 573.

Rosset responde:

«*Resp. Nego min.* Nam cardo difficultatis vertit precise circa extensionem vocis *discedit*; porro Pontifices intelligunt discessisse infidelem etiam quando explorari non potest eius voluntas ac impossibile est interpellare; atque ita esse intelligendum discessum suadet ratio quam subdit Apostolus: *Non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi*; porro servituti subiecta remaneret pars conversa, si non posset alias inire nuptias, et quidem remaneret interdum usque ad obitum ligata servituti prioris matrimonii, puta quando nunquam scire posset, an iam defunctus sit infidelis, vel numquam accedi posset ad illum»[71].

Añade Rosset que Tomás Sánchez y otros juzgaron que en estos casos había un *discessus, y, por tanto,* podría el infiel convertido contraer nuevo matrimonio; aunque, dice, erraron al juzgar que no era necesario pedir dispensa al Romano Pontífice. Insiste en que en tal dispensa el Romano Pontífice solamente interpreta un derecho divino. Pero -repetimos- tal interpretación *extensiva*, requiere potestad legislativa.

Pedro Gasparri en su *Tractatus canonicus de matrimonio*, 1904, cap. 7, cita y transcribe la parte principal de la Constitución de Gregorio XIII:

«1349. Deinde Gregorius XIII ulterius progressus est suo celebri decreto quod gravissimis difficultatibus occurrit, dato 25 Jan. 1585 pro Angola, Aethiopia, Brasilia et aliis Indicis regionibus:

«Quoniam saepe contigit multos utriusque .... decernimus ....»[72].

Advierte Gasparri en la nota 1 de ese número acerca de una frase de la Constitución de Gregorio XIII, que ya hemos subrayado antes:

«Nonulli habent: *tempore contracti secundi matrimonii*, sed melius legitur: *tempore transacti secundi matrimonii*. Et sensus est matrimonium valere, etsi postea innotuerit coniugem priorem infidelem baptizatum fuisse *post* contractum a fideli secundum matrimonium.

E contrario, Benedictus XIV, *De Syn., lib. XIII, cap. XXI, n. 5*, ita verba Gregorii XIII intellexit ut matrimonium valeret, etsi postea innotuerit conjugem priorem infidelem baptizatum fuisse *ante* contractum a fideli secundum matrimonium; qui intellectus est manifeste erroneus, tum quia Gregorius XIII loquitur de conversione ad fidem *tempore transacti*

---

[71] *Ibid.*

[72] PEDRO GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, ed. 3º, vol. 2º, cap. 7º, nº 1349, nota 1. Paris 1904, pág. 312ss.

secundi matrimonii, quod tempus, stricte loquendo, tum incipit, cum secundum matrimonium contractum fuit, tum quia secus sequeretur Gregorium XIII momento secundi matrimonii solvisse matrimonium consummatum inter duos fideles»[73].

Gasparri, pues, sigue la opinión que basta la consumación del matrimonio antes del bautismo para que ese matrimonio después del bautismo se juzgue no solamente rato, sino también rato y consumado, totalmente indisoluble.

Por otra parte, más adelante, admite Gasparri la potestad del Romano Pontífice de disolver los matrimonios de los infieles en favor de la fe.

«1355. 2º Ulterius matrimonium infidelium solvi potest *dispensatione Romani Pontificis* semper in fidei favorem: imo ipsum fidei privilegium supra expositum, si admittas minus communem de eius origine opinione[74] (n. 1329), non est nisi dispensatio a Romano Pontifice concessa. Cum vero hanc dispensandi potestatem non pauci Romano Pontifici detrectent, in primis status quaestionis determinari debet»[75]

Expone primero los puntos en que todos están de acuerdo:

1356. Omnes admittunt Romanum Pontificem posse dispensare si uterque vel alteruter coniux infidelis convertatur et baptismum suscipiat, et matrimonium consummatum non fuerit [ante baptismum, se entiende]: quae sententia in praxi quoque servatur. Nam si Romanus Pontifex potest dispensare in matrimonio rato et non consummato fidelium, a fortiori vel a pari dispensare poterit post eorum baptisma in matrimonio rato et non consummato infidelium, quia iam est matrimonium ratum fidelium.

1357. E contrario, omnes fatentur Romanum Pontificem nullo modo posse dispensare: 1º si uterque coniux in infidelitate permaneat, cum eorum coniugium potestati Ecclesiae minime subdatur; 2º si uterque convertatur, baptismum suscipiat et deinde matrimonium consummetur, quia iam habes matrimonium fidelium ratum et consummatum»[76].

---

[73] *Ibid.,* pág. 313.

[74] «Circa originem huius privilegii est duplex sententia. Nonnulli censent hoc privilegium esse iuris humani, latum scilicet ad Apostolo potestate Apostolica pro Corinthiis, et deinde a Primate ad totam Ecclesiam extensum. Alii docent esse iuris divini, nempe ab ipso Christo D. statutum, et ab Apostolo tantum promulgatim. Haec altera sententia est communior, eamque tenent et tenere debent omnes qui negant Romano Pontifici potestatem solvendi matrimonium infidelium»: *Ibid.*, num. 1329, pág. 290.

[75] *Ibid.*, pág. 321.

[76] *Ibid.*

Una primera discrepancia entre los autores está en la disolubilidad del matrimonio de dos infieles que se bautizan y ha sido consumado antes del bautismo, aunque no haya sido consumado después de él. Su opinión es negativa:

> «Quid si uterque baptismum suscipiat et matrimonium consummatum fuit *ante* baptismum, non vero *post* baptismum? Pro certo habemus contra nonnullos (n. 1349 in nota[77]) Romanum Pontificem nullo modo dispensare posse, quia iam est matrimonium consummatum fidelium, cum baptismum remittat peccata, sed matrimonii consummationem minime auferat.
>
> S.C.S. Officii, quando agitur de interpellationibus dispensandis, expresse cavere solet ne hoc in casu dispensatio detur et matrimonium permittatur. Contraria opinio fundatur in erroneo intellectu verborum[78] Gregorii XIII»[79].

Discute ahora el caso del matrimonio consumado de dos infieles, si uno de ellos se bautiza.

> «1358. Igitur quaestio respicit casum quo una pars baptismum suscepit, altera in infidelitate remanente, et matrimonium consummatum fuit vel ante vel post baptismum. Jam vero hanc dispensandi potestatem plures Romano Pontifici negant (1); alii concedunt (2); quibus nos sine ulla haesitatione subscribimus.
>
> En nota 1: Feije; Pontius; Schmalz; Vasquez; Benedictus XIV potius favet.
>
> En nota 2: Navarrus, Lib. III, Consil. De convers. infidelium, consil. 3, a n. 13, primus omnium hanc potestatem affirmavit, quem secuti sunt Sánchez, Reginaldus, Laymann, Pirhing, Filliucius, S. Alfonso (qui non bene citat Bened XIV), Verricelli, Scavini (qui pariter male citat Bened. XIV), Ballerini-Gury, D'Annibale.
>
> 1359. Haec quaestio unice solvi potest ex facto Romanorum Pontificum; si Romani Pontifices numquam aut fere numquam, non obstante gravitate causarum, dispensaverunt, non immerito hanc potestatem denegabimus; sed si saepius et a pluribus saeculis dispensaverunt, hanc potestatem in eis admittere debemus, quia temerarium foret in quaestionem adducere an id recte ac iuste egerint.

---

[77] La nota del número 1349 es la que acabamos de transcribir.
[78] Es, de nuevo, la opinión que ha propugnado en la nota 1, del número 1349.
[79] *Ibid.*, pág. 321.

Hac eadem ratiocinatione, scilicet ex facto saepius repetito, hodie omnes Romano Pontifici recognoscunt potestatem dispensandi in matrimonio rato fidelium. Atqui Romani Pontifices saepius et a pluribus saeculis dispensarunt: a) quando coniux ad fidem conversus non recordatur, quam ex pluribus conjugibus primam duxerunt (n. 1346)[80]; b) quando eam ducere ex pluribus cupit, quae simul cum eo baptizata existit, maxime si difficillimum foret primam coniugem invenire (n. 1348)[81]; c) si summarie et extraiudicialiter constat partem infidelem moneri legitime non posse, aut monitam intra tempus in ipsa monitione praefixum voluntatem suam non significasset (n. 1349)[82]. Ergo dispensandi potetatem pro iis casibus admittere debemus»[83].

Aduce en favor de la sentencia afirmativa unas palabras de la Constitución de Gregorio XIII, no bien atendidas por otros autores:

«Et notanda sunt verba quibus Gregorius XIII pro tertio casu: *Nos, attendentes hujusmodi connubia inter infideles contracta, vera quidem, non tamen adeo rata censeri, ut necessitate suadente dissolvi non possint...* Igitur hoc est iuridicum fundamentum concessae potestatis dispensandi.

His adde fidei privilegium, quod, ut supra diximus, iuxta Sacrae Scripturae contextum, potius ex iure simpliciter apostolico repetendum est (n. 1330)»[84].

Refuta ahora los argumentos que aducen los partidarios de la sentencia negativa:

«1360. Patroni primae sententiae aiunt Romanos Pontifices, locis citatis, *interpretari* privilegium Paulinum. Esto: sed profecto haec erit interpretatio *extensiva*, qua scilicet lex a casu, de quo agit, ad casum prorsus distinctum ac diversum protrahitur.

Quis enim dicet esse casum Apostoli Pauli, quando Paulus III marito converso permittit quam maluerit ex pluribus uxoribus accipere, cum non recordatur quam primam acceperit?;

---

[80] Es la concesión de Pablo III en su Constitución *Altitudo*, 1537, pro Indiis Occidentalibus.

[81] Es la concesión de Pío V en el Breve, *Romani Pontificis*, 1571, pro Indiis Occidentalibus.

[82] Es la Constitución de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus*, 1585.

[83] *Ibid.*, pág 321s.

[84] Más bien, se adhiere a esta sentencia en el número anterior, 1329.

vel quando S. Pius V permittit viro polygamo unam ex posterioribus uxoribus quae, recepto baptismo, fidelis et ipsa fiat, renovato consensu, assumere, licet prima uxor remanens in infidelitate consentiat habitare pacifice sine contumelia Creatoris?;

vel quando Gregorius XIII concedit coniugen conversum posse alias inire nuptias, consensu infidelis minime requisito, responso non expectato, et has nuptias validas esse, etsi deinde innotuerit infidelem suam voluntatem declarare non potuisse?.

Praeterea huiusmodi permissiones datae fuerunt pro determinatis locis; et Benedictus XIV, De Syn., l.c., n.5, docet ad alias regiones extendi non posse «quamtumvis rationis et circumstantiarum paritas aut identitas id suadere videatur»; atqui si eae permissiones continerent meram privilegii Paulini declarativam interpretationem, ad universam terram extenderentur. Iam vero interpretationem extensivam esse veram legem pro casu non comprehenso, quae supponit in interpretante potestatem legislativam, in casu nostro potestatem dispensativam, notum omnibus est.

Ceterum exinde satis apparet controversiam in praxi nil referre et esse mere theoreticam: nam Romanus Pontifex in citatis casibus circa haec matrimonia in fidei favorem omnia praestat, veluti si dispensandi potestate polleat: patroni primae sententiae dicunt quod Romanus Pontifex interpretatur; nos quod dispensat»[85].

Por último, deduce la posibilidad de que la facultad que posee el Romano Pontífice de disolver los matrimonios de infieles se pueda extender a otros casos graves:

«1361. Admissa autemm in Romano Pontifice potestate dispensandi in superius enumeratis casibus, non est ratio cur eamdem ei denegemus in aliis gravibus casibus. Nam concessae dispensationes indicant potestatem Romani Pontificis circa matrimonia infidelium, in fidei favorem; et nullo iure haec potestas limitatur ad enumeratos casus, si favor fidei exercitium eiusdem etiam in aliis gravibus casibus requirat»[86].

Veremos más adelante si de hecho se ha aplicado esa potestad pontificia a otros casos graves.

---

[85] Ibid., pág. 323.
[86] Ibid., pág. 323s.

Francisco Javier Wernz, S.I., en su *Ius decretalium*, 1912, cita la Constitución de Gregorio XIII a propósito de la eficacia de la dispensa de las interpelaciones en la aplicación del privilegio paulino:

> «Singularis effectus dispensationis ab interpellationibus hisce verbis a S.C. Inq. 4 Febr. 1891 in cit Instr. ad Vic. Ap. Iapon, merid. describitur: "Matrimonium vero eius, cum quo dispensatum fuerit, etiamsi postea innotuerit coniugem infidelem suam voluntatem iuste impeditam declarare non potuisse et ad fidem etiam tempore initi matrimonii conversum fuisse, nihilominus numquam rescindi, sed validum esse debebit. Quae doctrina claris verbis Gregor. XIII. Const. *Populis ac nation*., atque Benedict XIV Const. In Suprema, quam etiam ut doctor privatus in opere De Synod. dioces. l. XIII,, cap. 21, n. 5, aperte tradit: "Primum matrimonium eo ipso momento et quidem irrevocabiliter solutum remanet, quo coniux conversus ad alias nuptias cum fideli transivit, sive quia in hanc libertatem vindicatus fuerit iure divino, propterea quod infidelis coniux iudicialiter interpellatus evangelicae veritati aut innocuae cohabitationi se denegaverit, sive quia peculiares rerum circunstantiae viam aperuerunt indulto apostolico, quod quidem indultum, cum nulli conditioni sit alligatum secundi matrimonii validitatem et firmitatem perpetuo asserit et reditum intercludit ad prima connubia, etiamsi quis probare contenderet primo coniugi interpellato non fuisse liberum respondere, vel eum iam tunc christianae religioni amplectendae paratum fuisse, imo ante illum diem quo secundum matrimonium a coniuge converso celebratum fuit, ipsum quoque Christo nomen dedisse et baptismum suscepisse"[87]»[88].

Pasa luego a estudiar la naturaleza jurídica de esa dispensa pontificia de las interpelaciones.

> «705. Quibus praemissis unica restat difficultas, quaenam sit natura iuridica illarum dispensationum super interpellationibus.
>
> Omnes doctores concedunt R. Pontificem posse solvere matrimonium in infidelitate contractum et tum ante baptismum unius coniugis tum postea numquam consummatum; concordes quoque sunt in neganda potestate R. Pontificis solvendi matrimonium, si uterque coniux in infidelitate maneat, vel post conversionem utriusque coniugis matrimonium denuo consummetur [...].

---

[87] La cita es de: BENEDICTUS XIV. *De Synodo dioecesana*. Tomo 2º. Libro 13º. Typographia Bassanensi 1767, págs. 186.

[88] FRANCISCUS XAV. WERNZ, *Ius decretalium*, Tomus IV, *Ius matrimoniale*, Pars secunda. 2ª ed. Prati 1912, num. 704, pág. 646s.

At sunt auctores, qui ducibus et magistris Pontio et Benedicto XIV opinantur universas illas "dispensationes" Rom. Pontificum ab interpellationibus esse nihil aliud quam totidem declarationes privilegii divini per S. Paulum promulgati; consequenter negant R. Pontifici competere potestatem solvendi matrimonium in infidelitate contractum et consummatum, si per conversionem unius tantum coniugis factum est mixtum, sive post conversionem manserit ratum, sive denuo fuerit consummatum.

Imo saltem plerique eorumdem auctorum censent etiam matrimonium in infidelitate contractum et consummatum, quod post conversionem utriusque coniugis manserit ratum, pariter a R. Pontifice solvi non posse. Quare praeter privilegium Paulinum iure divino immediate concessum non admittunt alium quendam modum solvendi huiusmodi matrimonia in potestate R. Pontificis fundatum.

Alii auctores cum Navarro existimant nequaquam omnes et singulas illas dispensationes esse meras declarationes privilegii Paulini, sed saltem quasdam implicite continere solutiones istorum matrimoniorum, quae ex indulto a Romano Pontifice concesso, non ex privilegio Paulino sint explicandae»[89].

Wernz juzga más probable la sentencia que afirma una potestad del Romano Pontifie y no una declaración del privilegio paulino. Su primer argumento es que Gregorio XIII no dice que aplica el privilegio paulino, y disuelve los matrimonios de infieles en casos en que no es aplicable ese privilegio:

«Quae posterior sententia videtur esse probabilior, saltem si limitetur ad principalem assertionem suorum patronorum. Nam Gregorius XIII in cit. Const. *Populis ac nationibus* concedit missionariis "facultatem dispensandi cum quibuscumque utriusque sexus Christi fidelibus incolis dictarum regionum (Brasiliae) et serius ad fidem conversis, qui ante baptismum susceptum matrimonium contraxerunt, ut eorum quilibet, superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito aut responso non exspectato, matrimonium cum quovis fideli alterius etiam ritus contrahere et in facie Ecclesiae solemnizare et in eis postea carnali copula consummatis quoad vixerint remanere licite valeant, dummodo constet et summarie et extraiudicialiter coniugem, ut praefertur, absentem moneri legitime non posse, aut monitum infra tempus in eadem monitione praefixum suam voluntatem non significasse. Quae quidem matrimonia, etiamsi postea innotuerit coniuges priores infideles voluntatem iuste impeditos declarare non potuisse, et ad fidem etiam tempore contracti

[89] *Ibid.,* pág. 649ss.

secundi matrimonii conversos fuisse, nihilominus rescindi numquam debere, sed valida et firma prolemque inde suscipiendam legitimam fore decernimus".

Qua in Const., Gregorius XIII decrevit nova matrimonia sine ulla interpellatione ex apostolica dispensatione valide inire posse, etiamsi tempore contracti matrimonii secundi utraque pars iam suscepisset baptismum. Qui casus in privilegio Paulino non continetur, vi cuius novae nuptiae coniugi fideli solummodo permittuntur, si pars fidelis discedat. Quare non est recurrendum ad privilegium Paulinum a Gregorio XIII non allegatum, sed ad plenitudinem potestatis pontificiae iustasque causas et minorem firmitatem vinculi istorum matrimoniorum, quibus R. Pontifex insistit»[90].

Otro argumento que aduce Wernz es la menor firmeza del matrimonio consumado de los infieles que la del matrimonio rato y sacramento.

«Quae minor firmitas forte in dubium vocatur, si matrimonium simpliciter ratum fidelium comparetur cum matrimonio in infidelitate consummato ante conversionem unius tantum coniugis. At nemo profecto negabit matrimonium duorum conversorum ante baptismum, non postea consummatum, propter rationem sacramenti in utroque coniuge esse fortius vinculum quam matrimonium in infidelitate consummatum, quod per conversionem unius tantum coniugis certe non in utroque, imo in neutro factum est sacramentum. Hinc cum Gregorio XIII solverit vinculum huiusmodi matrimonii pro eo tempore quo iam uterque fuisset christianus, a fortiori potuit solvere vinculum imperfectius in casu, quo unus tantum coniux amplexus erat religionem christianam»[91].

Argumenta luego Wernz a partir del hecho de que si Gregorio XIII se hubiera limitado a declarar el derecho divino contenido en el privilegio paulino, éste se podría aplicar en todas partes del mundo según esta declaración; pero Gregorio XIII otorgó su concesión a determinadas regiones.

«Praeterea, si Gregorius XIII solummodo declarasset privilegium Paulinum divinitus concessum, posuisset actum magisterii, non regiminis ecclesiastici, quo per solemnem interpretationem docuisset veritates in iure divino contentas.

Quae interpretatio iuris divini vera esse debet ubique nec restringi potest ad Brasiliam; adversarii autem omnino tenent (et recte quidem) declarationes factas a Gregorio XIII non posse extendi ad alias regiones; con-

[90] *Ibid*., pág. 649sss.
[91] *Ibid.*, pág. 651.

cedant igitur necesse est in cit. Const. Gregorio XIII non contineri meram declarationem iuris divini, sed haberi actum regiminis ecclesiastici, quo pro determinata regione speciale quoddam privilegium a Sede Apostolica indultum est. Cuius privilegii obiectum aliud rationabiliter assignari non potest, nisi ipsa solutio istorum matrimoniorum. Nam dispensatio sensu stricto ab interpellatione impossibili non habet congruum obiectum, et adversarii in explicando textu Gregorii XIII confundunt conditionem indulti pontificii cum ipsius obiecto»[92].

Por último confirma su sentencia con varios indultos apostólicos concedidos en el siglo XIX.

3. Códigos de Derecho Canónico.

Código de Derecho Canónico, 1917.

Al principio de este estudio hemos transcrito el canon 1125 del Código de 1917 en el que se alude expresamente a la Constitución *Populis* de Gregorio XIII, y se abre a todas las regiones su aplicación, si se dan las mismas condiciones.

«Can. 1125. Ea quae matrimonium respiciunt in constitutionibus Pauli III *Altitudo*, 1 Jun. 1537, S. Pii V *Romani Pontificis*, 2 Aug. 1571, Gregorii XIII *Populis*, 25 Ian. 1585, quaeque pro peculiaribus locis scripta sunt, ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur».

Los comentaristas del canon 1125 discuten, ante todo, el alcance de las palabras del canon, «ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur», pues las palabras «in eisdem adiunctis» se pueden referir a las regiones, o a los casos concretos; en este caso se podría aplicar la concesión del canon 1125 a cualquier región.

Veermersch publicó en 1931 una breve disertación sobre este tema con el título: «De canone 1125 eiusque vi extensiva»[93]. Entre otros argumentos dice:

«Immo dubitari potest num una hodie exstet regio in qua per se reperiantur adiuncta prospecta, v. g. in Constitutione «Populis» [...] Si vero nulla Indica regio haec hodie patitur, putabitne quispiam extensionem art. 1125 frustra esse statutam?»[94].

---

[92] *Ibid.*, pag. 652.
[93] *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 20 (1931) 1*-5*.
[94] *Ibid.*, pág. 2*s.

Algunos comentaristas del canon 1125 siguen interpretando la constitución apostólica de Gregorio XIII, ante todo, como una dispensa de las interpelaciones, y por tanto, en la órbita del privilegio paulino.

Uno de ellos es G. Vromant, C.S.I.M., en un breve artículo, publicado en 1931. Al comentar la Constitución «Populis», atiende principalmente a las interpelaciones, cuya dispensa se concede a determinadas personas, pero reconoce que a tal dispensa se le añade un efecto especial:

> «Effectus addititius dispensationis concessae, nempe omnimoda firmitas novi matrimonii catholice contracti»[95].

Ahora bien, esa firmeza total del nuevo matrimonio implica una dispensa pontificia del matrimonio anterior, más allá del privilegio paulino.

Sin embargo, la mayoría de los comentaristas del canon 1125 juzgan que en este canon el Romano Pontífice usa su potestad vicaria para disolver matrimonios contraídos en la infidelidad. Capello prueba esta sentencia con muchos argumentos[96].

Es claro este uso de la potestad vicaria del Romano Pontífice en las disoluciones de matrimonios de infieles a tenor de la «Instrucción para la disolución del matrimonio en favor de la fe», del 6 de diciembre de 1973. En ella se dan nuevas normas, aprobadas por Pablo VI:

> «Quibus enuntiantur conditiones pro concessione solutionis matrimonii in favorem Fidei, sive pars oratrix baptizetur aut convertatur, sive non»[97]

---

[95] *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 20 (1931) 117*.

[96] FELIX M. CAPPELLO S. J. *Tractatus Canonico-Moralis DE SACRAMENTIS*, Vol. V. *De Matrimonio*, Marietti 1950, num. 787bis, pág. 778.

[97] CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966-1985)*, Roma, Vaticano 1985, pág. 65, doc. 19.- XAVERIUS OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. V, Libr. Editr. Vaticana. Commentarium pro Religiosis, Roma 1980, num. 4244, col. 6702.

Código de Derecho Canónico, 1983.

El «Coetus studiorum» comisionado para la revisión de los cánones sobre el matrimonio trató de las constituciones pontificias que se ocupaban de la disolución de los matrimonios no ratos, no sacramentales.

En la sesión XIª de dicho Coetus studiorum, «De Matrimonio», en la reunión VIIª, 25 de mayo de 1972, al tratar de la revisión del canon 1125 del CIC-1917, el relator, P. Huizing,

> «Attento etiam voto quorundam consultorum, vult seligere normas Constitutionum, de quibus in ca. 1125 CIC, et eas fuse in canonem novum transferre»[98].

El secretario, R. Bidagor,

> «Legit Constitutiones Pauli III *Altitudo* et S. Pii V *Romani Pontifices* et deinde petit a consultoribus quid censent circa propositionem Rev.mi Relatoris»[99].

Resulta altamente sorprendente que el secretario, Bidagor, no leyese la constitución de Gregorio XIII, *Populis*, que figura como documento VIII en la edición oficial del CIC-1917, inmediatamente después de las dos constituciones que leyó el secretario, y que figuran como documentos VI y VII. De hecho se determinó por 9 votos contra 4, que se mantuviese el canon 1125, sin hacer referencia a las constituciones apostólicas[100].

En la discusión posterior sobre el contenido del canon 1125 se analizó la constitución de Pío V y las facultades que concede a los polígamos, para que puedan contraer matrimonio con una de las mujeres que tenían por esposas; y a este caso se refiere el canon que se aprobó finalmente en la reunión Xª del 27 de mayo por la mañana[101].

Cinco años después, en los trabajos preparatorios para la promulgación del nuevo Código de 1983, en la sesión del 21 de octubre de 1977 de la Comisión que estudiaba el futuro derecho matrimonial, un consultor, después de tratar del privilegio paulino, recordó el caso a que se refiere la Constitución de Gregorio XIII:

---

[98] Communicationes 34 (2002) 220.
[99] *Ibid*.
[100] *Ibid*., pág. 221
[101] *Ibid*., págs. 222-225.

«Aliquis consultor animadvertit per talem restrictionem can. 339 minime provideri casibus eorum qui non discedunt (sensu technico ad mentem canonis) et tamen cohabitare non possunt cum parte baptizata ob circumstantias quae non pendent ab ipsorum voluntate. In talibus adiunctis iure vigenti (can. 1125) pars baptizata potest aliud matrimonium contrahere, et etiam in novo Codice oportet de his casibus cavere. Suggestio haec placet Consultoribus, et ideo accurata discussio ac plures nisus habentur novae redactionis can. 339 § 2 ita ut includatur ibi etiam casus qui in Const. Gregorii XIII describitur, scilicet, quando restauratio cohabitationis ratione captivitatis, persecutionis aliave huiusmodi causa impossibilis evaserit. [...] Propositio haec omnibus placet»[102].

En efecto, en la sesión del 31 de enero de 1978 la Comisión tuvo en cuenta la Constitución *Populis ac nationibus* de Gregorio XIII. Dicen las actas de esa sesión:

«Consultores prae oculis habent quae hucusque dicta sunt de can. 344 necnon de consilio transferendi hunc in canonem casum qui in Const. Gregorii XIII describitur, scil. de iure partis baptizatae novas nuptias contrahendi, quando restauratio cohabitationis cum propria uxore imposibilis evaserit ratione captivitatis, persecutionis aliave huiusmodi causa. Ipsi consultores examinant Constitutiones de quibus sermo fit in can. 1125 CIC, ut videant an alius casus ibi contineatur. Hoc examine peracto, duo Consultores sequentem redactionem can. 344 proponunt»[103].

La redacción propuesta y aprobada por unanimidad como § 2 del canon 344, cuyo § 1 trataba del matrimonio del polígamo, es la siguiente:

« § 2. Vir non baptizatus ad fidem catholicam se convertens, qui cum sua uxore non baptizata ratione captivitatis, persecutionis aliave huiusmodi causa semper disiuncta cohabitationem restaurare nequit, aliud matrimonium contrahere potest. Itemque in iisdem circunstantiis mulier ad fidem catholicam se convertens novas nuptias adiri potest».

§ 3. In casibus de quibus in § § 1 et 2 matrimonium, recepto baptismo, forma legitima contrahenda est, servatis etiam, si opus sit, praescriptis de matrimoniis mixtis et aliis de iure servandis»[104].

Un consultor advirtió antes de la votación del § 2:

---

[102] *Communicationes* 10 (1978) 112.
[103] *Communicationes* 10 (1978) 115.
[104] *Communicationes,* 10 (1978) 116

« [...] verba "aliave huiusmodi causa" esse nimis lata et abusus favere potest.

Praeterea cavendum est de casu quando pars in captivitate constituta et ipsa baptismum receperit: etiam in hoc casu non repugnat concessio novi matrimonii alterius partis, cum interveniat pro veteri matrimonio dispensatio super rato et non consummato. Ideo consultor formulam canonis ita proponit:

"Non baptizatus qui, recepto in Ecclesi catholica baptismo, cum coniuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare nequit, aliud matrimonium contrahere potest, etiamsi altera pars baptismum interea receperit".

Haec formula omnibus placet.

An placeat § 3: placet 4, placet iuxta modum 2»[105].

El modo se refería solamente al § 1.

En el *Schema Codicis Iuris Canonici*, que lleva la fecha de 29 de junio de 1980, este canon es todavía el § 2 del canon 1102 -el actual 1148-; se le han añadido las palabras finales, que figuran en el CIC promulgado en 1983, con la sola variante del número del canon que se cita, y que se acomodó a la numeración definitiva:

« [...] firmo praescripto can. 1095».

En la revisión definitiva del nuevo Código el canon 1102 § 2, que hemos analizado, pasó a ser el canon 1149.

En la reunión del Coetus Studiorum de Processibus, de 15 de mayo de 1979 se estudió el proyecto de cuatro cánones, bajo el título «De processu ad matrimonii solutionem in favorem fidei», en los que se decía que se incluían los casos de las Constituciones Apostólicas, «saec. XVI datarum (cf. can. 1125 CIC)»[106].

Esos cuatro cánones figuraban en el Schema Codicis Iuris Canonici, 1980, cánones 1659-1662, revisados conforme a las indicaciones que hicieron los órganos consultados. Se referían al proceso de disolución del matrimonio, indicado en el canon 1104 del proyecto:

---

[105] Communicationes 10 (1978) 116.
[106] Communicationes 11 (1979) 280ss.

«Can. 1104 - § 1. Matrimonium initum a partibus, quarum una saltem baptizata non fuit, a Romano Pontifice dissolvi potest in favorem fidei, dummodo matrimonium non fuerit consummatum postquam ambo conyuges baptizati sunt».

§ 2. Ut huiusmodi matrimonii solutio valide concedatur requiritur quoque ut, si novum matrimonium contrahatur cum persona non baptizata vel baptizata non catholica, haec parti catholicae libertatem relinquat propriam religionem profitendi atque facultatem catholice baptizandi educandique filios; quae conditio, cautionis forma, in tuto ponenda est».

Este canon recoge plenamente las normas de la «Instrucción para la disolución del matrimonio en favor de la fe», de la Congregación de la doctrina de la fe, fechada el 6 de diciembre de 1973; supera grandemente en amplitud a la concesión de Gregorio XIII en su Constitución *«Populis* ac nationibus»

Más adelante, en octubre de 1981, con ocasión de la sesión plenaria de la Comisión redactora del nuevo Código se hicieron las siguientes modificaciones: en el § 2:

«Ne tamen videatur per verbum "valide" Summi Pontificis potestas restringi, canon ita mutatur:

«Si novum matrimonium contrahatur cum persona non baprizata vel baptizata non catholica, solutio prioris matrimonii non conceditur, nisi pars non catholica parti catholicae libertatem relinquat propriam religionem profitendi atque facultatem agnoscat catholice baptizandi educandique filios».

Suppessa est etiam locutio: "quae conditio, cautionis forma, in tuto ponenda est". Quia hoc melius determinatur rescripto Summi Pontificis»[107].

Sin embargo, este canon fue suprimido en el texto promulgado.

Y esta era la redacción de los cuatro cánones procesales, también suprimidos en el texto definitivo:

«Can. 1659 - De dissolvendo in favorem fidei matrimonio de quo in can. 1104 § 1 una Apostolica Sedes cognoscit.

Can. 1660 - Coniux libellum quo petit dissolutionem matrimonii in favorem fidei exhibere potest Episcopo diocesano, de quo in can. 1651, servatis ceteris eiusdem canonis praescriptis.

---

[107] Communicationes 15 (1983) 240s.

Can. 1661. Instructio ad probandam existentiam conditionum, quae ad dissolutionem concedendam requiruntur, aliarumque circumstiarum quae utiliter cognosci possunt, committatur tribunali vel sacerdoti ad normam can. 1652.

Can 1662 - In procedura ad dissolutionem matrimonii in favorem fidei serventur preascripta can. 1653-1658, congrua congruis referendo».

Los comentarios a pie de página al nuevo canon 1149 en las ediciones del nuevo Código de 1983 no dejan de aludir a la Constitución *Populis* de Gregorio XIII; se dice que en este canon se actualiza esa Constitución de 1585 en la misma línea que del canon *1125 del derogado Código, o que recoge lo sustancial de esos documentos, o que recoge otra situación especial, que va más allá de las previstas por san Pablo, una situación tenida específicamente en cuenta en la Constitución Apostólica *Populis* de Gregorio XIII.

También los Manuales de Derecho matrimonial canónico, que comentan el canon 1149, exponen el contenido de la Constitución de Gregorio XIII. Ya es doctrina común que no se trata de una interpretación del privilegio paulino, sino de una potestad propia del Romano Pontífice.

Código de Cánones de las Iglesias Orientales, 1990.

Y un canon con la misma redacción que en el Código de Derecho Canónico, latino, es también el canon 860 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

En el esquema de cánones sobre el culto divino y especialmente sobre los sacramentos que se envió en 1980 a la consulta de los patriarcas y jerarcas de las Iglesias Orientales y a otros órganos de consulta, el canon 189 está copiado del canon 1149 del Codex Iuris Canonici, de la Iglesia latina, promulgado en 1983. Cita las Letras Apostólicas «Crebrae allatae sunt», can. 114, que era copia del canon 1125 del Codex de 1917. Decía así el canon 189 del esquema:

«§ 2.Non baptizatus qui, recepto in Ecclesia catholica baptismo, cum conyuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare nequit, aliud matrimonium inire potest, etiamsi altera pars baptismum interea receperit»[108].

Dos años después, teniendo en cuenta las advertencias recibidas, se añadió una frase al final del canon 189:

[108] Nuntia 10 (1980) 56

«§ 2.Non baptizatus qui, recepto in Ecclesia catholica baptismo, cum conyuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare nequit, aliud matrimonium inire potest, etiamsi altera pars baptismum interea receperit, *firmo canone*. 183»[109].

El canon 183 confirmaba la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado:

«Can. 183. Matrimonii vinculum sacramentale, matrimonio consummato, nulla humana potestate nullaque causa,praeterquam morte, dissolvi potest»[110].

En el Schema Codicis Iuris Canonici Orentalis ese párrafo 2º del canon 183 pasa a ser el canon 855, con alguna modificación en su redacción:

«Can. 855. Non baptizato, qui suscepto in Ecclesia catholica baptismo cum coniuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare non potest, aliud matrimonium celebrare licet, etsi altera pars baptismum interea suscepit, firmo can. 849»[111].

Y este es el texto que fue promulgado en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, con el número 860:

«Can. 860. Non baptizato, qui suscepto in Ecclesia catholica baptismo cum coniuge non baptizato ratione captivitatis vel persecutionis cohabitationem restaurare non potest, aliud matrimonium celebrare licet, etsi altera pars baptismum interea suscepit, firmo can. 853».

No consta en las actas publicadas que se haya prestado especial atención a la Constitución de Gregorio XIII en las discusiones de este canon del Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

Conclusión

Ha desaparecido, pues, actualmente toda discusión sobre la constitución apostólica de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus*; la legislación canónica ha asumido y promulgado como derecho común la concesión que en ella se hacía a determinadas circunstancias y misioneros; más aún, en la práctica la potestad pontificia se ha extendido a todos los casos de matrimonios que no sean ratos y en cuanto tales, consumados.

---

[109] Nuntia 15 (1982) 91.
[110] Nuntia 15 (1982) 89.
[111] Nuntia 24 (1987) 154.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 91-107

LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL FLANDES DE LOS ARCHIDUQUES. LA LABOR DEL PADRE PEDRO DE BIVERO JUNTO AL PODER.

JULIÁN J. LOZANO NAVARRO

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Como es bien sabido, tras la firma de la paz de Vervins Felipe II cedió sus estados de Flandes al archiduque Alberto y a su futura esposa, la infanta Isabel Clara Eugenia. En los términos del tratado se disponía que ambos reinaran como príncipes soberanos, lo que no significaba en absoluto una renuncia de España a sus derechos sobre el territorio. El gobierno de Bruselas quedará a partir de entonces, en consecuencia, cortés pero firmemente sujeto al de la Monarquía Católica. Será independiente en todo salvo en política exterior y defensa, pues Felipe pensaba mantener el ejército de Flandes tanto para defender a los nuevos soberanos frente a los holandeses, como para disponer de un arma a la que recurrir en la guerra contra Inglaterra. En realidad, el rey Prudente pretendía mantener la posición de España en el norte de Europa; pero a la par, desvinculando parcialmente a los Países Bajos de su Monarquía, intentaba dar una apariencia de restablecimiento del equilibrio europeo, lo que podría tener como consecuencia la reducción de la presión internacional sobre España. Facilitando, de esta forma, las cosas al futuro Felipe III[1].

La realidad es que la autonomía del gobierno de los Archiduques no pasará nunca de ser una ficción[2]. La presencia del ejército de Flandes, las guarniciones

---

[1] PARKER, G., *La gran estrategia de Felipe II,* Alianza, Madrid, 1998, pág. 458. Pese a ello, para autores como Elliot, el gobierno de los Archiduques señaló el comienzo de la lenta retirada española en el norte del continente, *La Europa dividida, 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid 1973, págs. 373-374.

[2] Por si fuera poco, el papel de los nuevos soberanos en pronto cuestionado desde Madrid. Según Guicciardini, la razón es que los gastos de su nueva vida cortesana restaban recursos para el sostenimiento de la guerra, y que ésta se dirigía con poca reputación y seguridad. Incluso en algún momento de llega a hablar de la posibilidad de trasladar a los Archiduques a Portugal y enviar un gobernador general a Flandes,

españolas de sus principales ciudades, y la cláusula de que si Alberto e Isabel Clara Eugenia morían sin descendencia los Estados Bajos revertirían a España eran hechos de sobra conocidos en las cancillerías europeas. Lo que se traslucía, sin ir más lejos, en el trato recibido por los diplomáticos de la Corte bruselense. Durante las negociaciones de paz con Inglaterra se permite a los Archiduques enviar a sus propios representantes, aunque con instrucciones precisas de aceptar en todo momento las condiciones que consiguiera el condestable de Castilla, jefe de la delegación española[3].

El Archiduque aspira, no obstante, a fortalecer su autoridad, intentando ser algo más que un monarca títere. Sus iniciativas, algunas de las cuales llevaba a cabo sin el permiso de Valladolid –con el consiguiente recelo de Felipe III y el duque de Lerma-, así lo demuestran. Sin ir más lejos, las negociaciones de paz con Inglaterra y las Provincias Unidas. Sin embargo, la verdadera medida de su soberanía o su grado de autonomía no son lo que aquí interesa, sino el hecho de que, desde su llegada, los nuevos condes de Flandes destacan, como no podía ser de otra forma, por su aguerrida defensa del catolicismo. Y porque, pese a que ni Alberto ni su esposa tienen en ese primer momento confesores de la Compañía[4], la pareja parece estar siempre rodeada de jesuitas, algunos de los cuales, como veremos, ejercieron un destacado papel político.

El peso específico real de los nuevos soberanos de los Países Bajos era, como ya he dicho, cuando menos limitado. Pero si para alguien cobraba la mayor importancia era, sin duda, para la Compañía de Jesús. Fundamentalmente, porque de la labor de los Archiduques dependía en este momento reforzar el papel de Flandes como fortaleza inexpugnable y seguro freno a los progresos del protestantismo. Cualquier otra política, que sólo podía ser fruto de la debilidad, claro está, comprometería seriamente el futuro de la obediencia a Roma en la zona. Algo que, como podemos imaginar, iría en contra de todo lo que representaba la Compañía de Jesús. La mejor manera de evitar cualquier riesgo es, por tanto, que la Compañía se ligue lo más fuerte e íntimamente posible al archiduque Alberto y a la infanta Isabel Clara Eugenia.

Esta intención queda muy clara, en mi opinión, desde muy temprano. En octubre de 1598 el general Acquaviva escribe a Alberto para darle el pésame

---

GARCÍA GARCÍA, B. J., "La Corte de los Archiduques en Bruselas", *Torre de los Lujanes*, 44, mayo 2001, págs. 63s.

[3] Pronto los diplomáticos flamencos se quejan de que el Condestable de Castilla y los suyos los tratan más como a criados que como a compañeros, PARKER, G., *Europa en crisis, 1598-1648*, Siglo XXI, Madrid, 1986, pág. 157.

[4] El del Archiduque es el dominico Íñigo de Brizuela, y el de la Infanta el franciscano Andrés de Soto, GARCÍA GARCÍA, B. J., art. cit., pág. 68.

por la muerte de Felipe II, sintiendo "como devo la falta que el rey, de gloriosa memoria, le hará". Pero también aprovecha para felicitarle por el "nuevo estado y matrimonio, esperando que ha de ser para nueva gloria y servicio de Dios y para grande aumento de la persona y casa de Vuestra Alteza, pues Dios, que con altísima providencia compasa las suertes de la vida presente, lo que quita y lastima por una parte suele, misericordiosamente, compensarlo por otra". Finalmente, el general le recuerda su cariño hacia la Compañía, "pues sabe que es tan suya para servirle quanto Vuestra Alteza la ha tenido por propia para favorecerla y hacerla merced. Sólo le acordaré que ni en mí falta memoria desta obligación, ni es menor que ella la voluntad con que acudiré a servir siempre que Vuestra Alteza fuere servido mandarme"[5]. ¿A qué obligaciones se refiere el padre Claudio? Podría ser que hablara del conflicto mantenido por la Compañía con la universidad de Lovaina en 1595. Una pugna que se zanjó entonces, en muy buena medida, gracias al apoyo del Archiduque a los jesuitas[6].

La Compañía, por su parte, hace alarde de su relación con los nuevos soberanos. Los emblemas de los arcos de triunfo de la entrada de los archiduques en Gante en 1598 son compuestos por los jesuitas que, además, preparan una obra teatral en honor a la figura de Carlos V[7]. La correspondencia con la casa generalicia de Roma prosigue una vez que los Archiduques se han instalado en sus nuevos dominios. Acquaviva no pierde ocasión para ensalzar la labor de Alberto, y para significarle el bien que "en esas partes nos hace, como también en otras nos lo ha hecho, por lo qual, juntamente con dar humildemente las gracias que puedo, suplico de nuevo a Vuestra Alteza, como a tan católico y zeloso príncipe, continúe en amparar esta religión y hacerle la merced que hasta aquí le ha hecho, pues espero que toda la empleará en mayor

---

[5] ARCHIVO ROMANO SOCIETATIS IESU (ARSI),, *Hisp. 70, Epist. Gener. 1594-1640,* f. 12. Carta del general al archiduque Alberto de Austria, Roma, 8 de octubre de 1598.

[6] Un conflicto en el tema de fondo son los privilegios otrogados a la Compañía por Paulo III mediante el breve *Cum inter cunctas,* de 3 de junio de 1545: poder absolver a herejes y tener acceso a libros prohibidos, cfr. TACCHI VENTURI, P., S. I., *Storia della Compagnia de Gesù*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1951, t. II, pág. 73. Dos prerrogativas que situaban a la orden, de hecho, tanto al margen de la jurisdicción ordinaria de los obispos como de la apostólica, la de la Inquisición. Los problemas con Lovaina, lejos de zanjarse, se reanudarán hacia 1618, PONCELET, A., S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développemants jusqu'a la fin du regnne d'Albert et d'Isabella,* Marcel Haye, Bruselas, 1927, vol. II, pág. 226.

[7] No será la última vez que hagan algo similar; en 1600 ponen en escena en el colegio de Tournai la obda *La antigua libertad de los belgas restablecida por Alberto e Isabel, ibid.*, vol. II, pág. 92.

servir y ayudar ese reyno"[8] .Buena prueba de esta imagen de príncipe modélico de que goza el Archiduque entre los de la Compañía por estos años puede verse en la obra del padre flamenco Leonard Lessius, *De Iure et Iustitia*, publicada en 1605, que le presenta como ejemplo de monarcas, el vivo retrato de un verdadero príncipe cristiano[9].

Como ya vimos, en 1598 Acquaviva se ofrecía, junto a la orden que gobernaba, al servicio del Archiduque. Quien parece tomar la palabra al general de la Compañía. Por lo pronto se sirve de algunos jesuitas en las negociaciones de paz con Inglaterra. El padre Robert Taylor es enviado a Londres, sin el conocimiento del gobierno hispano, con el encargo de asegurar a Jacobo I la buena disposición del Archiduque respecto a sus demandas[10]. Como es bien sabido, las negociaciones entre España –y los Países Bajos- e Inglaterra llegan a buen término en 1604 con la firma del tratado de Londres. Sin embargo, la paz es inestable, especialmente por acontecimientos a los que no son ajenos los jesuitas. De hecho, algunos miembros de la Compañía parecen estar complicados en varias conspiraciones contra Jacobo I descubiertas en el mismo año del cese de las hostilidades. Sobre todo en la de la Pólvora, cuyo objetivo era derrocar a Jacobo y poner en su lugar a su prima, lady Arabella Estuardo[11].

La participación jesuítica en la trama parece demostrarse cuando, en 1605, el rey de Inglaterra exige al archiduque Alberto la entrega de varias personas supuestamente implicadas en los complots, especialmente los ingleses Owen –eterno conspirador procatólico junto a los Austrias-, su secretario personal Bayle y, lo que aquí más nos interesa, el jesuita William Baldwin, vicepresidente de la misión inglesa en Bruselas. Alberto se niega, con el apoyo de España. No sólo por sus simpatías hacia la Compañía. También está en juego el prestigio internacional de la Monarquía Católica, dispuesta, incluso, a arrostrar una hipotética y bastante inoportuna reanudación de la guerra con Inglaterra. La negativa exacerba en Londres el sentimiento contrario a los Habsburgo, y el Parlamento aprueba nuevas leyes anticatólicas. Pero lo cierto es que el gobierno inglés no desea en absoluto romper la paz[12], y se contenta con que el Archiduque haga salir al padre Baldwin de los Países Bajos. Una vez

---

[8] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640,* f. 20, 13 de julio 1600.

[9] PONCELET, A., S. I., *Op. cit.,* vol. II, págs. 485 y 492.

[10] ALLEN, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pág. 172.

[11] Incluso se hablaba de la complicación del clan de los Cecil en el asunto, acusados también de sospechosas inteligencias con los Archiduques, cfr. CROFT, P., "¿Puede ser favorito un burócrata? Robert Cecil y las estrategias del poder, en ELLIOT, J. H., (dir.), *El mundo de los validos*, Taurus, Madrid, 1999, pág. 123.

[12] ALLEN, P. C., *op. cit.,* págs. 224-225.

fuera, sabrá, y muy bien, cómo actuar contra él[13].

Aunque la negativa de Alberto no estuviera motivada por la defensa de la Compañía de Jesús, ésta no podía hacer menos que agradecerle la protección -a la postre insuficiente- dispensada a uno de sus miembros más destacados en la provincia Flamenca. Por lo pronto, la prohibición de que los jesuitas participen en negocios seculares y políticos[14] parece quedar tácitamente en

---

[13] El padre Baldwin es capturado por agentes ingleses cuando, disfrazado de mujer, atravesaba el Palatinado en dirección a Roma. El jesuita es encarcelado e incomunicado en la Torre de Londres durante ocho años, según Jacobo I no por su religión, "sino por haber sido el principal autor de la conspiración de la Pólvora", TOBÍO, L., *Gondomar y los católicos ingleses*, Publicacions da Área de Ciencias Sociais e Politicas do Seminario de Estudos Galegos, La Coruña, 1987, págs. 240-241.

[14] Durante la Edad Moderna los jesuitas van a mantener, respecto a su participación en estos asuntos seglares, una postura que, como mínimo, puede calificarse de conflictiva. Para empezar, porque tales negocios les están vedados desde el mismo momento de la creación de la orden. San Ignacio no puede dejarlo más claro cuando establece en las *Constituciones* que "porque la Compañía más enteramente pueda atender a las cosas espirituales de su profesión, deje, cuanto fuera posible, todos negocios seglares, como ser testamentario o ejecutores o procuradores de causas civiles o de cualquiera manera, no admitiendo tales cargos ni se ocupando en ellos por ruegos algunos", *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Edición crítica de ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., GARCÍA LOMAS, J. M., Mensajero-Sal Terrae, Bilbao, 1993, pág. 243. Por descontado, el que los jesuitas se abstengan de participar en asuntos seculares, "más que a ninguno conviene al general no se ocupar en los tales, ni en otras cosas, aunque pías, no pertinentes a la Compañía, de manera que le falte tiempo y fuerzas para lo que toca a su oficio, que pide más que todo el hombre", *ibid.,* pág. 331. Las prohibiciones del fundador acerca de la materia son, por tanto bastante tajantes. Y digo bastante, porque el propio san Ignacio parece dejar una puerta abierta a la implicación temporal de los suyos, puesto que permite al general darles licencia en "algún caso de necesidad y de importancia para el fin que se pretende del Divino servicio", *ibid.,* pág. 243. En la Europa confesionalizada de los siglos XVI y XVII, más que legitimada, la Compañía se consideraba moralmente obligada a intervenir en política cuando el abstenerse pudiera significar un golpe o retroceso para la causa del catolicismo. No en vano, como señala Koenigsberger, su lucha contra la herejía necesariamente debía llevarse a cabo a un nivel táctico y político, ya que los jesuitas no eran un ejército de masas, KOENIGSBERGER, H. G., MOSE, G. L., *europa en el siglo XVI*, Aguilar, Madrid, 1974, pág. 169. En 1621 el general Mucio Vitelleschi lo deja bien claro, cuando escribe al padre Jerónimo de Florencia -muy cercano a la difunta reina Margarita de Austria, confesor de los hermanos de Felipe IV y predicador célebre- que "aunque no es de nuestra profesión entremeternos en cosas tocantes a raçon de estado, pero quando éstas coyuntan con la conservación de la Fe, con el bien espiritual de nuestros próximos y gloria de Nuestro Señor, es necesario que correspondamos a nuestra obligación haciendo el deber y ayudando en todo lo que pudiéramos a un negocio de tanto servicio

suspenso para el Archiduque. Que no duda en utilizarlos. Alberto se sirve de jesuitas para asuntos que, si no políticos, sí tienen un marcado carácter profano y seglar. Como en 1613, cuando envía al padre Juan de Píñar a Nápoles para que, una vez allí, se ocupe de cobrar ciertas rentas "de la hazienda de Su Magestad la emperatriz". Si el negocio no es político, sí lo es la forma de llevarlo a cabo, ya que Acquaviva aconseja que "como el bueno y breve despacho del negocio depende tanto del virrey y ministros reales, ellos podrían acudir bien en ese particular al servicio de Vuestra Alteza en utilidad y provecho de la Hacienda"[15]. Y escribe al padre Píñar pidiéndole que agilice los negocios a los que le ha enviado el Archiduque y que los deje arreglados para que, en adelante, sus rentas se cobren mejor y más fácilmente[16].

Las relaciones de la Compañía con Alberto de Austria son tan estrechas que el soberano no duda en utilizar a determinados jesuitas para que se ocupen de algunos de sus asuntos más delicados, tanto de índole pública como de aquellos pertenecientes a la esfera de lo privado. Algunas personas de su confianza tienen también un trato directo y hasta familiar con la Compañía[17]. No creo que se trate de algo que beneficie únicamente al Archiduque. Si los jesuitas actúan tan solícitamente es porque tienen mucho que ganar, porque esperan con ello ayudar a la *conservación y aumento* de su orden[18]. Por lo pronto, la orden

---

de la Divina Majestad", ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640,* f. 131v. Carta del general Mucio Vitelleschi al padre Jerónimo de Florencia, Roma, 29 de junio de 1621.

[15] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener. 1594-1640,* f. 84v. Carta del general Acquaviva al archiduque Alberto de Austria, Roma 17 de agosto de 1613.

[16] *Ibid.,* Carta del general Acquaviva al padre Juan de Píñar, Roma, 17 de agosto 1613.

[17] Es el caso de Antonio Suárez de Arguello, secretario de su Cámara, primo del que, años después, será el famoso padre Juan Eusebio Nierenberg, recomendado en su juventud al general Acquaviva por el propio Archiduque por ser "hijo de criados de la Magestad de la emperatriz mi madre, que esté en el Cielo, y míos", ARSI, *Epp. Ext. 30, Epp. Princip.,* f. 168r. Carta del Archiduque Alberto al general Acquaviva, Bruselas, 16 de agosto de 1614.

[18] Los miembros de la Compañía debían enfrentarse al mundo con sentido práctico, sopesando siempre la mejor forma de conseguir sus fines, adaptándose a las circunstancias cambiantes y no despreocupándose nunca de la evolución del entrono que les circundaba. Su espiritualidad, por tanto, había de permitirles una vida activa *en el siglo*. BIRELEY, R., S. I., "Les jesuites et la conduite a l'Etat baroque", GIARD, L., DE VAUCELLES, L., S.I., *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1996, pág. 231. Descartando, como los fieles, cualquier cosa que les aparte de su fin. Pero, a la vez, aferrándose a todo medio que se encamine a la consecución del objetivo último, la salvación eterna de la sociedad en su conjunto. Si no fuera así, no podría entenderse que san Ignacio incluya otro fin en las *Constituciones*. Siempre subordinado al primordial y complementándolo. Pero un objetivo de capital importancia

ignaciana debe a sus buenas relaciones con Alberto e Isabel Clara Eugenia la fundación del colegio de Bruselas en julio de 1604[19], e importantes subsidios para las obras de la iglesia y colegio de Amberes unos años después[20]. Además, los Archiduques presionan con fuerza a algunos ayuntamientos que se oponían al establecimiento de los jesuitas, como los de la misma Bruselas, Gante, Audenarde, Hal, Dunkerke o Breda[21].

El estrecho trato de los nuevos soberanos flamencos con los jesuitas no debía ser, a estas alturas, un secreto para sus súbditos. Alberto e Isabel Clara Eugenia prodigan su presencia en el colegio de Bruselas, donde presiden la entrega de premios a los escolares; asisten con frecuencia a los oficios en la capilla de los padres; ponen la primera piedra de la iglesia en 1606, y regalan para su ornato tapicerías bordadas por la propia Infanta; envían a sus músicos a realzar las ceremonias más solemnes del centro. Por si esto fuera poco, en 1615 confirman oficialmente los tan discutidos privilegios de la Compañía, "por sus servicios a Dios y al bien público"[22].

Sin embargo, como todo el mundo sabía, incluidos los jesuitas, el nuevo estado flamenco –y, claro está, sus soberanos- no deja de ser poco más que una marioneta en manos de España. Por tanto, para que la actuación de la Compañía en Flandes sea todo lo eficaz que ésta persigue, sus relaciones no pueden limitarse a la pareja archiducal. El trato con el verdadero centro de poder tiene que seguir siendo la prioridad. Y éste, claro está, se encuentra en la Península Ibérica. Por ello no es raro que el general se relacione durante estos años habitualmente con don Baltasar de Zúñiga, embajador de Felipe III ante la Corte de Bruselas[23]. O con don Cristóbal de Benavente y Benavides, veedor

---

en sí mismo y que, a mi entender, explica muchos de los comportamientos de la Compañía durante el Antiguo Régimen, empezando por lo que bastantes percibieron como un desmesurado afán por acercarse al poder y a quienes manejaban sus resortes. Este fin no es otro que la propia "conservación y aumento" de la orden, lo que se concreta en una consciente y perpetua búsqueda del bien común de la comunidad jesuítica, cfr. IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M., *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el "Príncipe Cristiano" de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998, pág. 86.

[19] PONCELET, A., S. I., *op. cit.,* vol. I, pág. 402.

[20] *Ibid.,* pág. 458.

[21] *Ibid.,* págs. 525-527.

[22] *Idem.*

[23] Desde el asedio de la ciudad de Ostende, el de Zúñiga recuerda al general que él procede "de la casa de los condes de Monterrey ... fundadores del colegio de Monterrey, que es de los antiguos de la provincia de Castilla, y todos los de ella muy devotos de la Compañía. Y el conde mi hermano mayor y yo [nos] avemos criado en aqueste colegio", ARSI, *Hisp. 92,* f. 67. Carta de don Baltasar de Zúñiga al general

general del ejército de Flandes. Un cargo de importancia fundamental en vísperas del inicio de la Guerra de Treinta Años, y porque la Corte española está ya prácticamente decidida a no renovar la tregua con los holandeses en el momento en que ésta expire[24]. De hecho, la presencia de los jesuitas junto a las tropas será una constante durante estos años. En 1614, cuando el Archiduque moviliza sus fuerzas y las de Espínola para sostener la candidatura del duque de Neoburgo a la sucesión del ducado de Juliers, cinco jesuitas acompañan al ejército. En 1621, tras la ruptura de la tregua de los Doce Años, la misión castrense es encargada al confesor de Ambrosio Espínola, el padre Hermann Hugo. En 1623, ya viuda, la Infanta confiará a los jesuitas la carga de capellanes de la artillería, acuartelada en Malinas[25].

En 1620 los jesuitas organizan una misión a Mariemont, residencia veraniega de los Archiduques. La Corte asiste a ella, y desde palacio se envían flores, cirios y tapices. El propio Alberto, muy enfermo ya, se hace llevar a la iglesia, y asiste a los ejercicios; luego, hace llamar a los predicadores para felicitarles[26]. El conde de Flandes muere unos meses más tarde y, en consecuencia, la soberanía del territorio flamenco retorna a España. Sin embargo, y hasta su fallecimiento en 1633, su viuda pasa a desempeñar en Bruselas una labor que está a medio camino entre su antigua posición como monarca consorte y el tradicional puesto de gobernadora ejercido por algunas princesas de la Augusta Casa.

Desde su nuevo rol, la hija de Felipe II sigue demostrando su afecto por los jesuitas. En 1622, envía a Roma un rico roquete para las fiestas por la canonización de san Ignacio. El general Vitelleschi le agradece la "devoción que tiene Vuestra Alteza al santo y la grande merced que hace a sus hijos". En la fiesta del colegio de Bruselas, la infanta "franqueó la gran riqueza de su recámara para que se celebrase en ese colegio con tan grande majestad y grandeza la fiesta de la canonización de nuestros santos. Y para que la fiesta fuese tan cumplida como podíamos desear, se dignó Vuestra Alteza de honrarla con su presencia, de que quedamos todos tan agradecidos como favorecidos, y con nuevas obligaciones de suplicar continuamente a la Divina Majestad en nuestros sacrificios y orazione, como lo haçemos, prosperen los santos intentos de Vuestra Alteza, alíense sus sucesos y la guarde larguísimos años para su

---

Claudio Acquaviva, 4 de setiembre de 1601.

[24] La relación de don Cristóbal con la Compañía es, además, familiar, ya que su tío, el padre Nicolás de Almazán es jesuita, *ibid.,* f. 108. Carta del general Mucio Vitelleschi a don Cristóbal de Benavente y Benavides, Roma, 26 de mayo de 1618.

[25] PONCELET, A., S. I., *op. cit*., vol. II, págs. 413-415.

[26] *Ibid.*, pag. 388.

mayor gloria y bien de su Iglesia"[27]. En 1525 la Infanta reside durante más de tres meses en Dunkerke, asistiendo todos los días a la misa en el colegio de los jesuitas, a los que dona, entre dinero y ornamentos sacros, más de 5.000 florines[28].

Precisamente a partir de 1621 emerge claramente como figura política el nuevo confesor de la gobernadora, el padre español Pedro de Bivero. Papel que, seguramente, el jesuita en principio no desea. Así lo demuestra el hecho de que, en julio de 1621, pida al general licencia para regresar a España. Mucio Vitelleschi, al menos aparentemente, consiente, "por lo que a mí toca, se la doy de muy buena gana". Pero queda claro que su deseo es que permanezca donde está, junto a la Archiduquesa, puesto que le hace saber su deseo de que consulte la cuestión con la Señora Infanta y "los padres desa provincia"[29]. Es evidente que el general no quiere perder la influencia que goza la Compañía sobre Isabel merced a su confesor. Muy al contrario, desde Roma se tienen planes inmediatos para aprovecharla. No en vano, los generales suelen disponer que "entre los confesores, aquellos que se conoziese ser menos industriosos, como menos afectos al [bien] público de nuestra Compañía, se apartarán de las Cortes dándoles qué hazer en otros colegios"[30]. No debía ser éste el caso del padre Bivero. Poco después se le comunica que se vaya preparando para permanecer en suelo flamenco, ya que, "pues la señora Infanta no gusta de que vuestra reverencia se vuelva a Hespaña, sino que por agora se detenga en esa Corte, necesario es que acuda a lo que es del serviçio de Su Alteza, aunque esto se haga con alguna incomodidad y mortificación propia, que pues ha pasado lo más, no conviene que por dexar lo poco que le puede restar, faltemos a lo que debemos a la señora Infanta. Y así ruego a vuestra reverencia persevere ahí mientras Su Alteza no diese su beneplácito para que se parta a Hespaña"[31].

---

[27] ARSI, Hisp. 92, f. 146v. Carta del general Mucio Vitelleschi a la Infanta Isabel Clara Eugenia, Roma, 24 de diciembre de 1622.

[28] PONCELET, A., S. I., *op. cit.,* vol. I, pág. 528.

[29] ARSI, *Hisp. 92,* f. 132. Carta del general Mucio Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 14 de agosto de 1621.

[30] *Modo de govierno de la Compañía que por especial favor dio un padre profeso con toda la solemnidad ...,* Archivo Histórico S.I. Provincia de Andalucía. Códices. M-2. f. 20.

[31] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640,* f. 144v. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 8 de octubre de 1622. Por los mismos años ocurre algo muy parecido con el padre Marco Antonio, al servicio de la reina Ana de Austria en París. También deseaba volver a España, pero el general Vitelleschi no lo permite, ya que "no viniendo la Majestad de la reina en que Vuestra reverencia se vuelva ... prosiga con la bendición del Señor en quedarse y servirle en lo que le mandare, pues todos los nuestros deben hacer lo mismo". Pero le da instrucciones para que el jesuita vaya "a

En tanto que el jesuita continúa en Flandes sin saber si podrá o no regresar algún día a su patria, el general le pide que use de su cercanía a la condesa de Flandes para asuntos que poco tienen que ver con la religión. Los beneficiarios son, en primer lugar, personajes del máximo interés de la Compañía por su cercanía a los asuntos de la Corte pontificia. Como Pedro Aldobrandini, quien "por ser pronepote de la Santidad de Clemente VIII, es muy digno de que Su Alteza le favorezca y haga mucha merced". El sobrino del papa va a Flandes para servir en el ejército del rey de España "como lo hizo por la Majestad del emperador en el tiempo que duró la guerra de Germania"[32]. El general deja muy claro a su súbdito qué es lo que espera de él, puesto que le pide que "le visite y sirva en lo que se ofreciese". Más aún, que "informe con buena ocasión a la señora Infanta de sus bravas partes"[33]. Otro caso, de importancia ciertamente menor, es el de monseñor Pironero, auditor de la Rota romana, a quien, en palabras de Vitelleschi, la Compañía debe mucho. Pues bien, el dicho auditor tiene un sobrino en Flandes, Juan Bautista Pironero, quien "al presente pretende en esa Corte... una compañía de infantería italiana, y para que Su Alteza Serenísima le haga esta merced y favor tiene muy buenos servicios que presentar, como haver servido a la Majestad Cathólica en Lombardía todo el tiempo que duró la guerra, y después en Flandes, y siempre a su costa, sin aver advertido paga". El general no puede ser más claro, ordenando al padre Bivero "que haga todo lo posible para que esta pretensión tenga efecto". Y añade: "no podemos dejar de servir y ayudar en lo que pudiéremos, sin exceder de lo que permiten nuestras constituciones y decretos, a las personas a quien la Compañía tiene particular obligación"[34]. Bivero así lo hace, agradeciéndole el general en octubre del mismo año "la diligencia y cuydado con que procura ayudar y

palacio sino sólo quando fuera llamado, y lo mismo con mayor cuidado debe guardar al ir a casa de otras personas seculares", *ibid.,* f. 105. Carta del general Vitelleschi al padre Marco Antonio del Arco, Roma, 31 de octubre de 1617.

[32] Estas palabras demuestran lo evidente. En 1622 la guerra de Treinta Años acaba de comenzar, pero nadie sabe, como es natural, cuándo va a terminar. Esta guerra, como otras, no es un acontecimiento lineal, sino que incluye paces, treguas, y conflictos secundarios. No es raro que el general crea que la guerra ha terminado en Alemania, puesto que en 1622la revuelta checa ha sido aplastada, y los príncipes reformados que se unieron temerariamente al Elector Palatino han sido sistemáticamente perseguidos. Con los príncipes protestantes momentáneamente aquietados, y con el Palatino Federico proscrito, bien puede creerse que la guerra ha terminado con una victoria aplastante de los Habsburgo, cfr. PARKER, G., *Europa en crisis ...,* págs. 213-228.

[33] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640*, f. 145v. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 18 de noviembre de 1622.

[34] *Ibid.,* f. 141. 8 de junio de 1622.

servir al señor Juan Baptista Pironero"[35].

Además de los romanos, otros personajes importantes ocupan la atención interesada del general de la Compañía. Así sucede con el marqués Carlo Spinello, preso en el castillo de Gante por razones que no se dan a entender, a quien "no solamente por título de charidad, sino también por la grande obligación que la Compañía tiene a su casa, debemos ayudarle y servirle". El general da orden al padre Bivero de que intente "todos los medios que juzgase convenir en orden a que la señora Infanta lo mande librar de la prisión y cárcel en que está"[36]. Tan sólo unos días después Vitelleschi insiste, pidiendo además a Bivero "que se eche de ver que vuestra reverencia lo toma muy a su cargo, y que haze en él todo lo que se puede"[37]. El padre Bivero convence finalmente a su confesada. Prueba de ello es que el general le agradece "la voluntad y prontitud con que vuestra reverencia ha ayudado en quanto ha podido al negocio del señor marqués Carlo Spinello"[38].

En otras ocasiones lo que el general pretende es aprovechar el poder de la Archiduquesa en puro beneficio de la Compañía de Jesús. En septiembre de 1625, le escribe para pedirle su ayuda en vías a conseguir la liberación de doce jesuitas en poder de los holandeses, diez de ellos cuando ocuparon San Salvador de Bahía, en el Brasil, y "los otros dos, viniendo del Brasil a Hespaña a dar quenta a Su Majestad de la pérdida de la dicha ciudad como personas que se avían hallado presentes". Vitelleschi suplica a la Infanta "humilde y encarecidamente, se sirva de favorecer causa tan pía y dar orden de que los dichos padres sean rescatados en trueco de otros o en la forma que la pareciera a Vuestra Alteza más conveniente, que sin duda ésa será la mejor"[39].

Unos años más tarde, de nuevo el general vuelve a pedir directamente a la hija del Prudente en favor de la Compañía. España intenta que los colegios de la orden en aquellos de sus dominios que una vez pertenecieron a Borgoña, como el Franco Condado, se segreguen de su provincia jesuítica y se integren en las belgas. El general explica detalladamente al padre Bivero "cómo los

---

[35] *Ibid.*, f. 144v. 8 de octubre de 1622.
[36] *Ibid.*, f. 210. 20 de junio de 1628.
[37] *Ibid.*, ff. 210-210v.
[38] *Ibid.,* f. 213v.
[39] *Ibid.,* ff. 183-183v. Carta del general Vitelleschi a la infanta Isabel Clara Eugenia, Roma, 13 de setiembre de 1625. El general también escribe otra carta, casi idéntica, a Ambrosio Espínola, *ibid.*, 183v. Los doce jesuitas presos en Holanda son liberados en 1626, *ibid..,* f. 192, gracias a las negociaciones de la Infanta, de Espínola y del cardenal de la Cueva, a quienes el general expresa su gratitud en sendas cartas, *ibid.,* f. 197v. 7 de noviembre de 1626.

magistrados de Borgoña han tratado y tratan de que los colegios que la Compañía tiene en aquel estado se separen de Francia. Esto tendría, si se hiciese, muy graves inconvenientes, y sería causa de no poca inquietud y turbación, y así hemos hecho siempre quanto hemos podido para impedirlo. Ruego encarecidamente a vuestra reverencia que me ayude en ello hablando y previniendo al señor embaxador marqués de Aytona, para que Su Excelencia nos favorezca en esto que tanto importa para que no pase adelante"[40]. Vitelleschi escribe en el mismo sentido a la Archiduquesa, ya que está "tan cierto de la gran piedad y santo zelo con que Vuestra Alteza ampara y favorece a la Compañía, acudo con toda confianza a valerme de su protección. El padre rector de ese colegio de Bruselas informará a Vuestra Alteza de un negocio de un colegio de Borgoña que es de mucha importancia para la Compañía. Suplico a Vuestra Alteza con el afecto y humildad posible que se sirva de oírle con su acostumbrada benignidad y de hacerle la merced que en el dicho negocio se pudiere, que será de mucho servicio de Nuestro Señor y de bien de los colegios que la Compañía tiene en Borgoña y juntamente de utilidad del mismo estado"[41]. Finalmente, los jesuitas consiguen que se respete la integridad de su división provincial[42].

A partir de lo dicho hay algo que me queda claro: el general se dirige directamente a la Infanta sólo cuando lo que pide entra de forma clara en el ámbito de lo religioso. Lo hace para pedir auxilio para los jesuitas presos y para defender la integridad de las provincias jesuíticas. Pero cuando hay que usar el poder de Isabel Clara Eugenia para otros fines –los prohibidos seculares y políticos-, escribe al padre Bivero. Él, como confesor de la Archiduquesa, será el encargado de hacer el trabajo, de convencer a su dirigida de que favorezca a tal o cual personaje del interés de la Compañía. No es casual que ciertas instrucciones de la orden recomendaran que "los nuestros abisarán repetidas veces a los padres confesores de los príncipes y grandes no sean omisos en pedir para el provecho común de la Compañía, al tiempo que ellos le distribuyen los bienes espirituales. Así no perderán la ocasión de usufructuar lo que les ofreciere, y si se dilatase el tiempo de la oferta para su cumplimiento,

---

[40] *Ibid.,* f. 236. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 28 de septiembre de 1630.

[41] *Ibid.,* f. 229. Carta del general Vitelleschi a la infanta Isabel Clara Eugenia, Roma, 20 de abril de 1630.

[42] De momento, pues en la década de 1680 el asunto volverá a ponerse en tela de juicio, aunque a la inversa: será Luis XIV quien persiga reestructurar las provincias jesuíticas en ciertas zonas de Flandes que espera anexionarse, O'NEILL, C., S. I., DOMÍNGUEZ, J. M., S. I., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2001, págs. 3090-3097.

procurarán refrescarles la memoria, pero con cautela y modo"[43].

Hay otras ocasiones en las que la utilización del ascendiente del padre Bivero sobre Isabel Clara Eugenia se orienta hacia los cuadros medios de la administración. Así sucede cuando, en noviembre de 1631, Roberto Prats, "hermano del señor Prats, secretario del Consejo secreto de Bruselas", aspira a suceder a monseñor Vines en el cargo de agente de la Infanta. Como, en palabras del general, muchos pretenden el oficio, Prats "procura por medio de su hermano que Su Alteza le haga merced de nombrarle por coadjutor del dicho monseñor prometiéndole juntamente la sucesión en el dicho oficio de agente". El general de la Compañía está de acuerdo con los Prats, por lo que pide a Bivero "que ayude a esto en todo lo que pudiere intercediendo con el señor cardenal de la Cueva y haciendo las demás diligencias que juzgase convenir... Que, fuera de ser el dicho señor Roberto muy a propósito para la dicha agencia, merece que se le haga esta merced por los servicios que su padre y su hermano han hecho al serenísimo archiduque Alberto y a la señora Infanta"[44]. Cuatro meses después, Vitelleschi vuelve a escribir a Bivero, urgiéndole porque "ha llegado el caso en que es menester que vuestra reverencia ayude con todas veras, porque monseñor Vines, agente de la señora Infanta, ha muerto, y el dicho señor Roberto procura por medio de su hermano... y de otros amigos, que Su Alteza le haga merced de nombrarle su agente en caso que aya de dar el dicho oficio a persona que no sea monseñor". Después de pedir al jesuita, una vez más, que toque a todas las puertas que le sea preciso –especialmente a la del cardenal de la Cueva-, le ordena que "quando más no se pudiere, procure vuestra reverencia que lo nombre por ínterim mientras Su Alteza no toma otra resolución"[45].

Sin embargo, tan sólo unos pocos días después, el general vuelve a escribir al confesor de Isabel Clara Eugenia para expresarle su cambio de opinión. Le pregunta si Roberto Prats ha conseguido el oficio que deseaba. Y, de no haber podido ser, recomienda para el mismo puesto a don Juan Rubio de Herrera. No se trata de retrasar las negociaciones acerca del primero, pero informa a su súbdito de que "lo cierto es que si hubiese yo sabido antes que el segundo trataba de que se le diese el dicho oficio, por él y por ningún otro hubiera yo escrito"[46].

Además de la participación de la Compañía en este asunto, que no tiene

---

[43] *Modo de govierno de la Compañía* ..., ff. 20-21.

[44] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640,* ff. 260-261. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 15 de noviembre de 1631.

[45] *Ibid.,* ff. 264-264v. 1 de marzo de 1632.

[46] *Ibid.,* f. 265. 16 de abril de 1632.

demasiado en cuenta las prohibiciones sobre negocios seculares, el episodio muestra claramente, según mi opinión, la aguda percepción política de la Compañía de Jesús. Es patente que no se pide ya al confesor que influya sobre su dirigida. A la infanta Isabel Clara Eugenia no le quedaban sino unos meses de vida y, a estas alturas, estaba cargada de años y seguramente enferma. Al igual que ella cobró importancia para la Compañía cuando murió su esposo, son ahora otros los que la ganan. El poder de decisión real lo tiene en este momento el cardenal de la Cueva[47], y es a él, evidentemente, a quien hay que acudir.

Tal sucede cuando se trata de favorecer a un ilustre benefactor de la Compañía, el señor Strozzi. El general ordena a Bivero que, si éste necesitara alguna cosa, "le ayude e interceda por él con el señor cardenal de la Cueva. Ruego a vuestra reverencia encarecidamente que lo haga con todas veras, porque debemos mucho a su casa y en particular a la señora marquesa Salviati, su hermana"[48]. En contrapartida, cuando el cardenal pida algo a la Compañía, se le debe conceder. En 1643 solicita que se le envíe desde las Indias al padre Cristóbal de Acuña para que sirva en la Corte de Bruselas. Vitelleschi no ignora "que la materia y su execución, por las circunstancias y vueltas a su provincia de Indias, es de las más difíciles que pueden ofrecerse en nuestro gobierno; sin embargo, la Compañía reconoce a Su Eminencia tan estrechas obligaciones, favoreciéndola como señor y dueño en quanto se ofrece de nuestro crédito y conveniencias, que con particular afecto me rindo a su orden y disposición"[49].

El cardenal de la Cueva no es el único que concentra el interés de los jesuitas en Flandes. También tienen puestas sus miras en Ambrosio Espínola. En agosto de 1625, Vitelleschi le felicita por uno de sus triunfos militares más sonados, el que fue inmortalizado por Velázquez en su cuadro para el salón de Reinos del Buen Retiro de Madrid[50]. Según el general, "ha sido de tan grande importancia para el bien común de la Christiandad el felicísimo suceso que

---

[47] Don Alonso de la Cueva-Benavides, marqués de Bedmar, fue embajador en Venecia, y recibió el capelo cardenalicio en 1622, de manos de Gregorio XV y a petición de Felipe IV. Desde 1619 hasta 1633 estuvo en Flandes; de allí pasó a Roma y, finalmente, terminó sus días en 1655, como arzobispo de Málaga, TROYANO CHICHARRO, J. M., "Don Alonso de la Cueva-Benavides y Mendoza-Carrillo", en CORTÉS PEÑA, A. L., LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía Moderna,* Universidad de Granada, 1999, págs. 209-223.

[48] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640,* f. 266. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro Bivero, Roma, 24 de abril de 1632.

[49] ARSI, *HISP. 71 (I), EPIST. GENER., 1641-1680,* f. 41v. Carta del general Vitelleschi al padre Francisco Aguado, Roma, 24 de abril de 1643.

[50] Véase Brown, J., Elliott, J. H., *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV*, Revista de Occidente, Madrid, 1981.

Vuestra Excelencia ha tenido en rendir y tomar esa villa de Breda que ha sido recibida esta buena nueva con singular aplauso y consuelo"[51]. Las buenas relaciones de Espínola con la Compañía se traducen, poco tiempo después, en que pida licencia al general para que su confesor, el padre Hermann Hugo, se ocupe en el Palatinado Inferior, que continúa bajo secuestro español desde las primeras fases de la guerra, "en ayudar a la reducción de los herejes y aumento de nuestra santa Fe, que la cosa es tan pía y tan propia del instituto de la Compañía que estimo mucho le emplee en ella"[52]. La Compañía también se sitúa cerca de otros, como el marqués de Aytona. Cuando hay que favorecer a un nuevo pretendiente, como el capitán Poderico, el general no duda en hacer saber a Bivero que estimará en "mucho que vuestra reverencia, con su intercesión y ruegos con el señor marqués de Aytona, nos ayude a que se consigan los premios que sus deudos se prometen por medio de vuestra reverencia"[53].

Como ya vimos, en 1621 el padre Bivero quería regresar a España. No se lo permitieron ni la Infanta ni, en el fondo, el general de la Compañía. Muerta Isabel Clara Eugenia en 1633, no tendría que existir ya razón para que permaneciera en Flandes. Pero lo hace. Sencillamente porque, y es mi opinión, la verdadera labor del jesuita fue siempre la de agente de su general en la Corte de Bruselas. Lugar en el que su ascendiente sobre la antigua soberana debía ser convenientemente aprovechado al servicio de los intereses de la Compañía de Jesús. Y de las personas que su general creyera conveniente, claro está. Todavía en 1641, el padre es de utilidad para su orden. Es el encargado de asistir en sus últimos momentos al Cardenal Infante, de quien también ha sido confesor. El general Vitelleschi le escribe para agradecérselo, y también para rogarle –más bien ordenarle-, "con el afecto que puedo, prosiga por ahora en esa Corte"[54]. Sus servicios debían seguir siendo necesarios. En abril de 1643, el marqués de Castel Rodrigo, nuevo gobernador de Flandes "envió a pedir con grande encarecimiento al padre Bivero, que estaba de partida para España, se detuviese, porque deseaba tenerle por confesor y consejero el tiempo que estuviese en Flandes"[55].

Finalmente, encontramos al padre Pedro en Madrid en octubre de 1649. Lo

---

[51] ARSI, *Hisp. 70, Epist. Gener., 1594-1640*, ff. 181-181v. Carta del general Vitelleschi a Ambrosio Espñinola, Roma, 2 de agosto de 1625.

[52] *Ibid.,* f. 206. 29 de enero de 1628.

[53] *Ibid.*, ff. 307v-308. Carta del general Vitelleschi al padre Pedro de Bivero, Roma, 16 de septiembre de 1634.

[54] *Ibid.*, f. 16. 21 de diciembre de 1641.

[55] *Memorial Histórico Español,* t. XVI, pág. 477. Carta del padre Sebastián González al padre Rafael Pereyra, Madrid, 3 de mayo de 1644.

cual no quiere decir, en absoluto, que haya dejado de ser útil para la Compañía de Jesús. Los generales que suceden a Vitelleschi, especialmente Gottifredi y Nickel, siguen sirviéndose de él, al menos hasta 1653, como una especie de especialista jesuítico en los asuntos del norte de Europa. En octubre de ese mismo se le pide que use de su influencia en la Corte madrileña en favor del abad flamenco Jacobo de Campo Kiefelt, canónigo de San Juan de Letrán, quien "ha algunos años que corteja a Su Santidad, y aunque le ha ofrecido dos obispados en Italia desea más tener esta honra en Flandes, donde siendo obispo de alguna iglesia podrá ayudar a los de su patria". Montmorency no puede ser más claro con el padre Bivero, pues le informa de que "para conseguir esto... el único medio es una carta de recomendación de Su Majestad para el señor archiduque Leopoldo en la qual mostrase gusto de que en alguna sede vacante se le favoreciese a dicho padre abad... Ruego a vuestra reverencia, con todo el afecto que puedo, que tome muy a su cargo el alcanzar dicha carta de Su Majestad para dicho fin suplicándoselo al marqués de Castel Rodrigo que se digne hazer esta diligencia o valiéndose vuestra reverencia del MEDIO que le pareciere más eficaz para que tenga efecto lo que he significado y deseo sumamente"[56].

El que el padre Bivero se ocupe de los asuntos de un simple abad no quiere decir que su importancia para la Compañía haya ido decreciendo con el tiempo. Ni mucho menos, pues también se le requiere en asuntos relacionados con príncipes renanos. En 1649 se le consulta acerca de un hijo del marqués de Baden, "cuyo afecto es todo de nuestra Compañía, y con tal fineza que le ha obligado a fundarnos un colegio siendo los tiempos tan calamitosos como sabe vuestra reverencia"[57]. Finalmente, en 1653, Nickel le ordena que ayude en lo que pueda al padre Juan Antoni, encargado por el duque de Neoburgo de ciertos negocios "que tocan a la fe Cathólica"[58].

Durante más de dos décadas el jesuita ha sido el director espiritual de todos aquellos que han ejercido el poder con mayúsculas en los Países Bajos, desde la Infanta Isabel Clara Eugenia al marqués de Castel Rodrigo, pasando por el Cardenal Infante; y se ha relacionado estrechamente con otros como el cardenal de la Cueva, don Baltasar de Zúñiga o el marqués de Aytona. Gracias a su labor, la casa generalicia de la Compañía ha conseguido influir junto a los

---

[56] ARSI, *Hisp. 71 (I), Epist. Gener., 1641-1680*, f. 145. Carta del vicario general Florencio de Montmorency al padre Pedro de Bivero, Roma, 20 de noviembre de 1649.

[57] *Ibid.,* f. 143v. Carta del vicario general Florencio de Montmorency al padre Pedro de Bivero, Roma, 13 de octubre de 1649.

[58] *Ibid.,*ff. 174-175. Carta del general Nickel a los padres Francisco de Montemayor, Pedro de Bibero, González de Mendoza e Ignacio Víctor, Roma, diciembre de 1653.

poderosos y beneficiar a destacados personajes romanos y flamencos a los que debe algo, o a los que espera deber en el futuro. Está trazando una red clientelar, en suma, pues serán muchos los agradecidos y los que recurran al general de la orden ante la percepción de que lo puede todo con quienes manejan los hilos del gobierno de la Monarquía Católica. Porque el caso del padre Bivero no es un hecho puntual. Desde comienzos del reinado de Felipe IV el gobierno romano de la Compañía de Jesús está aprovechando su ascendiente sobre el conde duque de Olivares, sobre los hermanos del rey y sobre el conde de Monterrey, presidente del Consejo de Italia –logrado gracias a sus respectivos confesores, los padres Salazar, Florencia y Albornoz – para crear una red clientelar a gran escala. Y para gozar de una influencia social y política que, al menos hasta la caída de don Gaspar de Guzmán en 1643, constituirá un ejemplo enormemente significativo de cómo religión e influencia política quedaban estrechamente enlazadas en la Europa de la época de la Contrarreforma.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 109-145

El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J.

El jesuita P. Roque Menchaca trató sobre el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* en las tres ediciones que preparó del epistolario de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier. Una de las tres ediciones quedó inédita, como veremos, y parece oportuno dar a conocer lo que pensaba sobre la autoría del Soneto en el manuscrito que no se publicó, pero que se conserva. Además eso nos permite publicar el texto del mismo Soneto en dicho manuscrito. Son pocos los antiguos manuscritos del Soneto que han visto las letras de molde, y se tendrían que publicar todos. Aprovecharé para dar a conocer también el pensamiento de Menchaca sobre el *No me mueve* en los dos epistolarios que consiguió publicar.

Roque Menchaca[1] fue uno de los jesuitas expulsos por Carlos III, que aprovechó el duro exilio para enaltecer la cultura de su patria por medio de sus escritos[2]. En vida publicó dos obras importantes semianónimamente[3], los epistolarios de San Francisco Javier:

---

[1]Nació en Llodio (Álava) el 18 de diciembre de 1743, ingresó en la Compañía de Jesús, en Villagarcía de Campos, en 1760, salió expulsado de España en 1767. En Italia sufrió la supresión de la Compañía. Pero fue readmitido en ella por San José de Pignatelli en 1804 en el reino de Nápoles, donde se había restaurado. Murió en Orvieto el 19 de agosto de 1810.

[2]MIGUEL BATLLORI, S.J., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814* (Madrid, Gredos, 1966), p. 103-104. J.[OSÉ MARTÍNEZ DE LA] ESCALERA, [S.J.], «Menchaca, Roque», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Madrid-Roma, 2001); en III, p. 2617. CARLOS SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruxelles 1890-1911); en V, col. 882; y V, col. 122, n. 3, dd). GEORG SCHURHAMMER S.I., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 67-68 (Romae 1944-1945; hay una reimpresión de 1996); en I, p. 113*-116*, 230*-232*.

[3]Firmadas solo con sus iniciales, lo que ha ocultado su identidad a los no especialistas de la Compañía de Jesús, y ha impedido que conste en los ficheros de las bibliotecas.

S. Francisci Xaverii e Soc. J. Indiarum Apostoli epistolarum omnium libri quatuor Ex Petro Maffejo, Horatio Tursellino, Petro Possino, & Francisco Cutillas. Accedit denuò earumdem Chronotaxis; tùm Index multiplex, & Appendix. Opera R. M. [=ROQUE MENCHACA] *Olim Soc. J. Sacerdotis in Castellana Provincia. Bononiae Apud Gasparem de Franciscis ad Columbae Signum. Superioribus annuentibus.* (Sin año, pero con 1795 en las licencias, al final de cada volumen[4]). Se encuentra en esta Facultad de Teología S.J. de Granada.

y de San Ignacio, en 1804:

Epistolae Sancti Ignatii Loyolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae quibus accedit Liber Sententiarum ejusdem [...] *a R. M.* [=ROQUE MENCHACA] *Olim Societatis Jesu in Castellana Provincia Sacerdote. Bononiae MDCCCIV. Reip. Ital. An. III. Typis Gasparis de Franciscis ad Columbae Signum. Cum approbatione*.

Esta edición, como la siguiente, se encuentra en el Institutum Historicum S.I. de Roma, edición de la que se lanzó una nueva «emisión»[5] en 1837, muy aligerada en la portada y sin el nombre del editor:

Epistolae S. Ignatii Lojolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae Quibus accedit Liber Sententiarum. Bononiae MDCCCXXXVII.

Como vemos, el epistolario de ambos fundadores de la Compañía de Jesús

---

[4]2 de agosto de 1795. Dejo ese año, aunque SCHURHAMMER 1944, I, p. 113* nota 12, y p. 230*, da 1796 como el año real de su aparición.

[5]Una «emisión» pretende convertir parte de los ejemplares de una edición en un todo distinto. Para ello se cambia la portada, por ejemplo, con otra fecha. Por tanto, fuera de la portada, el texto es idéntico al anterior. Esta deducción, a la que llegué personalmente dada la identidad tipográfica entre ambas ediciones, imposible si no se conservaban las planchas de la primera edición, cosa inverosímil en la imprenta de entonces tras 33 años, la vi confirmada en *Momumenta Ignatiana. Series prima: Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones*, 12 vols., en la col. Monumenta Historica S.I. (Matriti 1903-1911); en I (MHSI [22]), p. 14: «Ejusdem operis altera editio prodiit etiam Bononiae, 1830 [sic, por 1837], quae adeo a prima non differt, *ut existimemus eamdem omnino esse,* mutata primi folii inscriptione, quae in breviorem formam redacta est.» Lo mismo afirma SCHURHAMMER 1944, I, p. 113* nota 13: «*Eadem editio novo solum titulo,* omisso nomine auctoris, ibidem iterum prodiit anno 1837.» Cf. también SCHURHAMMER 1944, I, p. 232*. (Las cursivas de ambos textos son mías.) Sobre la tipología de las «emisiones» en general, puede consultarse JULIÁN MARTÍN ABAD, *Los libros impresos antiguos* (Universidad de Valladolid, 2004), p. 81-85.

los publicó en latín, en parte por prestigio, en parte por lograr una mayor difusión en Europa, quizás decisivamente porque tuvo que publicar los dos epistolarios fuera de España. Pues el P. Menchaca había preparado una edición en español del epistolario de San Ignacio, y había intentado publicarla en España. En efecto, en la edición de las cartas de San Francisco Javier, menciona *como anterior* una edición en español de las cartas de San Ignacio, precisamente al tratar del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Dice: «Quare in S. Ignatii epistolarum collectione Hispanica rhythmum controversum ita ipsi concessi...» (Menchaca 1795, II, p.508).

Lo que, traducido, dice: «Por lo cual en la colección española de las cartas de San Ignacio le concedí la poesía en litigio [i. e., el *No me mueve, mi Dios, para quererte*]...». Esta frase parece incomprensible. Pues la edición de Menchaca de las cartas de San Ignacio es posterior, de 1804; además es una edición en latín; y no existe ninguna edición de las cartas de San Ignacio en el español original anterior a Menchaca (la primera fue de fines del siglo XIX[6]). La explicación está en que antes de la edición latina del epistolario ignaciano, que es de 1804, incluso antes del epistolario javeriano de 1795, el P. Menchaca había preparado la edición de las cartas de San Ignacio en español, aunque no logró publicarla.

EL MANUSCRITO DEL EPISTOLARIO EN ESPAÑOL

De esta edición hispánica nonata hay diversos testimonios. En la introducción de la primera edición que se hizo del epistolario ignaciano en español (la citada de 1874-1889), tratando de la edición de Menchaca de 1804 nos dice el P. Juan José de la Torre[7]: «Antes de esta edición latina quiso publicar una española, y el libro acabado y puesto en limpio estaba ya en Mayo de 1798 en España, esperando su autor que, divulgado, no solamente le proporcionaría con qué costear la latina[8], sino que despertaría á muchos que poseyesen cartas originales de San Ignacio á mandarle copias de ellas con que

[6] *Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, 6 vols. (Madrid, 1874-1889). Esta edición aparece como anónima. Sobre sus editores y vicisitudes, cf. MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, I (Madrid 1984), p. 1093, nota 321.

[7] Fue el que escribió dicha introducción según REVUELTA, ibid.

[8] Como veremos, los dos epistolarios de San Francisco Javier y de San Ignacio los costeó el marqués y senador boloñés Piriteo Malvezzi (1734-1806).

enriquecerla. Pero se le frustraron los propósitos»[9]. Desde luego era una ingenuidad pensar que, en una España en la que se borraba todo vestigio jesuítico, se fuera a permitir la edición de una nueva obra del fundador de la Compañía de Jesús. Recordemos otros casos contemporáneos, como el del P. José Miguel Petisco (1724-1800), con su traducción vetada y usurpada de la Biblia[10].

El manuscrito de esta edición de San Ignacio en español estaría ya en España en mayo de 1798, pero tuvo que estar listo antes, pues es citado como publicado en las cartas de Javier de 1795. Y Menchaca pensó publicar antes la edición española para financiar la latina, según acabamos de leer. Se deduce de esto que Menchaca preparó primero las cartas de San Ignacio en español y después las de Javier en latín, con la intención de publicarlas en ese orden. En las cartas de Javier citaba como publicadas las de San Ignacio. Pero esta última edición se frustró en España, y, quizás por inadvertencia, ya no cambió la alusión a su publicación en el epistolario javeriano.

Afortunadamente el manuscrito de Menchaca no se perdió. En la edición definitiva, en doce tomos, ya citada, de las Cartas de San Ignacio en *Monumenta Historica S.I.*, se nos dice que el P. Mariano Puyal consiguió el manuscrito del P. Menchaca, y que preparaba la edición española del epistolario ignaciano[11]. Esta edición se basaba en el manuscrito del P. Menchaca,

---

[9] *Cartas*, I, p. IX-X. Es interesante saber que los Padres Uriarte y Lecina tenían en su poder unas cartas del P. Faustino Arévalo, S. I. (1747-1824) al P. Menchaca, de 1801, sobre su edición de las Cartas de San Ignacio (JOSÉ EUG. DE URIARTE, S.J., y MARIANO LECINA, S.J., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, 2 vols. (Madrid 1925-1930); en I, p. 274, Mm. ¿Se referían estas cartas a la próxima edición de Bolonia 1804, o a la frustrada en España? Tal vez se conserven en el Archivo Histórico de Loyola.

[10] JOSÉ M. MARCH, S.J., *La traducción de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco. Estudio y publicación de numerosos documentos inéditos importantes para la historia de España* (Madrid, Razón y Fe, 1936); G. M.ª VERD, «Petisco, José Miguel», en *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, dirigido por Quintín Aldea Vaquero, Tomás María Martínez, José Vives Gatell, 5 vols. (Madrid, C.S.I.C., 1972-1987), en Suplemento I (1987), p. 614; G. M. VERD, «Petisco, José Miguel», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, cit., III, p. 3115-3116.

[11] *Mon. Ign. Epist. Ign.*, I (MHSI, [22]), p. 16: «P. Puyal, scripta Patris Menchaca adeptus, epistolarum Sti. Ignatii editionem hispanicam parabat, quam, aliis distentus occupationibus, in lucem proferre nequivit.» También se alude a esta edición de Puyal en SOMMERVOGEL, V, col. 122. J. M. DE LA ESCALERA 2001, p. 2617: «De las [cartas] de San Ignacio [el P. Menchaca] tenía preparada desde 1798 una edición española, que

enriquecido con algunas nuevas cartas. Pues en la edición en seis tomos de 1874-1889 se nos dice que «se han tenido en cuenta los papeles originales del P. Menchaca que él juntó, y de que se sirvió para la edición latina y para preparar la castellana; *el manuscrito en limpio de esta, corregido de mano del P. Puyal, y el cuaderno de este Padre con las cartas que él añadió*»[12]. Pero las ocupaciones del P. Puyal, rodeadas de graves dificultades[13], no le permitieron rematar su empresa. Lo importante es que el manuscrito en limpio para la imprenta del P. Menchaca se había salvado.

Hay un manuscrito con el epistolario español de San Ignacio, bajo el nombre de Menchaca en el Archivo Histórico de Loyola (sign. Escritos. 55/1). En la primera página o portada se lee: *Jhs Cartas de S. Ygnacio de Loyola Fundador de la Compañia de Jesus, con las noticias de su cartéo y correspondencia, recogidas por R. M. Sacerdote que fue de la dicha Compañia en su provincia de Castilla la Vieja*. Y con letra de otra mano: *Esta obra, original del P. Roque Menchaca, es una traduccion de la obra que el mismo*. La frase tachada en el original está sin terminar. Es natural que esté tachada, pues parece que iba a decir que era una traducción de su epistolario en latín, lo que naturalmente no tenía sentido. Es un manuscrito de 386 páginas, del que se dará después una descripción. Las páginas introductorias, p. 1-146, terminan (p. 146, § 131) con el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

¿Es el mismo manuscrito original del P. Menchaca, descubierto y corregido por el P. Puyal? Parece que sí.

Primero había que reconocer la letra. De Loyola me mandaron muestras de la letra de los Padres Menchaca y Puyal, para que yo decidiera. Parece que la letra del título de la portada, que acabo de copiar, es la del P. Menchaca[14]: una letra clara, pero irregular y que tiende a la verticalidad. La letra del P. Puyal es más regular, espaciada entre las líneas e inclinada a la derecha. Fuera de la hoja

---

luego utilizó el P. Mariano Puyal.»

[12] *Cartas*, I, p. XII-XIII. Las cursivas son mías. Cf. *Mon. Ign., Epp. Ign.*. I (MHSI, [22]), p. 17-18.

[13] Mariano Puyal (1792-1855), aragonés, fue uno de los siete primeros novicios de la Compañía de Jesús restaurada en España. La cual conoció en estos años otras dos expulsiones de España. En estas dificilísimas circunstancias fue provincial dos veces y rector del Colegio Imperial, donde sufrió el asesinato de dieciséis jesuitas de su comunidad en la matanza de frailes de 1834. Además toda su vida estuvo aquejado de enfermedades. Véase J. R. EGUILLOR, «Puyal, Mariano» en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, p. 3262-3263.

[14] Por ejemplo, compárese la *d* minúscula con el asta curvada hacia atrás. La misma curvatura tiene la *d* del P. Puyal, pero su letra es bastante distinta, como digo en seguida.

de portada, el resto del manuscrito, más caligráfico, parece de un esmerado amanuense. Es natural que así se hiciera, y coincide con lo que decía el P. Juan José de la Torre: «el manuscrito en limpio», que estaba entre los papeles del P. Menchaca.

El segundo punto es si tiene las correcciones del P. Puyal. También. Su letra está inclinada a la derecha, y en el manuscrito encontramos al final de algunas hojas unas frases escritas con tinta distinta y con letra inclinada, que dicen, por ejemplo:

— Al final de la página 266: «Tras de esta debe ponerse una del P. Polanco al P. Villanueva, fecha 1. Enero 1551. Está en mi cuaderno pág.ª 24».

— En la página 268 hay otra cita parecida: «Tras de esta coloquese una al P. Francisco Villanueva su fecha 2. de abril 1551, que está en la pág. 1.ª de mi cuaderno».

— En las páginas 270, 271, 280, 281, hay otras citas parecidas en la que hace se referencia también a su cuaderno.

— En la página 385, en la segunda de las tres cartas añadidas después del índice, hay un texto que empieza: «Yo me inclino a creer...», firmado por «Mariano Puyal».

Tenemos, pues, el manuscrito de Menchaca que recuperó el P. Puyal, con las añadiduras y las referencias al cuaderno del segundo. Como vemos, coincide con lo que decía el P. Juan José de la Torre: «el manuscrito en limpio de esta [la edición castellana por el P. Menchaca], corregido de mano del P. Puyal, y el cuaderno de este Padre con las cartas que él añadió». «Mi cuaderno» dicen las anotaciones[15].

Descripción del manuscrito

Del manuscrito de Loyola solo recibí unas fotocopias de las páginas pertinentes para este estudio, pero creo que merece que se conozca su

[15]Me informan del Archivo Histórico de Loyola que, que junto al manuscrito de Menchaca, *en la misma caja*, hay dos legajos pequeños con copias de algunas cartas de San Ignacio, índices con tachaduras, cartas sueltas, todo revuelto. Algunos títulos dicen: «Papeles de Menchaca y del P. Puyal», «Respuestas al P. Puyal sobre cartas de San Ignacio». Está claro que se trata del material con el que se fue preparando la edición española de Menchaca.

contenido. Resumo la minuciosa descripción que me envió de él la secretaria del Archivo, doña Olatz Berasategui.

MEDIDAS. 23 x 19 cm, 386 páginas (más la portada, sin numerar).

TÍTULO. En una primera hoja, sin numerar, como portada, está el título que ya se ha transcrito: *Jhs Cartas de S. Ygnacio de Loyola Fundador de la Compañia de Jesus, con las noticias de su cartéo y correspondencia, recogidas por R. M. Sacerdote que fue de la dicha Compañia en su provincia de Castilla la Vieja*.

La p. 1 se encabeza con otro título abreviado, antes del prólogo: *JHS. Cartas de S.n Ygnacio de Loyola Fundador de la Comp.a de Jesus*.

INTRODUCCIÓN. De p. 1 a 146, en 131 puntos o párrafos numerados.

— En p. 1, debajo del título transcrito: *Prologo al Letor* [sic].

— En p. 9: *Noticias previas a las cartas de S.n Ygnacio de Loyola. Capitulo I. De su doctrina y estilo.*

— En p. 15: *Capitulo II. Serie cronologica de su cartéo, con los asuntos, resumenes, y fragmentos de muchas, desde el año 1523 al 1533*.

— Siguen los capítulos por períodos cronológicos, hasta la p. 13l con el *Capítulo 18 de las cartas de S.n Ygnacio de Loyola, cuio año preciso no se sabe*. Este es el último epígrafe del Prólogo.

— En p. 146, § 131, como final de la introducción, en la mitad superior de la página, el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

CATÁLOGO DE LAS CARTAS.

— En la misma p. 146 debajo del Soneto (hasta la p. 150): *Catalogo de las cartas de S.n Ygnacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús: Con algunas otras escritas al mismo Santo: repartidas en quatro Libros*. Es un índice con los números, fechas y destinatarios de cada carta.

— En la p. 151 (hasta la p. 153): *Yndice de las personas, colegios y lugares, a quienes escribio S.n Ygnacio; y años en que las escribio*.

EPISTOLARIO. En la p. 154 (hasta la p. 367): *Cartas de S.n Ygnacio de Loyola, Fundador de la Compañia de Jesus: Con algunas otras escritas al mismo S.to repartidas en 4 Libros*.

INDICE GENERAL. En la p. 368 (hasta la p. 383): *Yndice General. Las personas van puestas ordinariamente por sus apellidos y las citas por paginas*.

Finalmente, en las tres últimas páginas (p. 384 a 386) se añaden otras tres

cartas de San Ignacio. Estas 3 cartas parecen de otra mano, sobre todo la tercera. Son un añadido posterior.

TEXTO DEL SONETO

Se encuentra en la p. 146, al final del prólogo, en el n. 131 de este. Como veremos, Menchaca en el n. 8 del Prólogo dice que el Soneto iría «por corona del apendiz», pero se refiere al apéndice del prólogo. Nos encontramos ante un nuevo manuscrito del célebre Soneto, que transcribo:

«El Soneto de que hablamos en el n.º 9 [sic, por 8[16]] es el siguiente.

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

Tu me mueves, Señor; mueveme el verte
Clavado en **esa** Cruz, y escarnecido;
Mueveme el ver tu cuerpo tan herido;
Muevenme tus afrentas, y tu muerte.

Muevesme al tu amor en tal manera,
Que aunque no hubiera cielo, yo te amára,
Y aunque no hubiera infierno, te temiera.

[16]El número está corregido a lápiz en el manuscrito.

No me tienes, que dar, **por que te quiera**:

Que aunque quanto espero, no esperára,

Lo mismo, que te quiero, te quisiera.»

Hemos respetado su ortografía y su acentuación. El texto es el tradicional en líneas generales, pero presenta variantes, alguna singular. Las he marcado en negrita y son las siguientes:

— v. 6: «en **esa** Cruz». Esta lectura no es nada rara, pero es más frecuente «en **una** cruz». La segunda lectura parece mejor, y por eso está más extendida. La primera lectura supone que el Soneto se está rezando ante un crucifijo.

— v. 9: «**Muevesme al tu amor en tal manera**». El texto tradicional dice: «*Muéveme, en fin, tu amor, de tal manera*» (o bien, *y en tal manera*). El texto de Menchaca supone varias cosas. Primero un cambio de punto de vista. Tradicionalmente se trata del amor que me muestra Cristo en la cruz, del *amor de Cristo*. En la nueva lectura se trata del *amor hacia Cristo* del orante. También hay que notar que el verso de Menchaca, si se hacen las sinalefas acostumbradas, es un verso cojo, de diez sílabas.

— v. 12: «No me tienes, que dar, **por que te quiera**». Casi unánimemente se ha dicho siempre «*porque te quiera*», que es una expresión causal. Mientras que «*por que te quiera*», gramaticalmente podría ser final: «No me tienes que dar, *para que* te quiera». Pero lo hemos de desechar, porque el lector verá, por un texto de Menchaca que copiaré después, que este escribía separado el «porque» causal.

— v. 13: «**Que aunque quanto espero, no esperára**». Este verso 13 ha presentado en su historia muchas variantes. La lectura más corriente hoy, con la sintaxis más suavizada, dice: «*pues, aunque lo que espero no esperara*». Entre las lecturas antiguas, la que más se acerca a la de Menchaca, dice: «*Porque aunque quanto espero no esperara*». Comparado con el de Menchaca, en seguida se echa de ver que el verso de este vuelve a quedar incompleto, le falta una sílaba, no es un endecasílabo.

El P. Menchaca en la edición javeriana de 1795 vuelve a escribir el Soneto (II, p. 507), y es el mismo de arriba, fuera de mínimas diferencias ortográficas como *esso* por *eso*, o *Cielo* con mayúscula. La diferencia ortográfica mayor es que en el verso 12 escribe *porque* junto, con lo que se confirma la interpretación anterior.

También nos dice de donde ha tomado este texto, «ex editione antiquiori», o sea de la más antigua que conocía, la de Luigi Carnoli, publicada en Venecia en 1687. Y, en efecto, es la que da el jesuita italiano. Quizás por eso, por ser de un extranjero, se explican los errores de medida en los versos 9 y 13. Lo que ocurre es que, como el P. Menchaca creía que era la versión más antigua, la copió con respeto, sin atreverse a modificarla[17].

Sin embargo en 1795 pone a pie de página tres variantes que él consideraba posteriores, «notatis ad calcem quae sunt in posterioribus commutata». Estas variantes son las siguientes, que corrigen precisamente las palabras que hemos señalado. A saber:

— [v. 6] «*al.* una.»

— [v. 9] «Muéveme al fin tu amor, y»

— [v. 13] «Porque aunque lo que espero.»

Con estas tres correcciones, y el «porque» del v. 12 en 1795 escrito junto, ya queda el Soneto bien. Lo que ocurre es que el P. Menchaca creía que se trataba de mejoras *posteriores* sobre el original: *in posterioribus commutata*. En la edición del epistolario ignaciano (Bolonia 1804), repite por tercera vez el mismo texto del Soneto (p. 231, con la única diferencia digna de mención de un «Mueves me» separado en el verso 9), sin poner las variantes anteriores a pie de página, aunque repitiendo que habían sido *posteriùs commutata*, «cambiadas posteriormente».

Después trataré más detenidamente del P. Luigi Carnoli S.J. (1618-1693) y de su obra. Ahora me limito a copiar el Soneto tal como lo da en su edición de Venecia 1687, al final del texto y antes del índice, en página no numerada. Así lo conoceremos tal cual, ya que se le da tanta importancia, y nos aclarará algunas variantes:

Nò me mueue, mi Dios, para quererte
El Cielo, que me tienes prometido

[17]Es curioso que en *Poetas de los siglos XVI y XVII. Selección hecha por P. Blanco Suárez* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970; reedición de 1923), p. 124-125, Pedro Blanco Suárez reproduce el Soneto con las variantes, como se explica en una nota, del P. Menchaca en sus ediciones de 1795 y 1804, que a su vez, dice, aquel había tomado del P. Carnoli en 1687. Me parece curioso que conociera estas ediciones. Al reproducir las variantes del soneto de Menchaca y Carnoli estaba dando a entender que, al igual que Menchaca, lo consideraba el más antiguo.

Ni me mueue el Infierno tan temido
Para dexar por esso de ofenderte.

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

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

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

Como vemos, los versos 9 y 13 son decasílabos, el «por que» del verso 12 está separado, en el verso 6 tenemos «essa Cruz». Tiene un error que corrige Menchaca: en el verso 8 se lee *Mueueme* en tercera persona del singular, que el jesuita español pone en plural, como pide la concordancia: *Muevenme*. En el verso 9 Menchaca corrige *Mueueme* por *Muevesme*, pasando de la tercera a la segunda persona. La primera solo tendría sentido con un cambio en el artículo: «Muéveme **el** tu amor». Esta forma se acerca más a la forma canónica del Soneto (el amor de Cristo), pero no creo que se trate de un lapsus de Carnoli, pues en la traducción paralela al italiano dice este verso: «Mi muoui ad vn amor tanto sincero».

En la edición de Venecia 1801 de la obra de Carnoli, el texto del Soneto es casi idéntico, fuera de minucias ortográficas, como el escribir con *v* las *u* consonánticas (como en «mueve»).

AUTORÍA DEL SONETO

Hemos visto que Menchaca remitía al n. 9 para el tratamiento que hacía del Soneto en el prólogo a las cartas de San Ignacio. En realidad es en el n. 8 (p. 7-8) en el que trata de ello, y el número está corregido en el manuscrito. Lo mejor será transcribirlo[18], pues es poco más de una página, y comentarlo después.

> «8. El P.^{e} Luis Carnòli en la vida, que bajo el nombre de D.^{n} Vigilio Nolarci escribiò de S.^{n} Ygnacio de Loyola, al fin de su cuarta edicion en Ytaliano, hecha en Venecia el 1687, publicò un Soneto Castellano con su traducion Ytaliana, y esta nota= Jamàs se há puesto en duda, que S.^{n} Ygnacio fuese el autor de este soneto, habiendo sido esa la tradiccion de mas de un siglo, confirmada por su asunto, considerandolo como sentimiento, y maxima tan propia del S.^{to}, y tan felizmente expresada por el mismo; y por que[19] consta haberse dedicado desde jovencito à la poësia Castellana, estudiando exprofeso su propriedad, y hermosura en el largo tiempo, que viviò en la Real Corte de *Castilla, donde florece*. Luego impugna la opinion de un anonimo, que lo publicò en Alemania traducido en Latin, y atribuyendole à otro Santo; *mas de este*, dice Carnòli, no se halla, que jamas se haya divertido en hacer versos, õ que por educacion, õ por estudio aprendiese la lengua Castellana; aunque sì la Portuguesa, como se vè por sus cartas, con el largo trato, que tubo con los de aquella nacion; pues la materna en ambos à dos, èra *muy diferente*. De esta pintura infiero, que el S.^{to}, ã quien el anonimo atribuye dicho Soneto, ès S.^{n} Fran.^{co} Xavier, cuia lengua materna èra la Vascongada, como la de S.^{n} Ygnacio; y de hecho lo hé visto despues impreso en Latin, y Ytaliano, como *acto de amor de Dios de S.^{n} Franc.^{co} Xavier*: pero por varias cartas suyas, impresas en Madrid el 1752. por el P. Francisco Cutillas, y por otra, que para en mi poder, consta, que sabià muy bien el Castellano; y por la carta 2. del libro 2. de sus cartas impresas en Latin

[18]Pueden extrañar las grafías *Ygnacio* e *Ytaliana* con *y* griega inicial. Aunque es un hecho bien sabido, copio este párrafo de la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Ortografía de la lengua española* (Madrid, Espasa, 1999), p. 23 nota 17: «Era costumbre antigua emplear en lo manuscrito como letra inicial *Y* mayúscula en vez de la *I*. No se escriben ya *Ygnacio, Ysabel*, sino *Ignacio, Isabel*.» La Academia dice «en lo manuscrito»; pues en el texto impreso sin duda el tipógrafo, del que solía depender la ortografía final, pondría *Ignacio, Italiana*. etc., que es lo que aparecía correctamente en los libros.

[19]Al igual que como hemos visto en el Soneto, escribe el *porque* causal por separado.

> por el P. Pedro Posino consta igualmente, que S.^{n} Xavier componía en verso: y puntualmente el asunto mismo del Soneto està en dicha carta puesto en verso. No pretendo por esto, que el Soneto no sea de S.^{n} Ignacio, cuyas sentencias pudo S.^{n} Xavier reducirlas à versos de arte menor, para que el pueblo los cantase mas facilmente, como lo dice en su carta, õ instruccion de vida cristiana. La tradicion alegada en fabor de S.^{n} Ignacio es, lo que mas me mueve à lo mismo, y ã poner d[ic]ho Soneto por corona del apendiz ã comun edificacion. Una copia de d[ic]ha edicion del 1687., que fue del colegio de la Compañia de Jesus en Bolonia, está corregida, y aumentada de mano al parecer del mismo P.^{e} Carnoli, y para en poder del S.^{r} Piriteo Malvezzi.»

El P. Menchaca empieza mencionando la vida de San Ignacio que publicó el P. Luigi Carnoli[20], en la que aparece el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* y su atribución al fundador de la Compañía de Jesús. Se trata de:

> *Vita del Patriarca Sant' Ignatio di Loiola Fondatore della Compagnia di Giesv Raccolta già per opera di D. Vigilio Nolarci, Poscia in questa quarta editione dal medesimo riueduta, et avmentata. Venetia, M DC LXXXVII. Presso Combi, e La Noù*[21].

En la portada hemos leído como autor a Vigilio Nolarci, pero no era más que un seudónimo o anagrama del P. Luigi Carnoli, que ocultó su nombre por humildad y por reverencia a San Ignacio, escribiendo todo este libro de rodillas, según se dice a mano en un ejemplar de Brujas[22]. Y Menchaca, en el texto recién transcrito, dice que «una copia de dicha edicion del 1687, que fue del colegio de la Compañia de Jesus en Bolonia, está corregida y aumentada de

---

[20]Nacido en Bolonia en 1618, entró en la Compañía en 1639 y murió en su ciudad natal en 1693.

[21]Esta obra no es rara y se encuentra en bastantes bibliotecas. Por ejemplo, en España, en la del Centro Borja de la Compañía de Jesús en Sant Cugat del Vallès

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

mano al parecer del mismo P.e Carnoli, y para en poder del S.r Piriteo Malvezzi»[23]. ¿Dónde se encontrará este ejemplar?

En esta llamada cuarta edición[24] es donde Carnoli publica por primera el Soneto.

---

[23]La misma referencia al ejemplar del Excelentísimo Piriteo Malvezzi se encuentra en el epistolario javeriano de 1795 (II, p. 508) y en el ignaciano de 1804 (p. 230). Malvezzi, además, como dirá Menchaca, costeó ambas ediciones. Se debe de referir al senador y marqués Piriteo Malvezzi (1734-1806), noble boloñés, conocido por sus obras en favor de la Iglesia. Curiosamente un antepasado suyo, Virgilio Malvezzi (1599-1654) escribió *Il Romulo* (Bologna 1629), que contiene al final pensamientos parecidos a los del Soneto. Y, como homónimo del primero, hay un beato y mártir Piriteo Malvezzi da Bologna, servita, del siglo XIV, que sin duda es de su misma familia. (Cf. *Bibliotheca Sanctorum*, 13 vols., Roma 1961-1970; en X, cols. 925-927.) Sobre los Malvezzi, noble familia de Bolonia, puede verse la *Enciclopedia Italiana*, 36 vols. (Roma, 1929-1939); en XXII, p. 54. En Bolonia vivió el destierro el P. Roque Menchaca, y allí publicó sus epistolarios.

[24]Digo «llamada» cuarta edición, pues en realidad es la primera con este título. La historia de esta obra de Carnoli es un lío bibliográfico. Sommervogel (II, 760) sólo cita antes dos ediciones de 1680, que son del *Compendio*, pero que han de ser computadas como las dos primeras ediciones a pesar de esa palabra, pues sus portadas son materialmente iguales a las de 1687 (*Compendio della vita di S. Ignatio di Loiola Raccolto con fedeltà, e con breuità da quanto n'hanno prouatamente stampato in vn secolo graui Autori per opera di Don Vigilio Nolarci. Venetia, MDCLXXX. Presso Combi, e La Noù*. Las dos ediciones de 1680 tienen distinta paginación (431 y 658 págs., más índices). Y en la segunda se añade tras el nombre del autor: *E con maggior diligenza corretto in questa nuoua impressione*, y el año tiene puntos: M.DC.LXXX). En cuanto a la tercera, he localizado en el Jesuitenkolleg de Innsbruck y en la Biblioteca Civica de Vercelli una edición de 1682, ausente en Sommervogel (*Vita di S. Ignatio di Loiola Raccolta con fedeltà, e con breuità da quanto n'hanno prouatamente stampato in vn secolo graui Autori per opera di don Vigilio Nolarci, dedicata all'Illustriss. & Reuerendiss. Sig. Monsig. Michele Beggiami Arcivescovo di Torino, e con maggior diligenza corretto in questa nuoua Impressione. In Cvneo, M.DC.LXXXII. Appresso Lorenzo Strabella*. Notemos lo de «nuoua impressione».) Como el título de esta edición de 1682 repite a la letra el título del *Compendio*, excepto en esta primera palabra, parece haber una continuidad. Estas serían, pues, las tres primeras ediciones. Y se ha comprobado que ninguna de las tres tiene el Soneto. Las cuatro primeras están en el Institutum Historicum S.I. de Roma.

Ahora bien, escrito lo anterior, descubro que en 1681 se publicó otro compendio, traducido al latín, en Viena: *Compendium vitae S. Ignatii de Loyola, Societatis Jesu fundatoris, collectum ex vita illius Venetijs Anno priore typis evulgata. Viennae Austr. 1681*. Consta en el fichero de la Staatsbibliothek zu Berlin, aunque con la notación de haberse perdido en la Segunda Guerra Mundial.

El P. Carnoli transcribió el Soneto en español, como hemos visto, y le añadió una nota que el P. Menchaca traduce y abrevia. He aquí el texto original en italiano de Carnoli en la edición de 1687 (en la de 1701 solo varía en minucias ortográficas):

> «Non s'è mai recato in dubbio, che S. Ignatio fosse l'autore di questo Sonetto; mentre tale per più d'un secolo n'è stata la traditione, corroborata dall'argomento, considerandolo sentimento, e massima così propria del Santo, e da lui sempre così felicemente insegnata; e dall'essersi applicato egli da giouinetto a verseggiare, com'è noto, in quell'idioma; la proprietà, e pulitezza del quale imparò per lo studio fattoui ex professso, giusto al quì detto in suo luogo; e per essere lungamente vissuto nella Real Corte di Castiglia, doue quello fiorisce. Tutto ciò, convien dire, fù ignoto a chi hà tradotto in latino, e stampato in Germania il medesimo Sonetto, con attribuirlo ad altro Santo; di cui però non si trova che mai dilettasse comporre versi; o che per educatione, o per istudio si procacciasse la fauella Castigliana; ma ben sì apprese, come apparisce dalle sue lettere, la Portoghese per lungo conuersare con huomini di quella natione; giache la materna in entrambi era molto diuersa».[25]

Sobre este texto del P. Carnoli se pueden hacer varias consideraciones:

---

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

1) Dice que la autoría ignaciana del Soneto tenía más de un siglo de antigüedad. Se puede poner en duda, pero es un testimonio de que así se pensaba en el entorno del P. Carnoli en 1687. Consta que algunos, en aquellos años algunos y en distintos países, atribuían el Soneto a San Ignacio. Así el jesuita húngaro János Nádasi (Roma 1657), el autor anónimo, de la alta nobleza, de una vida de San Ignacio en los Países Bajos (Roermond 1662), Luigi Carnoli en 1687, el jesuita Pietro Ansalone en Nápoles 1701, el franciscano Antonio Arbiol en Zaragoza 1717. Lo veremos con más detalle al final de este artículo en un apéndice.

2) Añade Carnoli que el amor a Dios desinteresado (el del Soneto) era muy propio de San Ignacio. Así es, y su ejemplo era aducido en las controversias del puro amor de Dios. Pero no me parece el momento de exponerlo por extenso. Baste citar, entre varios hermosos textos, el que está más a mano, la regla 17 del Sumario de las Constituciones, en la que se exhorta a «servir y complacer a la divina bondad por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, *más que por temor de penas ni esperanza de premios*»[26].

3) Aduce Carnoli que San Ignacio era poeta. Se funda en el P. Polanco, que menciona unas poesías que San Ignacio había compuesto antes de su conversión en honor de San Pedro, del que era muy devoto[27]. Al menos, buenas o malas, escribió poesías. Aunque no han pasado a la posteridad, esta veta poética de San Ignacio la recogían los biógrafos y la conocía el P. Carnoli.

4) Dice que San Ignacio puso empeño en aprender el español, porque supone que su lengua materna era otra, igual que en San Francisco Javier, como dice al final: «la materna in entrambi era molto diuersa [del español]». Una cosa es que el vascuence lo conociera San Ignacio y otra que fuera su lengua materna. Tampoco es este el sitio de escribir un estudio sobre si San Ignacio conocía o no el vascuence. Es un hecho que no tenemos ni una sola palabra vasca en todos sus escritos, que fueron muchos, ni ningún testimonio de la época en este sentido, pero que conociera el vascuence me parece muy probable, pues lo necesitaba para poder entenderse con la mayoría de la población de Azpeitia (que era vascohablante). Eso no significa que fuera su lengua materna, o que no hubiera aprendido el español hasta su estancia en Castilla. La literatura de la provincia en su época no está en vascuence sino en español, lengua, pues, que

---

[26] *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Parte III, cap. I, n. 26 [288].

[27] JUAN ALFONSO DE POLANCO, en el llamado *Chronicon S.I.*, titulado *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, 6 vols.: col. *Monumenta Historica Societatis Iesu* [1, 3, 5, 7, 9, 11] (Matriti 1894-1898); en I, p. 13: «Colebat peculiari devotione S. Petrum Ignatius, quem etiam hispanicis carminibus in ejus laudem compositis, veneratus fuerat.»

conocían todos los que escribían, como notarios, sacerdotes, y gente de formación.

Pues los autores hablan de la existencia vertical (social y cultural) de hablantes en castellano en las zonas horizontalmente (geográficamente) de habla vasca en siglos pasados. Por ejemplo, Luis Michelena, a propósito de la provincia de Guipúzcoa (a la que pertenece Loyola), provincia que, como dice, estaba en el centro de la zona vascohablante sin zonas limítrofes en otras lenguas, afirma: «Es público el empleo de otras lenguas escritas y oficiales [...] el bilingüismo, por lo menos, tuvo que estar siempre bastante difundido en todo el país [...] Uno puede dudar de que buena parte del público estuviera capacitado para apreciar los matices de las representaciones teatrales en castellano que se daban en el siglo XVI, en Rentería y Lesaca por ejemplo, pero no tiene más remedio que aceptar su realidad. Parece claro, por otra parte, que el bilingüismo establecía una separación vertical, todo lo gradual que se quiera, de clase o de cultura, no horizontal o geográfica, en la población»[28]. Por tanto existía bilingüismo, sobre todo en la capas cultas y en la nobleza.

Fernando González Ollé[29], después de citar otro texto parecido de Michelena, sobre que «el bilingüismo ha debido siempre estar por necesidad bastante extendido» en las Vascongadas, conviviendo «con el latín y luego con el romance en la vida pública»[30], comenta: «El problema resulta, pues, absolutamente general al área vascongada, por lo que sería erróneo circunscribirlo en exclusividad a Navarra»[31]. Y viceversa, lo que dice González-Ollé de Navarra vale para la tierra de Loyola. Hablando del vascuence dice que, aun en las zonas de habla vasca, «su difusión social [no geográfica, sino en ciertas capas de la sociedad] hubo de irse reduciendo de modo progresivo»[32], «pues desde la época medieval está sobradamente atestiguada la presencia de grupos que emplean el romance»[33] en dichas zonas. De modo que se puede «afirmar la carencia de homogeneidad social en el área vascohablante», pues «toda la documentación de la Navarra medieval se redacta en latín o en romance, exclusivamente, jamás en vascuence»[34]. «De ahí se desprende inmediatamente que dentro del área considerada vascohablante tuvo que darse una escisión, una diferenciación vertical, sociocultural, entre vascuence y

---

[28]KOLDO MITXELENA, *La lengua vasca* (Durango 1977), p. 24.

[29]FERNANDO GONZÁLEZ-OLLÉ, *Vascuence y romance en la historia lingüística de Navarra*: Boletín de la Real Academia Española, 50 (1970) 31-76.

[30]Ibid., p. 70.

[31]Ibid., p. 71.

[32]Ibid., p. 51.

[33]Ibid., p. 61.

[34]Ibid., p. 70.

romance»[35]. En conclusión: «Frente a una población mayoritaria, rural, formada por labradores y pastores, o artesanos y servidores en las villas, de habla vasca, analfabeta, existía un estamento minoritario dirigente, romanzado, urbano (inicialmente al menos, sería preferible decir palaciano y cenobial), de nobleza y clerecía (en el sentido medieval de este último término) y, en menor grado, militares subalternos y comerciantes, bilingües, cuyos modelos culturales —la escritura entre ellos— eran de origen latino»[36].

Y que la nobleza vascongada se educaba en la lengua castellana, lo atestigua el mismo Menchaca, vascongado de Llodio (Álava), tratando de las familias de Ignacio y Javier: «Pues el uso de esta antigua lengua poco a poco sufre una regresión por todas partes. Y ciertamente los nobles, que se educan en las artes liberales, aprenden la lengua castellana desde su niñez.»[37]

Por otro lado, el padre y los hermanos de San Ignacio se movían por toda España y sus posesiones. Su padre estuvo en la reconquista de Granada, su hermano mayor, Juan Pérez de Loyola, guerreó por la Corona española en Italia, el segundogénito, Martín García de Oñaz, combatió por Castilla y contrajo matrimonio en Ocaña (Toledo), su hermano Ochoa militó por España en Flandes, Beltrán de Loyola murió en las guerras de Nápoles como su hermano mayor, Hernando de Loyola emigró a América, y su hermano sacerdote, Pero López de Oñaz, realizó tres viajes a Roma. La correspondencia de este con su familia está en castellano[38], así como la documentación de los Loyola en su propia tierra. Con solo el vascuence los Loyola no hubieran podido salir de su provincia. Íñigo, pues, no tuvo que ir a Castilla para aprender su lengua, pues era bien conocida y usada en su familia.

Respecto a la lengua de San Francisco Javier, también sería el vascuence y no sabría el castellano, según Carnoli, en lo que muestra estar mal informado. Que hablaba el castellano no se puede dudar, pues ahí están sus escritos. El P. Menchaca pensaba, como veremos después, que la lengua materna de Javier era «la Vascongada», pero que le constaba por su epistolario «que sabía muy bien el Castellano». Pero hoy la controversia ha dado la vuelta. No es controversial

---

[35]Ibid., p. 72.

[36]Ibid., p. 72.

[37]MENCHACA 1804, p. 230 § 218: «Nam hujus primaevae linguae usus quaquaversus sensim contrahitur. Nobiliores certè, qui liberliùs educantur, Castellanam linguam a pueris edocentur.»

[38]Véase RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*: col. BAC Maior, 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986), p. 44-55. Es significativo el título del capítulo II: «En el hogar paterno. Saetas disparadas a la redonda.»

que conociera perfectamente el castellano, pues lo muestran los documentos y nació en zona castellanohablante. Hoy la carga de la prueba corresponde a los que afirman que también sabía el vascuence (lo que Carnoli daba por supuesto), sobre lo que se han publicado diversos estudios contradictorios. No es el momento de desarrollarlo, ni siquiera bibliográficamente. Un conocido javierólogo, el jesuita José María Recondo, después de dedicar cuarenta años a este asunto, concluye: «Rotundamente, no hay argumento, con certeza histórica, de la lengua vasca de san Francisco Javier.»[39] Con todo, creo que lo más probable es que fuera bilingüe. Sin entrar de lleno en el asunto, sepamos dos cosas: 1) Que el castillo de Javier, donde nació y vivió hasta los 19 años, al contrario que el castillo de Loyola, estaba ya entonces, en una región hispanohablante, según voces autorizadas. «En el entorno del Castillo se hablaba castellano como en todo el Romanzado.»[40] «El Castillo en que él creció caía en terreno de habla castellana, a pesar de su nombre vasco.»[41] Añadamos: y rodeado de topónimos castellanos[42]. Como que el castillo está a solo 3 kilómetros de la frontera de Aragón. Un pequeño corrimiento fronterizo entre los reinos de Navarra y Aragón lo hubiera hecho aragonés. De hecho perteneció a Aragón en algunos años de los siglos XI y XII[43]. 2) Sin embargo, sus padres nacieron en zona de lengua vascongada, por lo que me parece muy probable que también el hijo hablara el vascuence.

Como con San Ignacio, vengamos a la familia de Javier. Su padre, Juan de Jassu, aunque nacido en zona vascohablante, era un hombre culto que conocía de sobra el castellano. Se doctoró en Bolonia de derecho canónico (conocía, pues, el latín y el italiano), tuvo importantes cargos civiles, y mucho contacto

---

[39] JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *La lengua vasca de san Francisco Javier, o cuarenta años de obsesión* (Bilbao, Grafite Ediciones, 2001), p. 114.

[40] JOSÉ LUIS ORELLA UNZUÉ, *La familia y la patria de Francisco Xabier*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 9 (2002) 109-165; en p. 127-128.

[41] GEORG SCHURHAMMER, S.J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols. (Pamplona 1992); en I, 37.

[42] JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *San Francisco Javier. Vida y obra*: col. BAC Maior, 32 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988). En p. 6 presenta un mapa de la zona del castillo de «Xavier en el siglo XVI», rodeado de topónimos castellanos. En p. 7 nota 16, dice que con una sola excepción «no se registra toponimia vascongada en el territorio de Javier».

[43] Véase ANTONIO UBIETO ARTETA, *Las fronteras de Navarra*: Príncipe de Viana, 14 (1953) 61-96, más 15 mapas desplegables. En uno de los mapas aparece Javier dentro del Reino de Aragón, bajo Ramiro I. ANTONIO UBIETO ARTETA, *La fijación de la frontera navarro-aragonesa (siglos XI-XII)*: Príncipe de Viana, 21 (1960) 195-207. Aunque no he visto que mencione el castillo de Javier, sí se cuentan los cambios que sufrió Sangüesa (que está al oeste de Javier) entre los reinos de Navarra y Aragón.

con el reino de Castilla. Fue embajador del Reino de Navarra ante los Reyes Católicos, colocó a su hija Magdalena como dama de honor de Isabel la Católica, y, aunque partidario de Juan de Albret, al final, en 1513, prestó homenaje en Medina del Campo a Fernando el Católico, que le confirmó en su puesto en el Consejo Real de Navarra. Escribió en castellano una *Relación de la descendencia de los Reyes de Navarra*[44]. Los datos que hay muestran que hablaba el castellano, aunque con toda verosimilitud también el vascuence. Como pienso que también conocería la otra lengua usada en Navarra, el occitano. Pues en Navarra se hablaban tres lenguas, o cuatro, mientras se mantuvo el romance navarro-aragonés[45]. Por lo que, fuera de las zonas estrictamente pastoriles, mucha gente tenía que ser bilingüe y no digamos la nobleza. La primera carta que se conserva de San Francisco Javier, a un hermano suyo, de 1535, antes de constituirse la Compañía, está escrita naturalmente en castellano. No hay que insistir más sobre el conocimiento del español por parte del gran Apóstol de Oriente.

5) Resumo el pensamiento del P. Carnoli, pues es fundamental en su argumentación sobre el Soneto: San Ignacio sabía muy bien el castellano, porque puso interés en aprenderlo, pero San Francisco Javier conocía bien el portugués, pero no el castellano. Luego, aunque el Soneto se atribuye a los dos, argumenta el P. Carnoli, solo pudo ser de San Ignacio.

6) Hay que tener en cuenta que el P. Carnoli no nombra a San Francisco Javier, sino a «altro Santo», pero el contexto es transparente: se refiere a este. Y se indigna con quien en Alemania había traducido el Soneto al latín bajo el nombre de Javier: «Tutto ciò, convien dire, fù ignoto a chi hà tradotto in latino, e stampato in Germania il medesimo Sonetto, con attribuirlo ad altro Santo.»

En efecto, entonces se hizo una traducción algo libre del Soneto al latín, que siempre corrió bajo el nombre de San Francisco Javier. Y esa traducción nació, al parecer, en Alemania. Se trata del himno latino *O Deus, ego amo te / nec amo te, ut salves me*. Lo copio según la transcripción que hizo de él el P. Menchaca en el epistolario javeriano de 1795 (II, 505-507):

---

[44]*Relación de la descendencia de los Reyes de Navarra y de las demás cosas principales del dicho Reyno. Esta relación o corónica está en el archivo de San Juan del Pie del Puerto y la hizo Juan de Jasu, que fue del Real Consejo de Navarra, padre de San Francisco Javier*. La publicó el P. Fidel Fita, S.J., *El Dr. D. Juan de Jaso, padre de San Francisco Javier. Su Crónica de los Reyes de Navarra*: Boletín de la Real Academia de la Historia, 24 (1894) 129-148.

[45]LUIS MICHELENA, *Palabras y textos* (Vitoria 1987), en p. 73-85: «Notas sobre las lenguas de la Navarra medieval».

O Deus! Ego amo te,
Nec amo te, ut salves me,
Aut quia non amantes te
Aeterno punis igne.
Tu, Tu mi Jesu, totum me
Amplexus es in cruce
Tulisti clavos, lanceam,
Multamque ignominiam,
Innumeros dolores,
Sudores, & angores,
Ac mortem; & haec propter me
Ac pro me peccatore.
Cur igitur non amem te?
O Jesu amantissime!
Non ut in coelo salves me,
aut ne in aeternum damnes me,
Nec praemii ullius spe,
Sed sicut amasti me,
Sic amo, & amabo te:
Solum quia Rex meus es,
Et solum quia Deus es. Amen.

Su traducción literal diría lo siguiente:

¡Oh Dios!, yo te amo,
y no te amo para que me salves,
o porque a los que no te aman
los castigas con el fuego eterno.

Tú, tú, mi Jesús, a mí entero
me has abrazado en la cruz:
soportaste los clavos, la lanza,
y mucha ignominia,
innumerables dolores,
sudores y angustias,
y la muerte, y esta por mí,
y por mí pecador.
¿Cómo, pues, no te voy a amar?,
¡oh Jesús amantísimo!
No para que me salves en el cielo,
o para que no me condenes eternamente,
ni por esperanza de ningún premio.
Sino que, como tú me has amado a mí
así te amo y te amaré,
solo porque eres mi rey
y solo porque eres Dios. Amén.

Esta versión latina del Soneto, aunque no la única que se vertió a la lengua del Lacio, es, con mucha diferencia, la más conocida de todas.

Y parece que se hizo en Alemania. La primera edición que he descubierto de ella es la siguiente:

ADELAIDE DE SABOYA, PRINCESA ELECTORA DE BAVIERA: *Orationi divote raccolte da diversi libri spirituali. Dalla Serenissima Elettrice Adelaide Duchessa dell'vna è l'altra Bauiera Principessa Reale di Sauoya. In questa seconda impreßione accresciute e corrette dà ogni errore. Stampate per suo ordine in Monaco* [Munich]. *L'Anno M. DC. LIX*.

En la p. 515 se reproduce el Soneto en español, bajo este epígrafe: «Sonetto di S. Francesco Xaverio». Y en la página siguiente se encuentra su traducción latina bajo el título «Affectus / amantis animae / S. P. / S. Francisci Xaverii». La primera edición de esta obra es de 1656, pero solo trae el Soneto en español. La tercera edición, de Munich 1670, reproduce tanto el Soneto hispano como el himno latino. La de 1659 es, por ahora, la primera edición conocida en Alemania con el *O Deus, ego amo te*, aunque por antóloga italiana (Turín 1636-1676), trasplantada a Alemania como Princesa Electora de Baviera.

En 1656, fecha de la primera edición de esta obra, la princesa tenía veinte años. Quizás se explique algo la inclusión del Soneto, sabiendo que, cuando la devotísima princesa, aún con quince años, pasó de su Turín natal a Munich, para encontrarse con su marido, llevaba en su séquito al jesuita Giovanni Luigi Montonaro, su confesor durante nueve años[46].

Con bastante probabilidad esta traducción se debe a un jesuita alemán. En los libros de piedad de los jesuitas germánicos se difundía muy ampliamente, sobre todo por el devocionario *Himmlisch Palm-Gärtlein*, y su versión latina *Coeleste palmetum*, del P. Wilhelm Nakatenus S.J. (1617-1682), del que se conocen más de seiscientas ediciones, en alemán y latín principalmente.

No es este el momento de hacer una historia de este himno. Sepamos que se difundió mucho en Alemania, y también en Inglaterra y entre los protestantes, que así recibieron, bajo el nombre de Javier, la doctrina del puro amor de Dios.

Como vemos, tenía razón el P. Carnoli al decir que el Soneto se había traducido al latín en Alemania bajo el nombre de San Francisco Javier. Así aparecerá constantemente en todos los devocionarios. Mientras que el autor del Soneto en español variaba en los manuscritos y en los libros, el himno latino no conoció otro nombre de autor que el de Francisco Javier.

Después de defender el conocimiento del español por San Francisco Javier, pasa el P. Menchaca al hecho de que el Santo de Oriente «componía en verso». Para ello se funda en la carta II del libro II de la edición de su epistolario por el P. Pierre Poussines, S.J. (1609-1686). Se trata de la siguiente edición:

---

[46]R. QUAZZA, *Adelaide di Savoia, elettrice di Baviera*, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, (Roma 1960), p. 252-253; SOMMEVOGEL, V, col. 1235, s. v. Montanara (sic). No he tenido acceso a ROSWITHA VON BARY, *Henriette Adelaide von Savoyen, Kurfürstin von Bayern* (München, Süddeutscher Verlag, 1980); ni a su reimpresión: *Henriette Adelaide, Kurfürstin von Bayern* (Regensburg, Pustet, 2004).

S. Francisci Xaverii e Societate Iesv Indiarum apostoli Novarum Epistolarum libri septem Nunc primùm ex autographis, partim Hispanicis, partim Lusitanicis, Latinitate & luce donati a Petro Possino eivsdem Soc. Romae, Ex Typographia Varesij. MDCLXVII[47].

La carta II del Libro II de esta edición contiene una instrucción, conocida como *Fórmula* o *Regla de vida cristiana*[48], compuesta de oraciones y consejos que San Francisco Javier repartía profusamente por la India. En la edición del P. Poussines contenía una poesía latina que se ve claramente que era una traducción del Soneto, lo que contribuyó a confirmar la autoría de este por San Francisco Javier. Después se ha visto que tal poesía no pertenecía a la carta, sino que era un añadido (lo explicaré en un apéndice final), pero el P. Menchaca no lo podía saber. Esta poesía (que veremos después) empezaba así en su traducción: *Vt Te colam Deus meus / non me movet terror tuae / manus vibrantis fulmina*[49]. Y estilísticamente es mejor que el *O Deus, ego amo te / nec amo te, ut salves me*, aunque tuvo mucha menos difusión.

Es importante conocer lo que dice el P. Poussines sobre esta poesía en un apéndice de su obra sobre las fuente de su edición (lo que veremos detenidamente al final). Dice que era una Cantinela (o cantilena) que había compuesto el mismo Javier en lengua portuguesa, que es allí la usual, y que todavía se recordaba entre la gente[50]. Es importante lo de *Cantinela*, pues será repetido por los autores.

El P. Menchaca se encuentra, pues, con dos datos que ha de conciliar. Por una parte el testimonio del P. Carnoli de que la atribución del Soneto a San Ignacio tenía más de un siglo de existencia, y, por otra parte, que San Francisco Javier compuso y propagaba una Cantinela en portugués que era una traducción del mismo Soneto. La solución que encontró el P. Menchaca fue la siguiente: el autor del Soneto en español fue San Ignacio, pero San Francisco Javier lo

[47]Está en la Facultad de Teología S.J. de Granada y en el Institutum Historicum S.I de Roma.

[48]En italiano se popularizó bajo el nombre de *La giornata cristiana e santa*, que pasó al español como *El día cristiano y santo*.

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

[50]En el original latino: «Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, composita.» Este apéndice se titula *Indiculus exegeticus*, y está al final del epistolario en unas páginas sin numerar. El texto citado se encuentra en la parte de «Liber II, Epistola II», y también lo reproduce MENCHACA 1795, en I, p. LX-LXI.

redujo a una Cantinela en portugués en «versos de arte menor, para que el pueblo los cantara más fácilmente, como lo dice en su carta, o instrucción de vida cristiana».

Si se decide por San Ignacio respecto al Soneto *No me mueve* es, como he dicho, por la tradición que alega el P. Carnoli, y por eso concluye así: «La tradicion alegada en fabor de S.^{n} Ignacio es, lo que mas me mueve à lo mismo, y ã poner d[ic]ho Soneto por corona del apendiz ã comun edificacion.»

EN EL EPISTOLARIO JAVERIANO DE 1795

Ya he mencionado al comienzo de este artículo la edición de las Cartas de San Francisco Javier que Menchaca publicó con licencias del 2 de agosto de 1795. En ellas vuelve a tratar del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Era natural que en unas obras del Apóstol de Oriente se incluyera o se discutiera un poesía que se le atribuía a él.

En el tomo I, p. 213-228, incluye la *Regla de vida cristiana* que conocemos por la edición de Poussines[51]. Se trata de una instrucción para una vida santa, compuesta de oraciones y consejos, que San Francisco Javier solía repartir. En ella el santo exhorta a ayudarse de himnos y cantos sagrados para imbuirse de los sentimientos de fe, esperanza y caridad. Y propone, para quien le sirva, una poesía en la que se expresa el puro amor de Dios. Se trata de la conocida *Cantinela*, ya mencionada. La copio tal como aparece en la p. 226 del tomo I de Menchaca:

Ut te colam Deus meus
Non me movet terror tuae
Manus vibrantis fulmina:
Nec horror ignis Tartari
Urentis aeternùm reos.
Tu me Deus per te moves,
Tu Christe transfixus trahis,

[51]En POUSSINES 1667 es la carta II del libro II, y en MENCHACA 1795 es la carta XI del libro II.

Crux urget, incendit cruor
JESV tuis plagis fluens.
Si cesset Inferni metus,
Tollatur & Spes Gloriae.
Ego tamen, mi Conditor,
Te, dotibus captus tuis,
Te, Numen admirans tuum,
Sublime, sanctum, providum,
Amore inempto prosequar.
Te Christe, Te Fili Dei,
Te Virgo proles Virginis,
Mansuete, fortis, innocens,
Dignate pro nobis mori,
Gratis merentem diligam.

Traducido literalmente al español, dice:

A adorarte, Dios mío,
no me mueve el terror de tu
mano blandiendo los rayos;
ni el horror del fuego del Tártaro
abrasando a los condenados eternamente.
Tú, Dios, me mueves por ti mismo,
Tú, Cristo traspasado, me arrastras,
la cruz me impele, me inflama la sangre,
Jesús, que mana de tus llagas.
Si desapareciese el miedo al infierno,
que también se quite la esperanza de la gloria.

Pero yo, Creador mío,
a ti, arrebatado por tus dotes,
a ti, maravillado por tu divinidad,
sublime, santa, providente,
te seguiré con un amor desinteresado.
A ti, Cristo, a ti, el Hijo de Dios,
a ti, virgen, hijo de la Virgen,
manso, fuerte, inocente,
que te has dignado morir por nosotros
a ti te amaré por tus méritos gratuitamente.

Los sentimientos que expresa son los mismos del Soneto, aunque la forma es bastante distinta, pues la traducción que hizo Poussines y que copia Menchaca es muy libre. Pero su dependencia del Soneto es completamente segura, pues en el Archivum Romanum Societatis Iesu se conserva el mismo original de esta instrucción que manejó Poussines, instrucción que está en portugués, y la poesía que tiene es el *No me mueve*, y además no en portugués sino en español[52], como se dirá en un apéndice de este artículo.

Como corona del segundo volumen del epistolario javeriano Menchaca vuelve a tratar del soneto[53], tras unas oraciones del santo navarro; y al final de ellas pone la otra versión latina del Soneto, que empieza *O Deus, ego amo te*[54]. La he transcrito más arriba. Menchaca dice tomarla de la vida de San Francisco Javier que publicó el P. Francisco García en 1676[55]. El himno latino está en un

[52]En el códice *Epp. NN. 72,* 34-37*v*, con el Soneto en fol. 37*r-v*. Este Soneto está transcrito en *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [16], [43] (Matriti 1899-1912); en I, p. 937 «Sextum».

[53]MENCHACA1795, II, p. 505-509.

[54]Ibid., p. 505.

[55]*Vida, y milagros de San Francisco Xavier, de la Compañia de Iesvs, Apostol de las Indias. Por el Padre Francisco Garcia, Maestro de Theologia, de la misma Compañia de Iesvs. Dedicada* [...]. *Nveva impression, corregida, y enmendada por su Autor. Año 1676. En Madrid, en la Imprenta Imperial, Por Joseph Fernandez de Buendia. Año de M.DC.LXXVI*. Como vemos, el año de publicación aparece dos veces en la portada, la primera vez flanqueando el monograma del nombre de Jesús. La

apéndice a la *Vida* titulado *Novena de San Francisco Xavier, apostol de las Indias*, que incluye diversas devociones al santo, y más concretamente al final de una *Decena* (p. 495-496). No todas las ediciones de esta vida del P. García incluían el apéndice de devociones al santo, ni por tanto el himno *O Deus.* Tiene como título *Afectos amorosos de S. Francisco Xauier, que le dezia à Dios muchas vezes, para que los digan de coraçon sus deuotos*.

El P. Menchaca relaciona el himno *Ut te colam* con el *O Deus, ego amo te*, a pesar de que las versiones son muy distintas: «Argumentum Amoris Dei longè aliter expressum»[56]. En efecto, se trata de dos traducciones muy libres, aunque es un hecho corriente en la traducción poética cuando se quiere mantener una métrica propia. Dice Menchaca que el himno *O Deus* procede del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, del que da la primera versión que conoce, la que hemos visto del P. Carnoli. Por eso no la repito. Añade que el Soneto también se publicó en México, por Rivera, en 1757, edición que no he encontrado en José Toribio Medina[57]. La edición de México tiene como título, según Menchaca, *Acto de Contricion que compuso S. Francisco Xavier*.

Tras la transcripción del Soneto, repite y discute Menchaca los comentarios de Carnoli, que ya conocemos. Sí quiero señalar una cosa, que el ejemplar de Carnoli que ha usado el P. Menchaca es el que hemos visto que poseía el Excelentísimo Piriteo Malvezzi, ejemplar anotado y aumentado por el mismo Carnoli. Además el mismo Malvezzi fue el que sufragó la presente edición de las cartas de San Francisco Javier[58].

Termina el P. Menchaca este volumen con lo que ya vimos. Que el tema de estas poesías era familiar a ambos santos. Y que, por eso, en la edición española de las cartas de San Ignacio (la que no consiguió publicar) le había concedido el soneto a él, y la poesía en arte menor y más apta para un canto (*cantilena*) popular a San Francisco Javier. Y que no ha encontrado razones para cambiar de parecer. «Haga Dios que los que hemos bebido estos versos por los ojos, nos revistamos de los sentimientos tan nobles hacia el Señor que mostraron tanto

---

aprobación es de 1672. Está, por ejemplo, en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid y en el Convento de las Madres Agustinas Recoletas de Salamanca. Es una nueva impresión, pero la primera con el himno latino, que faltaba en las ediciones anteriores de esta vida

[56]Ibid., p. 506.

[57]JOSÉ TORIBIO MEDINA, *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)*, 8 vols. (Santiago de Chile, 1898-1907).

[58]«Hactenus ille [Carnoli], in tomo etiam ipsius manu illustrato & aucto, quem mihi commodavit vir Excellentissimus Pirithaeus Malvezzius Xaverianae hujus editionis procreator» (MENCHACA 1795, II, p. 508).

Javier como Ignacio. Amén.» Leamos toda su conclusión en el original:

> «Argumentum verò, de quo agitur, utrique sancto fuisse familiare, nemo negaverit, nisi fuerit in eorumdem gestis peregrinus. Quare in S. Ignatii epistolarum collectione Hispanica rhythmum controversum ita ipsi concessi, ut alium ejusdem argumenti, sed metri brevioris & vulgari cantilenae magis apti, Xaverio tribuerem. Nec modo quiquam occurrit, quo me non sentiam in eadem Sententia confirmari. Faxit Deus, ut qui haec oculis haurimus, tam nobiles in ipsum & Xaverii & Ignatii sensus induamus. Amen.»[59]

EN EL EPISTOLARIO IGNACIANO DE 1804

Como hemos visto, la posición de Menchaca respecto al Soneto no había variado en la edición javeriana de 1795, como que esta edición y la de San Ignacio en español habían andado parejas. Pero cuando publicó el epistolario de San Ignacio en latín, en Bolonia 1804, al tratar otra vez del Soneto en el apéndice de su introducción[60], se encontró con un dato nuevo.

Se trataba de que se había interpuesto la atribución a Santa Teresa[61]. Creí, dice, que ya había dicho bastante sobre el Soneto en la edición boloñesa del epistolario de San Francisco Javier, «pero —continúa— un varón muy estimado por mí por su extraordinaria doctrina y cultura, me advirtió, después de leer mi discusión, que había oído de un prelado eminentísimo [i. e., un cardenal], que algunos atribuían abiertamente la misma poesía a la Seráfica Virgen Santa Teresa de Jesús. Ciertamente esto fue para mí algo nuevo, pero no sorprendente. Pues es mucho más fácil atribuir a Santa Teresa la poesía del amor de Dios que la mayoría de los españoles adjudican a Javier, que representar gráficamente al mismo Javier con el hábito y los distintivos carmelitanos, aunque protesten en vano la misma luz del mediodía, el consenso del orbe cristiano y los testimonios

---

[59] MENCHACA 1795, p. 508-509.

[60] MENCHACA 1804, p. 229-232, § 218-221.

[61] La atribución a Santa Teresa se produjo en Francia en el siglo XVIII, de donde se extendió por Europa. Aunque en España tuvo algunos defensores en el siglo XIX, no logró gran aceptación. Los que tengan interés en conocer la génesis de la atribución teresiana pueden consultar un resumen publicado hace pocos años: G. M. VERD, *Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, cit., IV, p. 3607-3610.

certísimos del mismo Javier»[62]. Y sigue con otras palabras en las que se queja de unos tiempos en los que se falta con tanta ligereza a la verdad[63].

A continuación trata sobre el Soneto, y repite los mismos datos expuestos en las obras anteriores: que Carnoli fue el primero en atribuirselo a San Ignacio en 1687, que había aparecido en Alemania la atribución a San Francisco Javier, y que ambos conocían perfectamente la lengua castellana. Que él le concede el Soneto a San Ignacio, y la cantinela popular, extraída del Soneto, a San Francisco Javier. Señalo con gusto que el Excelentísimo Piriteo Malvezzi también había costeado esta edición del epistolario ignaciano[64].

La traducción latina de Poussines en la *Regla de vida cristiana* de Javier solo la menciona, pero reproduce enteros el Soneto en español y el *O Deus, ego amo te*, como en su obra anterior. Y con esto termina su tratamiento del Soneto en este epistolario.

Sin embargo, trae un dato muy curioso en sus *Addenda et Corrigenda*. En ellas da noticia de una poesía en italiano al nombre de Jesús, que corría en su tiempo bajo el nombre de San Ignacio. Dice que no está fechada, pero que parece anterior a 1650. He de adelantar que se trata sin duda de una atribución apócrifa, y lamentablemente incompleta. Pero como es la única noticia de este texto (no se busque entre las obras de San Ignacio) lo copio por si alguien tiene la fortuna de encontrarlo entero. Dice así el texto de Menchaca, con la única

---

[62]MENCHACA 1804, p. 229 § 217: «De rhythmo Hispanico, vulgo *Soneto*, de amore Dei, quem plures inscriptum cùm S. Ignatio Lojolae, tum S. Francisco Xaverio, ediderunt; satis multa, vel etiam fortasse nimis dixisse me arbitrabar in epistolas S. Francisci Xaverii, editionis Bononiensis t. 2 a pag. 506. Ceterùm vir a doctrina, & humanitate singulari mihi carissimus, disceptatione mea perlecta, me admonuit, audivisse se a Praesule quodam Eminentissimo, eumdem planè rhythmum a quibusdam adscribi Seraphicae Virgini S. Teresiae a Jesu. Quod mihi novum quidem certè, sed sanè mirum non accidit; cum longè sit facilius rhythmum de amore Dei, qui a plerisque Hispanis Xaverio adjudicatur, S. Teresiae affingi, quàm Xaverium ipsum Carmelitanà veste, ac insignibus ostentare graphicè depictum, ipsà licet meridianà luce, orbis Christiani consensu, ac certissimis ejusdem Xaverii testimoniis nequicquam reclamantibus.»

[63]También sobre San Francisco Javier, para lo que se remite al prólogo de su edición javeriana de 1795, t. I, p. XXIV, donde se queja de otras falsedades sobre el Apóstol de las Indias.

[64]MENCHACA 1804, p. 230: «vir Excellentissimus Pirithaeus Malvezzius, qui pariter singulari religionis amore, ac liberalitate Xaverianis illis, & his Ignatianis edendis literis sumptum omnem suppeditavit.»

licencia mía de separar los tercetos, para que se perciban mejor:

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

Pagina 2. sic incipit:

Oratione de S. Ignatio, al Santissimo Nome di Jesu.

A quinto ternario incipit precatio:

Caro dolce Giesu fa una fornace
Del foco del tuo amor, dentr al mio petto
Che eternamente sia nel ciel vivace

Giesu dolce Jesu, Jesu cor mio diletto
Jesu nome d'amor nome de gratia
Jesu verbo divin, summo concetto,

Jesu dove ogni Santo in ciel si satia
Jesu summo thesor, divina luce
Jesu consolator d'ogni disgratia,

Jesu eterno amor, sacrato Duce,
Jesu Salvator mondi, o Nome santo
Jesu dove ogni effetto il ciel produce...

Finis pagina 4.:

Si che l'anima mia sia collocata

Appresso a te Signor di buona voglia.»[65]

Sobre este texto se pueden hacer algunos comentarios:

— Dice Menchaca que consta de 26 tercetos.

— Son 4 páginas. O sea, una hoja doblada. Lo que dificulta al máximo su localización.

— Además Menchaca ha cometido el grave error de empezar a copiar por el quinto terceto. Sin el *incipit* es muy difícil localizar cualquier poesía que no sea famosa. Es inútil buscarla en los incipitarios o índices de primeros versos. Los que he tenido a mano de poesía italiana no me han servido. Y un conocido investigador y director de una gran biblioteca italiana de la misma Bolonia tampoco ha podido localizarla[66].

— Es más. Menchaca tenía que haber transcrito la poesía entera, ahora perdida.

— Menchaca copió los versos anteriores como una pista por si alguien encontraba el original español de San Ignacio[67]. Pero como parece seguro de que no es de San Ignacio, lo que hay que buscar es el texto italiano.

— En el título se recomienda esta oración a las parturientas. Es sabido que San Ignacio fue un popular intercesor en aquel tiempo de las mujeres en parto[68].

---

[65]Ibid., p. 666-667.

[66]Me refiero al Doctor Pierangelo Belletini, director de la Biblioteca dell'Archiginnasio de Bolonia, que siempre ha atendido a mis consultas bibliográficas tan amable como diligentemente. Vaya aquí mi agradecimiento.

[67]«Haec in specimen descripsi, ut vestigetur Hispanicum exemplar, ex quo prodierit versio haec Italica, justo fortasse liberior, ac minus accurata» (p. 667).

[68]Este patronazgo procede de que San Ignacio estaba orando en la capilla del palacio mientras daba a luz mellizos la hija de Carlos V, Margarita de Austria (la Duquesa de Parma), en Roma. Lo cuenta en una carta detallada y curiosa el P. Ribadeneira (*Mon. Ign. Epist. Ign.*, I [MHSI, 22], p. 315-317). El segundo de los niños, Alejandro Farnesio, el futuro rayo de la guerra, héroe de Lepanto, gran general de los Tercios españoles y gobernador de los Países Bajos, fue bautizado ese mismo día por San Ignacio. Sobre este episodio, enmarcado en la dirección espiritual de San Ignacio respecto a la que sería regente de los Países Bajos, vease HUGO RAHNER, S.J., *Ignace*

— Si Menchaca creía que esta poesía era de San Ignacio podía haberla aducido a propósito del Soneto. Hemos visto que Carnoli tenía al santo fundador por poeta, por una poesía a San Pedro que compuso, según testimonio del P. Polanco.

ACLARACIONES FINALES

1) El supuesto himno o Cantinela de la Regla de vida cristiana

He dicho que la poesía *Ut te colam, Deus meus*, que es una traducción del Soneto, no pertenecía a la instrucción de San Francisco Javier llamada *Regla de vida cristiana*. Con lo cual la explicación de Menchaca pierde su base en cuanto a la parte de Javier. Pero Menchaca no lo podía saber, pues él dependía de Poussines, y entonces estaba prohibida la consulta de los antiguos Archivos romanos de la Compañía de Jesús, que en aquellos años estaba disuelta por la Santa Sede.

Veamos la historia de la inserción de la poesía.

El P. Pierre Poussines (1609-1686), publicó, en París 1661, 18 cartas desconocidas de San Francisco Javier. Y después, en Roma 1667, el epistolario que conocemos, con otras 90 cartas inéditas del apóstol. Para conseguirlas, encargó al P. Francesco Saverio Filippucci (1632-1692) que le buscara en la India todos los textos que pudiera del santo. Lo que Filippucci hizo con gran fervor. Poussines los tradujo al latín, y esta edición estuvo en la base de todas las ediciones y traducciones javerianas hasta 1900, cuando apareció la primera edición crítica del epistolario javeriano, en las *Monumenta Xaveriana*[69].

Al final de volumen y en páginas sin numerar añadió Poussines un *Indiculus exegeticus* en el que daba cuenta de las cartas nuevas de su epistolario. Y allí, a propósito de la Epist. II del Lib. II (la *Regla de vida cristiana*) dice lo siguiente[70]:

---

de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps, 2 vols.: col. Christus, 13-14 (Paris, Desclée de Brouwer, 1964); en I, p. 135-158.

[69]Cf. SCHURHAMMER 1944, I, p. 98*.

[70]Este *Indiculus* lo volvió a publicar, con adiciones, Menchaca 1795, I, p. XLIX-LXXVI, y sobre la *Regla de vida cristiana* en p. LX-LXI.

«Este escrito, según como se lee aquí traducido del portugués al latín, lo compuso el P. Javier Filippucci a partir de varios ejemplares. El santo apóstol de las Indias, como él mismo atestigua algunas veces en estas mismas cartas, tenía la costumbre de proponer una regla de vida recta y piadosa a aquellos que, movidos del arrepentimiento, había sacado del fango de una mala vida. Esta regla ya la proponía de palabra a los iletrados, ya la difundía por todas partes en un escrito que repartía en multitud de ejemplares. O también la clavaba en un lugar público de donde se pudiera copiar. Al P. Gaspar Barzeo se lo aconseja en la carta IV del libro IV después de la mitad[71], donde atestigua claramente que él había compuesto esta regla de vida cristiana. Diré cómo procedió Filippucci para componerla, según acabo de indicar. Corrían por la India muchos y diferentes ejemplares de esta exhortación, unos más extensos que otros, con supresiones y añadiduras, según la condición de los sitios en los que se divulgaban, o de las personas a cuyo uso inmediato se acomodaban. Después de compararlos, Filippucci compuso este único texto, en el que insertó unos versos que enseñan el puro amor de Dios. Nosotros los hemos puesto en verso latino tan exactamente como hemos podido, a partir de una Cantinela que aún hoy en la India usa y recuerda la gente, y que, según la tradición, compuso el mismo San Francisco Javier en metros portugueses que allí son populares.»[72]

---

[71] En la ed. de MENCHACA 1795, libr. III, ep. VII, núm. 28.

[72]«Hoc scriptum prout hîc Latine e Lusitanico Sermone redditum legitur, concinnavit è varijs exemplaribus P. Xaverius Philippuccius. Solitus erat Sanctus Indiarum Apostolus, prout ipse aliquoties in his ipsis Epistolis testatur, ijs quos e faece vitae improbae, salutari poenitentiâ instinctos eduxerat, proponere formulam emendatè pieque vivendi, hanc ipsam, partim ore ac voce vivâ rudibus tradens, partim literis expressam & in multa vulgatam exempla [19v] quoquo versum spargens; aut etiam in loco publico defigens unde facultas describendi esset, quod Gaspari Barzaeo ut faciat suadet Epistola IV. libri IV. post medium [ed. Menchaca, libr. III, ep. VII, núm. 28], ubi se hanc formulam Christianè vivendi clarè testatur digessisse. Quid igitur in eâ concinnandâ (quod modo indicavi) Philippucius fecit? dicam. Multa & varia per Indiam fuerunt hujus Paraeneseos exemplaria, alia alijs auctiora, quibusdam aut detractis, aut additis, pro conditione locorum in quibus vulgabantur, aut singularium personarum ad quarum praesentem accommodabantur usum. Ex his comparatis Philippucius unum hoc exemplum contexuit; cui etiam inseruit versiculos affectum puri amoris in Deum informantes, quos nos ex Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, compositâ, Latino, ut pro- [20r] ximè potuimus, metro expressimus.»

Por tanto, la Cantinela fue una inserción de Filippucci, con el fin de dar acomodo a una poesía muy fervorosa que se atribuía a San Francisco Javier. Pero Poussines no es exacto, pues lo que Filippucci le mandó e intercaló no fue una poesía e portugués, sino simplemente el *No me mueve, mi Dios, para quererte* en español[73]. Sin duda creía Poussines que el Soneto recibido era una traducción del portugués, pues era la lengua que se hablaba en Goa, y se remitió a la que creía que era la última fuente de la poesía, pero de hecho lo que recibió fue el *No me mueve*.

Por eso las ediciones críticas modernas, desde el primer volumen de las *Monumenta Xaveriana* de 1899-1900[74] hasta la edición definitiva de Schurhammer[75], eliminan la *inserción* del poema en la *Regla de vida cristiana*, ya que falta en los otros manuscritos.

Esto no afecta en principio a la paternidad o no paternidad javeriana del *No me mueve*, sino a su lugar en la citada instrucción o *Regla*. Podía haber existido independientemente. De hecho todavía en 1919 y en 1933 el P. Restrepo mantenía la existencia de la Cantinela, pero con una explicación inversa a la de Menchaca. Menchaca decía que San Francisco Javier puso en forma de Cantinela el Soneto. Retrepo pensaba que el anónimo autor del soneto se había inspirado en los afectos de amor puro de la sencilla Cantinela que hizo el santo[76]. Pero sobre la paternidad del Soneto no quiero entrar en este artículo.

En cuanto a la traducción latina, Poussines dice que la hizo con toda la exactitud que pudo: *ut proximè potuimus*. Es cierto que la traducción de la

---

[73]El original de Filippucci se conserva. Pues este, con vistas a la edición de Poussines, hizo trasladar en 1662 de los archivos de la Compañía en Goa un conjunto de cartas en un llamado *Fasciculus A*, que contenía nuestra *Fórmula* o *Regla de vida cristiana* (Sobre el *Fasciculus A,* cf. SCHURHAMMER 1944, I, p. 154*-155*; y en p. 95*, 100*-102*). Aunque en gran parte ha perecido este fascículo, se conservan algunas de sus cartas, y en concreto nuestra *Regla de vida cistiana* en el códice *Epp. NN. 72,* 34-37*v* del Archivum Romanum Societatis Iesu. (Sobre el códice *Epp. NN 72,* véase SCHURHAMMER 1944, I, p. 151*-157*, que lo denomina de «volumen pretiosissimum».). Aunque la llamada *Regla de vida cristiana* que le mandó estaba naturalmente en portugués, el Soneto intercalado por Filippucci era el *No me mueve* en español (en fol. 37*r*-37*v*).

[74]*Mon. Xav.*, I, p. 819-828.

[75]SCHURHAMMER 1944, I, p. 447-460.

[76]DANIEL RESTREPO, S.J., *Una palabra más sobre un célebre soneto*: Raza Española, n. 3 (marzo 1919) 58-64. Parecidamente en DANIEL RESTREPO, S.J., *Algo de crítica literaria*: Juventud Claveriana, Año IV, n. 18 (Agosto y Spbre. de 1933), 181-185. La revista pertenece al Colegio San Pedro Claver de Bucaramanga, Colombia. Me mandó la fotocopia pertinente el Archivo de la Provincia S.J. de Colombia.

Cantinela-Soneto, no es literal —es imposible traducir literalmente una poesía, si se quiere mantener el metro en la lengua de destino—, pero se trasluce claramente el *No me mueve* en su versión latina. Además nos ha proporcionado una nueva traducción latina del Soneto, más literaria que la mucho más famosa del *O Deus, ego amo te*.

2) La atribución del Soneto a San Ignacio de Loyola

Este artículo no trata sobre la controvertida cuestión del autor del Soneto, sino que solo ha pretendido exponer y explicar la contribución del P. Roque Menchaca. Por lo que no quiero entrar ahora en la autoría del *No me mueve*, ni en calificar las teorías de nuestro autor. Pero sí voy a exponer los testimonios conocidos por el momento sobre la atribución del Soneto a San Ignacio hasta la llegada de Menchaca.

— El manuscrito 2100, f. 86v, de la BN de Madrid, atribuye el Soneto al Fundador de la Compañía de Jesús. El título dice simplemente *Soneto de San Ignazio de Loyola*. Es un manuscrito italiano (ya se ve en lo de *Ignazio*), con poesías españolas e italianas, particularmente napolitanas.

—1657. El testimonio impreso más antiguo que conozco a favor de San Ignacio es el del jesuita húngaro JÁNOS NÁDASI (1614-1679), *Pretiosae occupationes morientium in Societate Iesu* (Romae 1657), en una apostilla marginal impresa de la p. 312, página donde traduce el Soneto en prosa. Dice la apostilla: «Est S. Francisci Xauerii ex hymno Hispanico ferè ad verbum: vel, vt alii aiunt, S. P. Ignatii.»

— 1662. *Epitome de la vida, y mverte de San Ignacio de Loyola, patriarca y fvndador de la Compañía de Iesvs. Dedicado por vn devoto del santo, al Señor Don Fadrique de Toledo Ossorio ... Rvremvnda, En la Emprenta de Gaspar du Pree, Año 1662*. En la última página (sin numerar: p. 68) se reproduce el Soneto con este título: *Acto de contricion, que dezia San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañia de Iesus cada dia, delante de Vn Christo*. Hubo una edición anterior de esta obra, también de Ruremunda (Roermond), 1656, que carece del Soneto.

— 1687. Después viene el jesuita Luigi Carnoli, que ya conocemos, el cual, bajo el seudónimo anagramático de Vigilio Nolarci, *Vita del Patriarca Sant'Ignatio di Loiola*, en las ediciones de Venecia 1687 y 1701, publica el Soneto en español y en italiano, haciendo una viva defensa de la autoría de San Ignacio.

— 1701. Casi contemporáneo de Carnoli fue Pietro Ansalone, S.J. (1633-1713), que traduce al italiano y atribuye el soneto a San Ignacio en sus *Esercizii Spirituali* de Napoli 1701, obra que todavía no he localizado en su primera edición , pero que sí he visto incluida en sus *Opere spirituali*, 2 vols. (Napoli 1721); II, p. 422: «il Sonetto, che soggiungo; composto dal medesimo S. Ignazio Lojola in Idioma Spagnuolo».

— 1717. El franciscano Antonio Arbiol, en *La religiosa instruida* (Zaragoza 1717 y reediciones, de las que he visto las de 1753, 1776 y 1791), reproduce al final el Soneto como de San Ignacio (por cierto que con curiosas variantes): «Acto de contrición del insigne Patriarca San Ignacio de Loyola».

— 1795. Por último, el P. Roque Menchaca atribuye también el Soneto a San Ignacio, como hemos visto en estas líneas.

Hay que notar que cinco de estas siete atribuciones a San Ignacio (fuera de Arbiol y la edición de Ruremunda) parten de italianos o se escribieron en Italia. Italia tuvo un gran peso respecto al Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 147-151

DIEGO RUIZ DE MONTOYA, S.I.

Commentarii in materiam de peccatis

(1ª 2ae)

[f.402]

Q. 80
De causa peccati ex parte diaboli

Art. 1. Utrum Diabolus sit homini directe causa peccandi

CONCLUSIO D.Thomae: Diabolus non potest hominis peccatum directe causare sed indirecte proponendo exterius appetibile et persuadendo illi inesse bonitatem. Hic late Caietanus discutit quid D.Thomas intelligat illo complexo. *Directe causa*[1]. Sed quantum coniicio ex hoc et sequentibus articulis et ex q.9, a.5 et 6[2], ubi reperio similem loquendi formam, ideo Daemon non potest directe causare peccatum quia non potest immediate imprimere aliquam qualitatem in nostro intellectu vel voluntate nec concurrere efficiendo simul nobiscum intellectionem aut volitionem nostram sed solum proponendo obiectum, et hoc significat ille modus loquendi Ioannes 13 [2] *cum* **[f.402v]** *diabolus iam misisset in cor*, et forte idem intelligitur Ps.77 [49] dum ait *immissiones per angelos malos;* propterea etiam Patres *sugerendi* verbo utuntur quando de diabolo tractant.

Art.2. Utrum Diabolus posit movere ad peccandum interius instigando

Affirmat D. Thomas hic, et Sancti passim, vide loca infra citanda a.3, praesertim Gregorius 32 Moralium cap.24 et 25[3], et Cassianus, Collatione 8[4]. —Probatur 1º, quia alias numquam daemones tentarent nisi visibiliter apparendo. —2º quia daemones ut alii angeli habent naturalem potestatem movendi corpora per imperium sicque possunt in cerebro movere spiritum in quibus sunt species obiectorum sensibilium ut illae excitent imaginationem et peculiariter applicare quoad eam

---

[1] Editio leonina operum S.Thomae cum commentariis Card.Caietani, t.7, p.83.
[2] THOMAS AQUINAS, 1 2, q.9, a.5; a.6. Ed.leon. 6,78; 80.
[3] GREGORIO MAGNO, Moralium l.32, PL 76,666.
[4] JUAN CASIANO, *Collationum XXIV Collectio,*Col.8.PL 49,719.

partem quae magis excitat. Insuper possunt movendo humores et cor excitare passiones in appetitu quod luculenter explicat D.Thomas.

Art.3. Utrum Diabolus posit necessitatem inferre ad peccandum

Negant Doctores ut Damascenus, 2 Fidei cap.4 fine[5]; Augustinus ex professo homilia 12 in id Iacobi 5 [16] *confitemini ad alterutrum peccata vestra*; et in Ps.91 prope initium, et tractatu 52 in Ioannem; Chrisostomus, homilia 18 Operis imperfecti in Mt; Irenaeus libro 5, cap.24[6]; Naziancenus in libro Spiritualium sententiarum quas carmine composuit; Gregorius, 13 Moralium, cap.9[7].

PROBATUR quia si diabolus nos ad peccandum compelleret, non preciperet Petrus 1, cap. ultimo [5,9] *cui, resistite fortes in fide* quoniam hoc esset impossibile. —2º, quia de ratione peccati est libertas, supra, q.71, a.6, dubio 4. —3º probatur Ephes. 6 [16] *in omnibus sumentes scutum fidei in quo positis omnia tela nequissimi ignea extinguere,* et Iacobi 4 [7] *resistite Diabolo et fugiet a vobis*.

Nihilominus potest diabolus compellere et necessitatem inferre ad actum exteriorem peccati, ut ad verba blasphemiae et ad vulnera ut constat in arreptitiis, immo diabolus poterit indirecte afferre necessitatem eliciendi actum voluntatis intrinsece malum ut quo velit quis vindictam, cognoscens malitiam vindictae, nam ut amens, potest habere eiusmodi actus non imputabiles; poterit etiam Daemon homini deiecto mentis statu ita movere imaginativam ut non posit oboedire rationi, et repraesentare ea quae efficaciter moveant ad appetendam vindictam cognitam ut malam.

Illa difficultas quam tangit D.Thomas ad 3, videlicet ut cum actus appetitus cui voluntas resistit sit peccatum, late discusa est supra, q.74, a.3, dubio 4[8]. **[f.403]**

Art.4. Utrum omnia peccata hominum sint sugestione diaboli

Valentinus, manichae et armenii apud Castro libro 12, verbo *peccatum*, haeresi 3, dixerunt peccatum esse a Daemone et a nostro libero arbitrio, verum hic error satis reiectus est toties quoties probatum

---

[5] JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae,* l.2, c.4. PG 94, 878.
[6] IRENENEO, *Contra haereses*, libro 5, c.24. PG 7, 1187s.
[7] GREGORIUS MAGNO, *Moralium,* l..13. PL 75,1026.
[8] *ATG 59* (1996) p.210.

est peccatum pertinere ad voluntatem ut ad causam et subiectum illius, et peccatum esse liberum. Vide Sanderum, 7 De visibili monarchia, a.602.

D.Thomas hic et 1 p., q.114, a.3[9]; Alexander, 2 p., q.100, mem 3, a.4, et D. Bonaventura 2, d.21, a.2, q.2[10], praesenti quaestioni eodem modo respondent sequentibus conclusionibus.

1ª CONCLUSIO: omnium nostrorum peccatorum causa est diabolus remote et occasione data graviter fuit primi peccati propter quod omnes proclives mansimus ad peccandum et non committeremus haec peccata quae modo committimus sublato originali quamvis possemus alia committere. —Et in hoc sensu intelligendi sunt Patres qui omnia peccata nostra diabolo adscribunt, ut D. Dionysius qui 4 De divinis nominibus, p.4, ait multitudo daemonum est causa omnium malorum sibi et aliis; D.Damascenus, libro 2 Fidei, cap.4[11], *omnis, inquit, pravitas a daemonibus excogitata est et impurae perturbationes;* D.Augustinus, sermone 68 ad fratres in eremo ait cum vero aliquid mali facimus, sive parvum sive magnum hoc nulli dubium est quin angelum malignum hortatorem habeamus qui super hoc nos irridet gaudens, cum angelus sanctus tristatur et dolet; idem fere Origenes, homilia 15 in librum Iosue[12] et D.Hieronymus in id Ieremias 16 qui non dabunt vobis requiem die ac nocte ait: quidquid peccamus imperium est daemonum qui numquam dant nobis requiem, et in id Ps 33 [15] *diverte a malo et fac bonum;* Glossa Hieronymus ait mala omnia ab instincti diaboli procedunt sicut bona ab instinctu Dei. —Eodem modo intelligendi sunt Patres qui dicunt hominis peccato adhibendum fuisse remedium potius quam peccato daemonis quia alterius sugestione peccamus, de quo in materia de incarnatione. Vide quae Alexander citatus refert ex Augustino, Isidoro et Bernardo.

Praeterea diabolus dicitur omnium peccatorum causa non efficiens sed exemplaris quomodo dicitur Ioannes 8 [44] *mendatii pater*, ut bene D.Gregorius Nysenus, De oratione dominica prope initium; Augustinus tract.4 et 5 in Ioannem, et D. Gregorius, Levitico 19 concupiscentia, inquit, est mater omnis peccati et diabolus pater, praetera diabolus dicitur

---

[9] S.THOMAS, 1 p., q.114, a.3. ed.leon.5,535.
[10] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarumm ,* d.21, q.2. Ed Quarachi 1885, p.500.
[11] JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae,* l.2, c.4.PG 94,878.
[12] ORIGENES, *Homilia 15 In Librum Iesu Nave*. PG 12,903s.

omnium peccatorum auctor propter potestatem in omnes peccatores et omnia peccata, et ita Augustinus, sermone 48 in Ioannem intelligit illud Ioannis 14 [30] *venit princeps mundi huius et in me non habet quidquam.* Vide D.Thoma, 3 p., q.8, a.7[13].

2ª CONCLUSIO: nihilominus aliqua peccata fiunt non sugerente diabolo. Ita Origenes 3 **[f.403v]** Periargon[14], cap.2, liber *De ecclesiasticis dogmatibus* qui habetur inter opera Augustini, tomo 3; Gregorius Naziancenus, libro sententiarum quas scripsit versibus, sententia 52; Isidorus 2 De summo bono, cap.17; Beda libro variarum quaestionum, q.13 —PROBATUR quia sufficit sensualitas ut voluntas alliciat ad peccandum ut bene D.Gregorius 3 Moralium, cap.18[15], sub typo uxoris Iob. — Et praeterea in voluntate praecisse est sufficiens principium anteponendi bonum creatum Deo. —CONFIRMATUR quia aliquis angelus sine tentatione alterius angeli et sine concupiscentia peccavit; ergo sine illis continget peccare qui magis deficientem voluntatem habet.

Caetera quae ad tentationem et impugnationem daemonum pertinent videri poterunt in materia de angelis et in D.Thoma 1 p., q.114[16]; Albertus 2p., tract.7, q.28, mem.2; Alexander 2 p., q.117; et communiter scholastici 2, d.21, ubi D.Bonaventura praesertim a.2[17].

Ex causis exterioribus peccatorum nulla restat praeter hominem qui peccati actualis alterius hominis causa est non aliter quam daemon, videlicet indirecte suadendo et proponendo exterius obiectum et occasiones, quamvis non posit ut Daemon immediate movere humorem et spiritus vitales circa cor et cerebrum — Verumtamen est alia peculiaris ratio in homine causandi peccatum per originem, de qua modo disputandum est.

Ad q. 81, 82 et 83, — Tractatus de originali peccato. Sectio 1ª De veritate et essentia originalis peccati. — Dubitatur 1º Utrum sit peccatum originale, veram culpae rationem habens. — Ubi an ratione naturali probetur.

---

[13] THOMÁS AQ., 3 p. q.8, a.7. Ed. leon. 11,135.
[14] ORIGENES, *Peri arjon,* l.3, c.2. PG 11,305.
[15] GREGORIO MAGNO, *Moralium* l.3. PL 75,618.
[16] THOMAS AQ, 1 p., q.114. Ed.leon.5,533.
[17] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarm,* d.21, a.2. Ed Quarachi 1885, t.2,p.497.

Ad q. 81, 82 et 83. —Tractatus de originali peccato
Sectio 1: De veritate et essentia originalis peccati
—Dubitatur 1º: Utrum sit originale peccatum,
veram culpae rationem habens.—Ubi an ratione naturali probetur

[*Véase ATG 63 (2000) p.203*]

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 153-209

DIEGO RUIZ DE MONTOYA, S.I.

Commentarii in materiam de peccatis (1ª 2ae)[18]

Ad q. 81, 82 et 83
TRACTATUS DE ORIGINALI PECCATO

[f.513] **Sectio 5ª**
DE CAUSIS, ACTIONIBUS ,
ET EARUM CONDITIONIBUS QUAE
AD PECCATI ORIGINALIS TRADUCTIONEM
CONCURRUNT

Dubium 1um
De multiplici causarum genere ac praesertim de efficiente causa

1º revocanda sunt in memoriam quae de causis peccatorum in genere dicta sunt q.75, a.9, 1, quoniam quaerenda non sunt causae quae realiter efficiant et influant; sed tantum secundum rationem, quoniam peccatum originale est ens rationis.

2º. Hoc supposito *forma* peccati originalis est privatio iustitiae originalis explicata sectione 1ª, a dubio 4 usque ad 14[19]; *materia in qua* est essentia animae et secundario etiam voluntas, intellectus et appetitus sensitivus, supra, sect.2, dubio 7[20]. — Materia circa quam versatur et materia ex qua constat originale peccatum est concupiscentia. Supra, sect.1, dubio 16, post conclusionem 8[21], *–finis* est recessus a Deo et

---

[18] Seguimos publicando el ms. 582 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, *Commentarium in materiam de peccatis,* a la 1ª 2ae de Santo Tomás. Ya publicados los comentarios a las qq.71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, y 88,

[19] *ATG* 63 (2000) p. 247-286 y ATG 64 (2001) p. 241-302.

[20] *ATG* 65 (2002), p.264

[21] *ATG* 64 2001, p.325.

quodammodo conversio ad se ipsum, supra sect.1, dubio 9 et 10[22], quamvis in peccatis causa formalis et finalis reperiantur minus propria quam aliae causae.

Restat igitur in praesenti agere de causa efficiente quae proprius quam aliae concurrit ad originale peccatum. Huius causa efficiens per se est Adamus per primum peccatum, reliquae autem actiones Adami et aliorum hominum et Dei, si requiruntur ad traductionem culpae originalis per accidens requiruntur. Ita docet Augustinus, libro 2 In Iulianum folio ultimo[23], et ostenditur sequentibus dubiis, praesertim dubio 8, membro 6 ad 3.

3º Hinc solvitur illa obiectio Iuliani qua peccatum originale oppugnat his verbis: *non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille condidit; per quas ergo rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum* .

RESPONDET Augustinus, 2 De nuptiis et concupiscentia, cap.28[24]: *quid quaeris latentem rimam cum habeas aptissimam januam per unum hominem, inquit Apostolus, peccatum in mundum intravit,* et in eodem libro, cap.26[25] *voluntarium* inquit *peccatum hominis primi originalis est causa peccati*. Itaque, ad argumentum Iuliani negari potest consequtio.

Augustini solutio recipitur a Magistro, 2, d.30, § *Unde Augustinus Iuliano*[26], et communiter a Theologis.

Eadem in re solutio erit si antecedentis primum membrum ita distinxeris: iste qui nascitur non peccat nascendo ita ut nasci peccatum sit nec ullum aliud peccatum personale committitur, verum ille idem peccavit Adamo peccante et nativitate **[f.513v]** efficitur membrum Adami, a qua unione pendet illius propositionis veritas, ut explicatum est supra sect, 1, dubio 15, fine[27].

5º Hinc sequitur quemcumque hominem fuisse efficientem causam sui peccati originalis quatenus acti Adami moraliter censetur esse actio cuiusque hominis, qua ratione omnes vere in Adamo peccavimus, ut probatum est loco citato. – Sed magis propria ratio causae fuit in Adamo

---

[22] *ATG* 64, p.260 264.
[23] AGUSTÍN, *Contra Julianum*, lib.2 PL 44, 695.
[24] AUGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.2, c.28. PL 44,464.
[25] IDEM, *ibidem*, l.2, c.26. PL 44,461.
[26] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, d.30;* ed. Quaracchi 1916, p.466.
[27] *ATG* 64, p.260 264.

quoniam ille vera et physica efficientia produxit realem volitionem, a qua tamquam ab efficiente moraliter in ratione demeriti communicante imputabilitatem proveniunt singulorum hominum peccata originalia.

6º Utrum Adamus qui modo beatus est nihilominus causet modo peccata originalia parvulorum qui hoc tempore generantur, dicetur dubio 8, mem.7 ad 3, 5.

Dubitatur 2º
Utrum Deus sit causa originalis peccati

Pro parte affirmativa ARGUITUR quoniam anima contrahit originalem culpam eo quod unitur corpori naturaliter propagato ex Adamo; sed infusionis et unionis animae cum corpore et propagationis naturalis Deus est causa; ergo est causa peccati originalis.

CONFIRMATUR quoniam auctor animae auctor est etiam effectus necessario resultantis ex causa, quare homicidii reus erit qui causa dederit ex qua necessario sequitur homicidium; sed ex infusione animae in corpus necessario sequitur originale peccatum; ergo Deus est illius causa.

ARGUITUR 2º, quoniam nullum agens creatum in rationalem animam potest agere; ergo nulla alia causa erit originalis peccati in anima praeter Deum.

ARGUITUR 3º, quoniam si angelus in primo instanti creationis peccavisset, illius peccatum reduceretur in Deum ut in auctorem; sed anima in primo instanti suae creationis contrahit originale peccatum; ergo illud reducitur in Deum ut in auctorem. Consequentia probatur a paritate rationis. Maiorem vero docet evidenter Magister, 2, d.3, § *Aliis autem*[28], et eam tradunt D. Thomas, Alexander, Durandus[29] et alii, de quo videri possunt expositores D. Thomae, 1 p., q.63, a.5.

4º ARGUITUR quoniam concupiscentiae Deus est causa; sed concupiscentia est peccatum originale; ergo peccati originalis Deus est causa.

5º PROBATUR: Deum posse causare peccatum originale, quoniam divinae bonitati illud minus repugnat quod est minus malum; sed

---

[28] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, d.3*, ed.Quarachi 1916, p.320.

[29] DURANDO A SANCTO PORCIANO, O.P., *In P.Lombardi Sententias..*, 2, d.5.q.2, Venetiis 1586, fol.141v.

peccatum originale minus malum est quam annihilatio aut poena inferni. -In sect. praecedenti, dubio 4[30]; ergo minus repugnat divinae bonitati; sed Deus potest esse causa annihilationis et poenae inferni; ergo potest etiam auctor esse originalis peccati, praesertim quoniam si originale peccatum non repugnat divinae bonitati non repugnabit etiam divinae sapientiae illo uti ut medio ad aliquem bonum finem ut poena damnatorum utitur.

Sit CONCLUSIO: Deus nec est nec esse potest causa originalis peccati. Hoc ut certum suppo-**[f.514]-**nebat vel Iulianus ipse in argumento superioris dubii, et concedit Augustinus ibidem, et clarius 2º libro in Iulianum, folio ultimo[31]; Magister, 2, d.30, § *Unde Augustinus*[32], et d. 32, *Si vero*[33]; Gulielmus Parisiensis, tomo 1 De vitiis et peccatis, cap. 4, col.3; Alexander, 2 p., q.122, mem.1 prope finem; D. Thomas, 1ª 2ae, q.83, a.1 ad 4[34], et fusius d.32, q.2, a.1, ubi D. Bonaventura, a.3, q.2 praesertim ad 2[35]; Durandus, q.2[36]; Ricardus a.4, q.2 ad 5 et 6; Driedo, De gratia et libero arbitrio, libro 1, tract.3, cap.1, p.9 ad 1[37]. — Idem sentiunt Doctores qui dicunt concupiscentiam ut est culpa non esse a Deo sed tantum ut est poena; Ita Magister 2, d.32, § *Quaeri solet*[38] ubi D. Bonaventura a.2, q.2[39], Ricardus a.2, q.1, Albertus, 2 p., q.108, mem.3; Alexander, 2 p., q.122, mem.7, a.4; Ruardus, d.2 Contra Lutherum prope finem, propositione de concupiscentiis.

Ad conclusionem probandam adduci possunt omnia testimonia quibus supra, q.79, a.1, praesertim dubio 1 et 3[40] probatum est Deum non esse auctorem peccati, quae omnia in peccato originali, quoniam vere et proprie culpa est, suam vim retinent. — Sed in specie Deum non esse auctorem originalis peccati colligitur efficaciter ex illis testimoniis quibus asseritur mortis auctorem non esse Deum sed daemonem atque

---

[30] *ATG 66* (2003) p.216.

[31] AUGUSTÍN, *Contra Iulianum pelagianum,* l.1, fine. PL 44,671s.

[32] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, d.30,* ed. Quarachi 1916, p.466.

[33] ID, *Ibid., 2, d.32,* Ibid. p.476.

[34] TOMÁS AQ, 1 2 q.83, a.1 ad 4. Ed.leon.7,101.

[35] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarum,* d.32, a.3, q.2 ad 2.Quarachi 1885, p.773.

[36] DURANDO A SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas P.Lombardi,* l.2, d.32,q.2.Venetiis 1586,fol.185v.

[37] JUAN DRIEDO, *De Gratia et libero arbitrio,* l.1, tract.3, c.1. pars 9..Lovanii 1566, fol.118.

[38] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, q.32,* ed Quarachi 1916, p.476.

[39] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarum,* d.32, a.2, q.2. Quarachi 1885, p.767.

[40] *ATG 62 (1999)*, p.141, 169.

hominem, cuius argumenti vim magnam esse perspicies si tres propositiones observes: —1ª mors est effectus resultans ex originali peccato, et non resultat ex peccatis personalibus, quoniam ad illa praesupponitur hominem iam esse spoliatum iustitia et immortalitate. — 2ª propositio: mortis, ut poena est, sine controversia Deus est auctor et causa, quo sensu dicitur Eccli 11 [14] *Vita et mors a Domino Deo est,* de quo praesertim Augustinus, 1º Retractationum cap. 26[41], et diximus q.79, a.1, dubio 1 ad 5[42]. — Ex his colligitur 3ª propositio: quando dicitur Deum non esse causam nec auctorem mortis intelligendum est aut de morte quae est mortalis culpa aut de morte corporis in quantum procedit ab originali culpa; quod si Deus auctor esset originalis culpae auctor esset corporalis mortis quatenus ab originali peccato procedit. — Quod autem Deus auctor fuerit vitae et immortalitatis sed minime induxerit mortem, quin potius homines libere sibi eam attulerint, illustri testimonio traditur Sapientiae 2 fine [24] et in sequenti cap.*: invidia diaboli mors introivit in orbem terrae* et ad Rom. 5 [12]: *per unum hominem peccatum introivit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransit.*

Probatur 2º ex cap. 7 Eccle. fine [30]: *Deus fecit hominem rectum et ipse se infinitis miscuit quaestionibus.* Lenius sententiae prior pars ad originalem iustitiam, posterior ad originale peccatum pertinet ut ostendimus sect.1, dubio 5, probatione 5[43]. Notetur ergo quid Deo, quid homini Sacra Scriptura tribuat.

Ratio autem a priori est quoniam peccatum originale essentialiter est aversio a Deo, supra **[f.514v]** sect.1, dubio 9[44], et est dignitas odii Dei, in eadem sect.1, dubio 12[45]; ergo non potest fieri in illud divina voluntas et potentia. Consequentiam probo quoniam divina voluntas, quae vult, omnia vult propter summum bonum, et potentia omnia propter semetipsam operatur; at vero peccatum originale essentialiter est deviatio a fine et aversio ab illo, quare non potest secundum rectam rationem amari propter illum finem. — De huius et similium rationum pondere

---

[41] AUGUSTINUS, *Retractationum,* l.1, c.26. PL.32, 624.
[42] *ATG 62,* (1999), p.141-187.
[43] *ATG 63* (2000), p.266.
[44] *ATG 64 (2001),* p.260.
[45] *Ibid.* p.278.

fuse dictum est q.79, a.1[46]

CONFIRMATUR 1º: quoniam nullus potest auctor esse originalis peccati quin etiam sit auctor peccati personalis, nam in ratione formali originalis peccati distinguimus duas quasi partes, altera est negatio originalis iustitiae et huius Deus causa est negando concursum quo causanda fuisset iustitia originalis, quare de causalitate huius partis praecise nihil refert ad praesens; altera pars est ordo huius negationis ad inoboedientiam primi parentis, quae moraliter permanet et imputatur. Hic ordo rationis non potest causari nisi causando actuale peccatum capitis quod ostenditur enumerando ea quae requiruntur ut peccatum originale contrahatur, 1º enim supponitur Adamum accepisse iustitiam originalem cum pacto atque praecepto servandi eam sibi et posteris ; 2º requiritur Adamum peccavisse, et 3º requiritur homines genitos esse paterno genere Adami. Ex his autem primum et postremum ex se bona sunt; et non sunt per se causa originalis peccati sed omnino per accidens, quare solum secundum, scilicet inoboedientia Adami est causa ex qua per se resultat ille ordo imputabilitatis; ergo nullus erit causa originalis peccati nisi causa sit actualis inoboedientiae Adami, qua sublata impossibile est originale peccatum existere et qua posita suppositis aliis duobus necessarium est existere originale peccatum.

CONFIRMATUR 2º, quoniam nullus potest velle et causare peccatum originale nisi velit et causet obiectum quod sufficit ad peccatum mortale personale; sed peccati personalis obiectum Deus non potest velle nec causare; ergo nec peccatum originale. Vis argumenti explicatur exemplo haeresis, quam in amente vel dormiente Deus causare non potest etiamsi deffectu libertatis homini non imputetur ad culpam, idque propterea quod haeresis est intrinsece turpis et contra rationem et habet totum quod requiritur ut volitio libera illius sit peccatum mortale. Similiter ergo quamvis culpa originalis comparatione hominum non sit peccatum personale sed tantum peccatum originale idque propterea quoniam defuit volitio personae et solum adest volitio naturae et capitis, nihilominus culpa illa in se habet turpitudinem quae si volita esset et causata voluntate personae sufficeret ad peccatum mortale personale; ergo Deus non potest illam causare et velle. **[f.515]**

Ad 1[um] argumentum RESPONDEO: animae creatio, infusio, unio cum

---

[46] *ATG 62 (1999), p.141.*

corpore naturaliter propagato ex Adamo ac denique generatio non afferunt per se originale peccatum sed tantum humanam naturam; sola culpa Adami fuit causa per se ut contrahatur originale peccatum; at vero unio animae cum corpore est conditio a qua dependet unio infantis cum Adamo ut cum capite, quae unio, quod ex se est nihil habet mali, et totum malum redundat ex vitio capitis ac proinde quamvis Deus sit auctor creationis, infusionis, unionis ac totius generationis non est auctor peccati originalis. Quod autem D.Thomas, q.83, a.1 ad 4[47], et Ricardus supra dicunt animam ex infusione maculari *habito respectu ad corpus cui infunditur* non est dictum propter id quod ex natura sua et per se habet infusio, sed propter culpam quae comitatur infusionem supposita praevaricatione Adami et corruptione naturae.

Ad confirmationem RESPONDEO distinguendo maiorem: si ille qui auctor est causae directe intendat effectum inde resultantem vel saltem praecepto teneatur impedire illum effectum, ille moraliter censetur auctor esse effectus; si autem aliquis nec directe intendat effectum resultantem ex causa nec teneatur illum vitare non censetur esse auctor illius, quamvis sit auctor causae, ut saepe dictum est praesertim q. 79, a.1, dubio 4 et 5[48].

Ad 2 RESPONDEO distinguendo antecedens, nam utrum reali et physica actione aliquod agens creatum posit agere in animam rationalem, nihil refert ad praesens, satis enim est morali actione demeriti agere posse quatenus propter actum capitis tota natura digna est carere originali iustitia et subiacere irae atque vindictae.

Ad 3, omissa maiori et concessa mnori, nego consequentiam quoniam anima rationalis ut potest ex materia et defectu agentis naturalis impediri a suis actionibus ita potest propter unionem cum materia propagata ex Adamo contrahere originalem culpam, quam tamen angelus ratione generationis contrahere non potest cum a Deo sit immediate creatus nulli materiae uniendus, quare angelus non contrahit culpam nisi personali volitione quae in primo instanti creationis refunditur quoniam ad Deum pertinet opus a se immediate productum non solum potentiis sed etiam actionibus perfectum et absolutum in lucem emittere ita ut illius integram curam gerat in primo instanti et postea suae libertati relinquat ut solent qui alios homines in statu, officio vel dignitate

---

[47] TOMÁS AQ., *1 2, q.83, a.1. Ed.leon. t.7, p.101.*
[48] *ATG 62 (1999) p.172.*

collocant, illos in principio dirigere, de quo alias. Ita D.Thomas, d.32, q.2, a.1[49], atque idem fere Ricardus eadem distinctione, a.4, q.2 ad 4.

Ad 4 distinguo antecedens: concupiscentiae, qua ratione peccatum est Deus non est causa sed quatenus concupiscentia sunt naturales potentiae et quatenus poena est, ut fuse explicuimus sect.1, dubio 16 ad 7[50]. **[f.515v]**

Ad 5 RESPONDEO 1º distinguendo maiorem, nam divinae bonitati illud magis repugnat quod est magis malum comparatione volitionis liberae et ut volitum est quamvis praecisa volitione non sit magis malum, sicque peccatum originale respectu cuiusque volitionis personalis deterius obiectum est quam annihilatio quoniam est obiectum sufficiens ut volitio illius sit peccatum mortale personale quod explicatur ex doctrina tradita in postrema confirmatione, nam error contra finem in amente aut dormiente est malum levius quam annihilatio, et nihilominus Deus non potest illud causare quoniam est sufficiens obiectum ut volitio libera illius sit peccatum mortale quod est malum gravius et essentialiter contrarium Deo. — RESPONDEO distinguendo minorem nam licet peccatum originale precise sumptum sit malum levius quam annihilatio, coniunctum tamen cum inoboedientia Adami efficit malum gravius, et originale peccatum non potest causari nisi causando Adami inoboedientiam, ut in 1ª confirmatione conclusionis dictum est.

Dubitatur 3º
Utrum divinae sapientiae aut iustitiae repugnet animam infundere corporia quo scit inficiendam fore originali peccato

De hoc satis dictum est sectione 2, dubio 4 ad argumentum 3 et 4 et 5[51].

Dubitatur 4º
Utrum generatio sit actio qua peccatum originale traducitur

1º Suppono ex sectione 1, dubio 1[52], originale peccatum generatione

---

[49] THOMÁS AQ., *In 2 Sententiarum*, d.32, q.2, a.1.Ed. Vivès 8,436.
[50] *ATG 64 (2001)* p.329.
[51] *ATG 65 (2002)* p,239
[52] *ATG 63 (2000)* p.205.

transmitti ubi Conciliorum et Patrum definitiones in id praesertim contra haereticos incumbunt ut peccatum originale non imitatione sed propagatione traducatur, propagatio autem eadem actio est quam generatio; verum si quis desideret haec ipsa verba *generatione contrahi* originale peccatum reperiet in Tridentino, sess. 5, § 4 fine[53], imo inde ducitur ethimologia nominis originale peccatum, ac denique omnes catholici fatentur infantes in maternis uteris antequam nascantur extinctos detineri in limbo reos originalis peccati et exules a coelesti patria. Quare Doctores qui dicunt originale peccatum nativitate contrahi, nativitatis nomen accipiunt pro generatione, ut loquitur Ciprianus apud Augustinum, 1º Contra Julianum, columna 3[54]

2º. Originale peccatum non contrahitur in principio generationis sed in eius termino quando anima rationalis corpori infunditur, ut constat ex iis quae diximus sect.2, dubio 4[55], et praeterea probatur quoniam tunc primo existit originale peccatum quando primo existit persona capax peccati cum conditionibus requisitis ad peccatum, persona autem peccati capax tunc **[f.516]** primo existit quando primo constituitur homo per unionem animae cum corpore et tunc primo est conditio requisita ut peccatum originale traducatur scilicet hominem vere ese filium Adami ex paterno genere. Unde praeterea sequitur animam rationalem in primo instanti creationis contrahere originale peccatum quoniam in eodem instanti primo creationis corpori infunditur de quo fusius scribit Ricardus 2, d.32, a.4, q.2.

Nunc directe quaestioni satisfaciendo DICO 1º: proprie et formaliter loquendo generatio non est actio qua originale peccatum producitur. Probatur 1º, quoniam generationis terminus adaequatus est homo ut resultans ex corpore et anima rationali unitis; ergo generatio non terminatur ad peccatum originale. —2º, quoniam tota ratio generationis viro conveniente cum foemina existeret in statu innocentiae et in puris naturalibus et tunc per generationem non produceretur originale peccatum. —3º, quoniam generatio est actio essentialiter bona et a Deo procedens; ergo non potest terminari ad peccatum.

CONFIRMATUR quoniam hinc solvuntur aliquae haereticorum calumniae contra originale peccatum, de quibus postea.

---

[53] Dz 791, 4.
[54] AGUSTIN, *Contra Iulianum,1, c.3.* PL 44,644.
[55] *ATG 65 (2002)* p.238.

DICO 2º: si quaeras actionem qua formaliter et per se traducatur sive producatur originale peccatum, RESPONDEO realem actionem nullam esse quoniam peccatum originale non est ens reale; at vero secundum modum intelligendi proportione quadam ad vera entia possumus privationem iustitiae originalis duplici modo intelligere: 1º, quasi in fieri sive quod idem est sub ea formalitate qua est actu pendens ab inoboedientia Adami, et sub hac formalitate dependentiae erit actio quae per se et formaliter terminatur ad privationem iustitiae originalis in facto esse. —Haec explicanda sunt proportione servata ad ea quae de reali actione diximus in praedicamentis.

DICO 3º: generatio ad traductionem originalis peccati concurrit per accidens, scilicet ut actio cum qua per accidens coniuncta est alia actio qua formaliter producitur originale peccatum. Hanc conclusionem docent Doctores citandi in solutione primi argumenti, et ratio est quoniam sicut naturae humanae ex Adamo productae adiungitur per accidens originale peccatum ita actioni qua producitur natura humana, scilicet generationi, per accidens adiungitur actio productiva originalis peccati nam si termini actionum per accidens coniungantur actiones quae ad illos terminantur non possunt cohaerere per se.

DIC O 4º: propterea generationem comitatur productio originalis peccati quoniam generatio unit filios cum suis omnibus progenitoribus et supponitur in primo parente pactum nomine posteritatis et transgressio pacti.

Hinc solvuntur aliquae obiectiones haereticorum contra originale peccatum:

1ª, quoniam si peccatum aliquod per generationem traducetur malum esset coniugium quod generationis et peccati traducendi causa foret. Consequens autem falsum esse constat quia sexuum **[f. 516v]** distinctio, matrimonium et eius usus a Deo instituta sunt et praecepta. — Ut omittamus alios qui propter rebellionem concupiscentiae vel alia de causa dixerunt demonem et non Deum auctorem esse generationis et matrimonii, ut Simonem Magum, Saturninum, gnosticos, manichaeos, tatianos, adamianos et alios haereticos quos refert Bellarminus, tomo 1, libro 1 De Matrimonio, cap.1[56]. In praesenti cum illis tantum disputamus qui ex originali peccato colligunt malum esse coniugium et illius actum,

[56] ROBERTO BELARMINO, *De Sacramento Matrimonii,* c.1. Ed. Vivès, 1873, t.5,p.37.

quos refert et refutat Clemens Alexandrinus, 3 Stromatum, pag. ultima[57]; D. Augustinus, 2 In Iulianum, col.11[58], ubi ex D. Ambrosio, De Philosofia contra Platonem et in Apologia David, pag.11[59] probat non solum animam sed etiam corpus, nuptias et generationem hominis esse opus Dei et bonum. Sed fusius RESPONDET Augustinus duobus libris De nuptiis et concupiscentia, et summa solutionis haec est: coniugium et generatio bona sunt et a Deo instituta et non sunt causa originalis peccati quoniam ab illis non provenit per se sed per accidens illis adiungitur. Ita RESPONDET Alexander, 2 p., q.122, mem.1 ad 2; D. Bonaventura, 2, d.30, a.1, q.2 ad 2[60]; Ricardus, eadem d., a.1, q.1 ad 1, et communiter Doctores.

2º, urget haereticus quoniam quando malum sequitur necessario ex bono etiamsi per accidens sequatur omittendum est bonum ut vitetur malum; sed originale peccatum sequitur necessario ex generatione et matrimonio; ergo omittendum est matrimonium et generatio. — RESPONDET 1º D. Bonaventura citatus distinguendo maiorem, nam quando malum quod sequitur praeponderat bono, tunc omittendum est bonum, at vero filio producto melius est cum originali peccato quam omnino non existere, ut sectione 4, dubio 4[61], dictum est, et ideo non est omittenda generatio. — RESPONDERI potest 2º, etiamsi respectu cuiusque hominis particularis esset maius malum existere, adhuc propter finem divinae misericordiae qua multos liberat a peccatis et adoptat in filios, vel propter alium finem bonum haberet coniugium et generatio quamvis ex illis sequatur per accidens originale peccatum.

3º obiicitur, quoniam leprosis consulitur ut ab usu matrimonii abstineant ne filios leprosos generent; ergo a Deo non erat praecipiendum matrimonium et illius usum sed potius oppositum consulendum ne filii generarentur infecti originali culpa. — RESPONDET D. Thomas in 2, d.32, q.2, a.2, argumento 3[62]: negando consequentiam, et rationem discriminis dicit esse quoniam lepra est corruptio alicuius boni quod ex principiis naturae sequitur et secundum legem ordinariam insanabilis est;

---

[57] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata, l.3, c.XVIII.* PG 8, 1211.
[58] AUGUSTÍN, *2 in Iulianum,* c.7. PL 44,686..
[59] AMBROSIO, *Apologia Prophetae David*. P.L.14,914.
[60] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarum,* d.30, a.1, q.2 ad 2. Quarachi 1885, p.720.
[61] *ATG 66* (2003), p.216.
[62] TOMÁS AQ., *In 2 Sententiarum, d.32, q.2, a.2.* Vivès 1883, t.8, p.438.

at vero originale peccatum remedium habet in promptu, et non excludit aliquod bonum quod ex principiis naturae sequeretur. —RESPONDEO 2º: si nullus hominum esset qui generationi vacaret nisi **[f.517]** leprosus, omnes homines tenerentur praecepto propagandi humanum genus ut modo tenentur, scilicet si deficiant alii qui huic necessitati sucurrant. Caeterum quoniam plerique hominum bona utuntur valetudine ideo laudabile consilium est leprosis castitatem servare non solum propter laudem castitatis sed quoniam in ordine ad communitatem universi melius est in res atque locum leprosi alium hominem sanum succedere quam leprosum. At vero peccato originali infectum est totum humanum genus ita ut nullus posit filios nisi peccato originali obnoxios generare. —RESPONDEO 3º: si solum attendas privatum bonum eorum hominum qui ex parente leproso existere possunt melius est illis generari leprosos quam non generari atque idem est de peccato originali.

OBIICIES 4º quoniam aliqua saltem turpitudo erit in actu matrimonii propter adiunctam propagationem originalis peccati. —RESPONDEO concedendo consequentiam dummodo ratione huius turpitudinis non censeatur ille actus illicitus et peccatum, atque in hoc sensu D. Thomas, 4 Contra gentes, cap. 52 ad 8 et 11 rationem[63], ait vitium esse in generatione seu in actu matrimonii, et haec turpitudo seu corruptio similis est illi quam in semine ante informationem esse diximus supra, sect.2, dubio 3[64]. —Nec alienum est a modo loquendi Sacrae Scripturae et Patrum aliquam turpitudinem et inmunditiam tribuere officio matrimonii etiam quando recta intentione fit et culpa veniali vacat, nam Hieronymus, libro 1 Contra Iovinianum[65] inmundiciam colligere ex illis verbis 1 Regum [1Sam 21,4] *si mundi sunt pueri, maxime a mulieribus* et Apocalypsi 14 [4] *ii sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati virgines enim sunt,* de quo fusius scribit Albertus, 2 p., q.109; Alexander, 2 p., q.122, mem.7, a.3, § 4; Bellarmino tomo 2, libro 2 de Matrimonio. cap. 5 ad 4[66].

OBIICIES 5, quoniam meritum Chrisiti Domini non solum gratiae quam in regeneratione accipimus sed etiam ipsius regenerationis et unionis cum Christo et illam nobis meruit; ergo Adami peccatum non

---

[63] TOMÁS AQ., *Contra Gentiles, l.4, c.52.* Ed.Vivès 174, t.12, p.556s.
[64] *ATG 65* (2002) p.230.
[65] JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum, l.1.*PL 23, 249, 281.
[66] ROBERTO BELARMINO, *De Sacramento Matrimonii.* c.4. Ed.Vivès 1873, t.5, p.48.

solum causa erit culpae quam in generatione contrahimus sed etiam causa erit generationis et unionis cum Adamo; consequentia probatur ex proportione quam Paulo auctore omnes Theologi constituunt inter ChristumDominum et Adamum. —RESPONDEO: haec una est ex illis rebus quibus gratia Christi Domini superabundavit magis quam culpa, et ratio discriminis est perfectio Christi Domini qui omnia mereri potest quae sub merito cadere possunt; deinde etiam consensus regenerationis cum effectu qui illam comitatur nam uterque bonus est; at vero generatio et peccatum quod illam committatur dissident quoniam generatio est bona, peccatum vero malum ac proinde ab eodem auctore esse nequeunt, de quo vide
Scotum in 3, d.19[67].

6º OBIICIES: si generatione traduceretur peccatum non diceret Paulus ad Romanos 5 [12] *per unum hominem peccatum intravit in mundum* sed per duos homines, generatio enim **[f.517v]** duos exigit. —RESPONDEO: auctor Hypognosticom libro 2[68] ita dictum esse quia vir et uxor *iam non sunt duo sed una caro,* Mt [19,6], et alibi explicatum esse mulierem, scilicet Eccli 25 [24] *a muliere initium factum est peccati et per illam omnes moriuntur* — Anselmus, De Conceptu virginali cap.9[69] respondet nomine Adami foeminam intelligi quoniam ex eius costa educta est et quoniam ignobilior pars quandoque sub nobilioris nomine comprehenditur: sic in Gn 5 [2] dicitur: *masculum et foeminam fecit eos et vocavit nomen eorum Adam in die qua creati sunt.* —Verumtamen huius loci sensus est *vocavit nomen eorum homo,* quare utraque solutio nec satis solida videtur nec necessaria, cum Apostolus ibi non respexerit ad eos parentes qui requiruntur ut filius per generationem uniatur Adamo: sic enim ad infantes huius temporis per tot millia hominum peccatum intravit quatenus praecesere illorum progenitores sed respexit ad hominem quo peccante nos in eo peccavimus et qui proprie fuit prima causa nostri peccati, et hic homo unus tantum fuit, Adamus scilicet et non Eva, supra sec.3, dubio ultimo[70].

7ª OBIECTIO, quoniam originale peccatum non recipitur in corpore sed in anima rationali sed anima rationalis non producitur per generationem;

---

[67] J. DUNS SCOTO, *In librum tertium Sententiarum, d.19.* Ed.Vivès 1894, p.716.
[68] *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, l.2, c.3.* PL 45,1619.
[69] ANSELMO, *De conceptu virginali,* c.8. PL 158, 443.
[70] *ATG 66* (2003) p.193.

ergo non traducitur originale peccatum per generationem. —Huic satisfecimus supra sect.2, dubio 4, mem.3[71].

Dubitatur 5
Utrum et quomodo semem sit causa transmittendi originale peccatum

Hoc dubium alioqui difficile, breviter expeditur ex iis quae diximus supra, sect.2, dubio 2 et 3[72], ex quibus constat quomodo infectio seminis nondum dispositi ultima dispositione ad unionem animae rationali causa sit peccati originalis quod idem de semine ultima dispositione affecto explicuimus in dubio 5 et 6[73] eiusdem sectionis quorum doctrinam si proximo praecepti dubio copulemus colliguntur tres propositiones: —1ª est: semen sive ultima dispositione affecto sive ante illam, non est causa per se originalis peccati. —2ª: semen est causa per accidens originalis peccati quatenus causat unionem animae cum materia ex qua unione per accidens resultat originale peccatum. —3ª propositio: infectio seminis per se causa est originalis peccati modo explicato in questionibus supra citatis.

Dubium 6
Utrum solo paterno genere traducatur originale peccatum

Membrum 1um:
Rationes dubitandi cum sententia Henrici

Videtur origo materna ex Adamo ducta aut requiri aut sufficere ut tra- **[f.518]** ducatur originale peccatum quia aliqui Patres ad utriusque parentis concupiscentiam ut ad causam referunt originale peccatum prolis, ut Ambrosius, libro De Sacramento regenerationis et Chrysostomus apud Augustinum, libro 2 In Iulianum columna 1ª et 6ª[74]. Sed hoc manifestius significat Cyrillus Alexandrinus, libro 12 in Leviticum col.3[75] dicens *puerum offerri ad altare ut ibi purificetur*

---

[71] *ATG 65* (2002) p.243.
[72] *ATG 65* (2002) p.227.
[73] *ATG 65* (2002) p. 249, 261.
[74] AUGUSTINO, *2 in Iulianum.* PL 44,674,698.
[75] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Leviticum l.12.* París 1573, col.140s.

tanquam qui pollutus fuerit in ipsa conceptione scilicet paterni seminis vel uteri materni (observa copulam disiunctivam) et postea ostendens Christum Dominum ex vi conceptionis immunem fuisse a peccato originali probat prius purificationem matris deinde ostendit nihil potuisse contrahi ex patre quem ut homo non habuit.

Insuper Anselmus, De conceptu virginali, cap.8, supponere videtur ex solo materno semine originale peccatum contrahi posse, quod in sequenti cap.9[76] clarius innuit dum inde probat non esse necessarium ut sola Eva peccante omnes homines contraherent originale peccatum quoniam poterat Deus aliam creare mulierem ex qua Adamus susciperet filios iustitia originali praeditos; itaque sentira videtur quod si Adamus in gratia permanens filios susciperet ex Eva peccatrice Evae peccatum transiret ad filios.

Sed cum Anselmus cap. 11, 12 et 13[77], suam mentem explicuerit manifeste ut membro sequenti dicemus, inde colligere possumus intellectum aliorum capitum et Cirili et si quis alius ita loquitur ut scilicet utero aut semini materno tribuarur pollutio et virtus causandi originale peccatum quatenus ad naturalem generationem ex virili semine materiam praeparat non vero quoniam requiratur aut sufficiat matrem peccavisse aut contraxisse originale peccatum ut illud generatione transmittat.

Henricus, quodlibeto 1, q.21[78] existimat ut infans contrahat originale peccatum satis esse si constet ex aliqua parte materiae desumpta ex Adami progenie et non prius purgata a morbida qualitate quam habet, unde colligit Henricus infectum fore originali peccato quicumque naturaliter generaretur ex foemina filia Adami et patre a Deo creato in originali iustitia et qui supernaturali modo formaretur ex foemina filia Adami, scilicet ex quacumque parte corporis ex Adamo procrearetur. Haec sententia falso adscribitur Aloisio, de cuius mente vide sect. 1[am], dub.18, mem.3, nº 5[79].

Praecipuum fundamentum Henrici est altera illius sententia quam

---

[76] ANSELMO, *De conceptu virginali*, c.9. PL 158, 443.

[77] IDEM *Ibidem,* c.11ss.PL 158,445ss.

[78] ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibetum primum,q.XXI.* Ed.1518, facsimil Lovaina 1961, fol.XXv

[79] *ATG 65* (2002) p.197.

retulimus sect.1, dub.18, initio[80], scilicet in omni corpore filiorum Adami inesse morbidam quandam qualitatem a qua resultat morbida qualitas in rationalem animam quae corpori unitur et hanc qualitatem animae esse peccatum originale. Rursus qualitatem morbidam corporis esse in quacumque parte humani corporis sive virilis sive foeminei, quare quaecumque **[f.518v]** anima illi uniatur sive per generationem sive per miraculosam formalitatem sive quocumque alio modo contrahet originale peccatum. —Confirmat exemplo leprae quae si carni inest inficiet quemcumque hominem quomodocumque ex illa carne formatum nisi caro prius a lepra mundata fuerit.

Nos ulterius secundum communem et veram sententiam possumus idem argumentum ita instituere: peccatum originale ex carne transit in animam rationalem et anima rationalis ex se et sua origine nihil mali contrahit, supra sec.2, dubio 4 et 5[81]; sed quaecumque pars carnis sive viri sive foeminae infecta est corruptione originalis peccati; ergo homo formatus quomodocumque ex quacumque parte humanae carnis propagatae ex Adamo contrahet originale peccatum.

Arguit 2º Henricus quoniam peccatum originale necessario consequitur naturam humanam quae continebatur in Adamo ; sed natura humana cuiusque hominis qui formaretur ex carne filiorum Adami continebatur in Adamo; ergo ex illo necessario sequitur peccatum originale. —CONFIRMATUR quoniam parentes nihil possunt libera voluntate mutare circa traductionem originalis peccati; sed quicumque ad alium transmittit naturam humanam transmittit et peccatum originale.

Membrum 2
Decisio quaestionis

Certa conclusio est sola paterna generatione traduci originale peccatum ac proinde liber esset ab originali culpa quicumque vel sine patre a Deo formatus vel natus ex patre qui non esset ex genere Adami. Ita docent Doctores quando rationem reddunt ob quam Christus Dominus liber fuerit ab originali culpa ex vi generationis ita ut quamvis Deus non esset, ille modus generandi sufficeret ut non contraheret originale peccatum. Ita D. Augustinus, 10 Super Genesi ad litteram cap. 19 et 20[82],

---

[80] *ATG 65* (2002) p.187.
[81] *ATG 65* (2002) p.238.
[82] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram,* l.10, c.25s. PL 34,423.

et in Enchiridion cap.4, et libro 5 In Num, c.9, quod fusius explicat Anselmus, De Conceptu Virginali, c..12, 14, 16 et 20[83], et libro 2 Cur Deus Homo, c.16[84]. —Hanc conclusionem intendunt Patres qui dicunt Christum Dominum propterea non contraxisse originale peccatum quoniam ex virgine natus est, id est quoniam patrem non habuit a quo peccatum acciperet. Ita loquitur Ambrosius, De Noe et arca, quem sequitur Augustinus, libro 3 Contra Iulianum, col.2. — Et qui dicunt propterea liberum fuisse Christum Dominum ab originali culpa quoniam non interveniente carnis concupiscentia ortus est ex Adamo, ut D. Gregorius, libro 11 In Iob, fine[85], et Doctores citandi dubio 7, numero 6. — E contra vero non posse abesse originale peccatum ubi libido adest Bernardus asserit in epistula ad Lugdunenses, quem sequuntur communiter scholastici, infra dubio 7, nº7, quibus testimoniis non aliam libidinem quam virile **[f.519]** semen carens originali iustitia intelligendam esse ostendemus ibi. —Quapropter in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus c.26, quem refert Magister, 2, d.30, § *Sed quod*[86] ita praescribitur: *firmissime tene omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci*

Conclusionem expresse docet D. Thomas, hac q.81, a.4[87], ubi Conradus, Caietanus[88] et reliqui expositores, et 3 p., q.33, a.1 ad 2[89] communiter Doctores cum Magistro 3, d.3, § *Cum autem*[90]; Scotus, 2, d.32, circa 2 articulum et prope finem[91]; Capraeolus, 2, d.31, a.1, conclusione 3[92], et a.3 ad argumenta contra 3[am] conclusionem[93] .

RATIONE probat D. Thomas quoniam quicumque non movetur ab Adamo per generationem non contrahit originale peccatum; sed quicumque non ducit ab Adamo genus paternum non movetur ab Adamo

---

[83] ANSELMO, *De conceptu virginali*. PL 158, 444-452.
[84] ANSELMO, *Cur Deus Homo*. L.2, c.16. PL 158,416.
[85] GREGORIO MAGNO, *Moralium in Iob* l.11. PL 75,986.
[86] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2,d.30;* ed Quarachi 1916, p.462s.
[87] THOMÁS AQ., 1 2, q.81, a.4 et ad 2. Ed.leon.7, 91s.
[88] Ed. leonina operum S.T. cum commentariis Card.Caietani, t.7, p.92.
[89] S.Thomas, 3 p, q.33, a.1 ad 2. Ed. leon. 11,341.
[90] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 3, d.3,* ed. Quarachi 1916, p.559.
[91] J.DUNS ESCOTO, *In Secundum Sententiarum,* d.32, ad 2. Ed. Vivès 1893, t.13, p.307.
[92] JUAN CAPREOLO, *Defensiones Theologiae,* dist.31, a.1, concl.3. Ed..Turonibus 1903, p.349.
[93] ID. *Ibid.,* a.3, ad arg. Contra 3 concl. .Ibid., p.355.

per generationem; ergo non contrahit originale peccatum. Maiorem probaverat D. Thomas in eadem q.81, a.1 et 3[94], analogia qua saepe utitur in explicando originali peccato ad eum modum quo membra corporis contrahunt peccatum ex anima; sed membra non alia ratione participant culpam nisi quatenus ab anima moventur; ergo similiter posteri Adami non contrahunt originale peccatum nisi quatenus moventur ab Adamo. Minorem autem probat D. Thomas quoniam Adamus non movet filios nisi per virtutem activam in generatione, solus autem pater virtutem activam habet in generatione; ergo qui non ducit ab Adamo genus paternum non movetur ab Adamo per generationem.

Haec ratio videtur nullo solido fundamento niti, 1º, quoniam Maior falsa videtur, nam ut ab Adamo participet aliquis peccatum originale satis esset ab Adamo moveri recipiendo ab illo tanquam a capite privationem originalis iustitiae nec opus esset speciali motione per generationem.

CONFIRMATUR exemplo eiusdem D. Thomae, quoniam si anima per liberum decretum motu et visione privaret pedes et oculos quando moveri et videre debent hoc sufficeret ut pedes et oculi participarent ab anima peccatum et tunc ipsum quiescere et non agere esset moveri ab anima ad peccatum.

2º, quoniam falsa videtur Minor eiusdem argumenti nam mater effective concurrit ad disponendam materiam aptam generationi, quare saltem remote effective concurrit ad generationem, quod est citra controversiam, licet adhuc sub iudice sit quaestio utrum mater effectve concurrat ad generationem.

3º, quoniam de potentia absoluta fieri posset ut quoad transmittendam iustificationem vel iustitiam caput esset Adamus etiam eorum hominum qui nullo modo ad stirpem Adami attinerent, de quo infra, mem.4. **[f.519v]**

Propter haec et similia argumenta dicendum est praedictam rationem D. Thomae non adduci ad probandum peccatum originale ex natura sua pendere ex paterno genere, adducitur autem illa ratio ut congruentia ob quam oportuit de facto ita institutum esse Adamum caput posteritatis ut solo paterna generatione transmitteret iustitiam atque peccatum quoniam ut pater multo plus activitatis habet ad producendum hominem quam

[94] THOMÁS AQ., 1 2, q.81, a.1; a.3. Ed. leon. 7, 88,90.

mater ita aptior est ut perfectiones aut defectus suorum similes transmittat ad filios aptiorque est ut dominus et caput filiorum constituatur.

Non dissimilis est alia congruentia quae desumitur ex Anselmo, De Conceptu virginali, cap.13[95], quoniam quicumque homo paterna generatione non attineret ad Adamum ille immediate producendus esset a Deo sive per creationem sive desumpta materia ex foemina filia Adami, et tunc deceret eum hominem rectum et iustum produci quoniam immediate a Deo tanquam a causa particulari producitur sicut oportuit Adamum factum esse a Deo rectum et iustum. — Si autem ille homo nasceretur ex patre qui non esset filius Adami et ex matre quae esset filia Adami congruentius esset ut a patre acciperet naturam integram quam ut a matre acciperet peccatum, quoniam ad patrem perfectiori modo attineret quam ad matrem.

3º. Cum libera voluntas Dei potuisset sic vel aliter instituere pactum, et ea voluntas in Sacra Scriptura non fuerit expresse revelata, utimur alia coniectura, quia ad Christi Domini dignitatem conveniens erat eiusmodi conceptio quae ex suo modo libera esset ab originali culpa etiam praecissa divinitate; ergo universaliter conceptio quae ex Adamo non patrem sed tantum matrem accipit non est obnoxia culpae originali.

Membrum 3
Sigillatim explicantur quae in praecedenti conclusione virtute continentur

1[um] sequitur decisio illius quaestionis, utrum originale peccatum contrahant filii quos foeminae quandoque suscipiente ex demonibus incubis. — De sucubis non est difficultas cum subeant vicem foeminae quae nihil refert ad impediendam vel causandam traductionem originalis peccati.

Et quidem in sententia quae asserit a demonibus vere genitos esse filios quos Sacra Scriptura. Gn 6 [4], gigantes appellat consequens esset ut parvuli nascerentur liberi ab originali culpa quoniam paterno genere non pertinent ad Adamum; illam autem sententiam docere videntur Tertulianus, Lactantius, Justinus martyr, Methodius, Eusebius,

[95] ANSELMO, *De conceptu virginali,* c.13. PL 158,447.

Ambrosius, Cyprianus, Philoiudaeus, et clarius Josephus et Burgensis, quorum testimonia sigillatim expendit Molina, 1 p., q.50, a.1[96], cui et Zumel, 1 p., q.51, a.1, relinquo illius impugnationem. **[f.520]**

Dicendum est non posse sine periculo dubitari quin homines quos foeminae susciperent ex daemonibus incubis contrahant originale peccatum.

PROBATUR 1º a priori, quoniam ibi vere non nascuntur ex daemone ut ex patre sed ex aliquo viro filio Adami cuius semen maxima velocitate daemonis arte transmittitur ad mulierem distantem ut, ex D. Augustino, 15 De Civitate, cap. 23[97] et 3 libro De Trinitate, docet D. Thomas, 1 p., q.81, a.3 ad 6. - Et ratio est quoniam daemones non habent vim nutritivam et generativam cum spirituales sint, et licet haberent, vis generativa illorum esset diversae speciei nec posset producere humanum semen et praeterea daemonum ars qua applicando activa pasivis res plurimas efficiunt non possunt pertingere ad producendam summam perfectionem quae est in semine humano nisi concurente virtute generativa hominis.

Idem firmius PROBATUR ab inconvenientibus: 1º quoniam si filius ex daemone incubo susceptus liber esset ab originali peccato, etiam eius posteri omnes liberi essent; quare, 2º, concedendum foret aliquam maximam multitudinem hominum nobis ignotam existere quae ante usum rationis non sit inimica Dei nec indigeat redemptione Christi Domini, quoniam non tenetur sub potestate diaboli. 3º, eadem multitudo non indigeret baptismo ut abluant sordes sed tantummodo ut elevante ad gratiam. 4º oporteret huiusmodi parvulis sine baptismo decedentibus assignare locum separatum a limbo et naturalem beatitudinem et a fortiori tribuenda esset adultis qui sine peccato mortali et sine baptismo e vita migrarent. 5º, illa universalis propositio Pauli *omnes in Adam peccaverunt* [Ro 3,23]et multae aliae quae ex illa sequuntur non comprehenderet magnam turbam eorum hominum qui paterno genere non ab Adamo sed a deamone orti fuissent quamvis intercedente multiplici maiorum generatione.

2º SEQUITUR immunem fore ab originali culpa hominem si nasceretur ex patre urso aut alio bruto animante et ex muliere filia Adami. Verum

---

[96] LUIS DE MOLINA, *In primam D.Thomae partem, q.50, a.1*, Cuenca 1592, col.1573-1577.

[97] AGUSTÍN, *De Civitate,l.15, c.23.* PL 41,468.

haec consequutio et quae illam comittantur absurda numerata in corollario praecedenti probant efficaciter periculum afferre et Theologiae fabulas eorum qui narrant ex urso patre mulierem peperisse filios feroces sed rationis capaces et vere homines ut Berecorius in Reductorio morali, libro 14 de monstrorum mirabilibus cap.74. CONFIRMATUR quoniam si aliquod brutum haberet perfectionem sufficientem ut tanquam pater generaret hominem facile potuisset daemon illius bruti semen transmittere in mulierem quo generaretur homo, quare de quolibet filio suscepto ex daemone incubo dubitari posset merito utrum contraxisset originale peccatum et indigeret redemptione et baptismo contra ea quae nº. 1 diximus. **[f.520v]**

Atque illae fabulae non solum cum solida theologia sed etiam philosophia et experientia pugnant: —1º, quoniam pater in generatione est perfectior causa quam mater, quare si vir desit, deest maximum requisitum ad generationem hominis et eius loco substituitur brutum quod habet vim et dispositiones dissimiles et imperfectiores quae non possunt pervenire ad effectum adeo distantem. —2º, quoniam experientia constat ex animalibus diversae speciei oriri foetum tertiae speciei diversae a patre et matre et, quod ad homines attingit Plinius, libro 7, cap.2[98] prope finem ait indorum quosdam cum feris coire mixtos qui semiferos esse partus ut ille Ipocentaurus quem in sequenti cap.3 memorat mixtus erat ex homine et equo. —Sed notandum est in his monstris nihil esse animae rationalis et spiritualis sed tantum exteriorem figuram corporis esse humanae similem. Denique potuit his fabulis initium praebere illusio daemonis incubi sub specie bruti vel ad praesentiam realem bruti afferentis humanum semen. —3º, sequitur obnoxium fore originali peccato hominem qui ex equa vel ex alia foemina brutorum nasceretur sed paternum genus duceret ex Adamo. Belcodius supra citatus refert puerum natum fuisse ex equa, quod tamen fabulosum et imposibile esse persuadet tum maxima perfectio requisita in dispositionibus hominis quas non fovere sed impedire potius poterit brutorum uterus tum etiam quoniam ut dixi ex duplici specie animalium tertia diversa nascitur.

4º, ex posteris Adami quicumque vir susciperet filios ex muliere a Deo creata in iustitia originali vel alterius generis ab Adamo diversi,

[98] C. PLINIO SECUNDO, *Historiae mundi libri XXXVII,* l.7, c,2s.Basilea 1554, p.107.

transmitteret ad filios peccatum originale. —E contra mulier ex genere Adami non transmitteret originalem culpam ad liberos quorum pater non duceret genus paternum ab Adamo. —Unde colligo ut originale peccatum transmittatur ad filios opus esse genus paternum perpetua et recta linea viri descendere ab Adamo ita ut avus, preavus, atavus et reliqui omnes maiores usque ad Adamum non ex alio viro quam ex Adamo et filiis eius nati fuerint. Consonant quae dixinus sect.3, dubio 7[99].

5º, non contraheret originale peccatum qui produceretur a Deo ex paterno semine Adami sed sine foemina nec qui produceretur ex carne aut sanguine foeminae et simul ex paterno semine sed non modo naturali generationis sed supernaturali ita ut virtus generativa hominum non concurreret ad generationem. Ita sentire videtur Anselmus, De conceptu Virginali, cap.12 et 16[100], universaliter affirmans Adamum non potuisse conservare nec amittere iustitiam nisi illis hominibus quorum generationis potestatem voluntati subditam accepit. CONFIRMATUR 1º quoniam quando ex semine et carne aut sanguine viri et foeminae formatur homo supernaturali virtute, iam Adamus non est causa efficiens illorum per generationem sed Deus **[f.521]** est causa efficiens, quare opus debet prodire sine defectu et macula ut dictum est membro precedenti, congruentia 2. —CONFIRMATUR 2º, quoniam tunc eadem ratio est atque quando de digito aut costa aut altera parte hominis formatur a Deo homo qui non contrahit originale peccatum, ut expresse docet D. Thomas q.81, a.4 c, et a.5 c[101], et De malo, q.4, a.7 c[102].

6º. Si obiicias multos homines natos esse ex senibus aut sterilibus naturalibus ineptis ad generationem qui tamen contraxere originale peccatum, ut Isaac, Samuel et Ioannes Baptista; ergo quamvis supernaturali Dei virtute filius producatur, si tamen ex foemina et viro nascitur contrahit originale peccatum. —RESPONDEO cum Anselmo, De conceptu virginali, cap.16[103], in his et similibus exemplis, Dei supernaturali virtute restitutam esse parentibus senibus aut sterilibus virtutem generandi, qua virtute restituta naturaliter genuerunt, ut ille qui

---

[99] *ATG 66* (2003) p.193.
[100] ANSELMO, *De conceptu virginali,* c.12. PL 158,447.
[101] TOMÁS AQ., 1 2, q.81, a.4 c; a.5 c. Ed.leon. 7,91s.
[102] TOMÁS AQ, *De malo, q.4, a.7, c,* ed. Leon. 23,124.
[103] ANSELMO CANTUARIENSE, *De Conceptu Virginali, c.16,* PL 158, 449.

caecus natus est naturaliter videbat postquam sibi supernaturaliter restituti sunt oculi, imo beneficium quod parentes petebant non acciperent nisi illi per virtutem generativam ad generationem concurrerent quoniam qui nasceretur non esset eorum vere filius sed a Deo miraculose formatus.

Sequitur Evam non contraxisse originale peccatum quamvis formata fuisset ex Adamo postquam peccavit Adamus et quamvis Eva numquam commisisset peccatum personale quoniam ille modus formandi Evam ex costa Adami supernaturalis erat ita ut immediata causa efficiens Evae Deus esset et non Adamus et ideo Adamus non poterat culpam transmittere. COLLIGITUR haec doctrina ex Anselmo , De Conceptu Virginali. Cap.11 fine et cap.12[104]. —Sed ut de facto Eva libera fuerit ab originali culpa alia praeterea ratio ostendit, quoniam formata fuit antequam peccaret Adamus et filii geniti ante peccatum Adami non contraherent culpam originalem, supra, sec.3, dubio 5[105].

Quapropter non minus absurda quam singularis est sententia Catherini in opusculo De peccato originali versus finem §, vide et nono dicentis etiam si Eva non peccasset, peccante tamen viro contraxisset peccatum illud quoniam sic erat in pactis, imo de facto contraxit Eva peccatum Adami. – Duo sunt fundamenta Catherini: 1^{um}, quoniam Eva ut una caro continebatur in viro de quo sumpta est. —RESPONDEO 1º non continebatur ut in causa efficiente, quod requiritur ad traductionem originalis peccati sed tantum continebatur ut in habente partem materiae. —RESPONDEO 2º, non continebatur quando Adamus peccavit sed antea, et hoc non sufficit.

2^{um} fundamentum est quoniam Adamus etiam pro Eva accepit iustitiam originalem ita ut quamvis Eva peccaret si Adamus non peccaret retineret Eva iustitiam originalem **[f.521v]** amissa gratia. —Huius fundamenti falsitatem ostendimus supra, sec.2, dubio 2 ad 2[106], quia potius Eva antequam Adamus peccaret simul cum gratia totam originalem iustitiam amisit.

---

[104] ANSELMO, *De conceptu virgineli,* c.11s.PL 158,445.
[105] *ATG 66* (2003) p.179.
[106] *ATG 65* (2002) p.229.

Membrum 4
Utrum de potentia absoluta potuisset Adamus ita constitui caput, ut iustitiam vel peccatum transmitteret ad eos qui nec inmediate nec mediate genuisset

Negant aliqui recentiores in a.4, q.81, et in ea Zumel, a.1, disp.2, in dubio annexo dicto 4, aitque esse expressam Augustini sententiam. –Verum Augustinus non agit de potentia absoluta sed de facto et tantum asserit quod retulimus supra sect.3, dubio 5, in probatione conclusionis[107].

Scotus 2, d.32[108], paulo ante solutionem argumentorum videtur esse sententiae oppositae usque adeo ut si omnes homines simul immediate crearentur a Deo cum pacto ut Adamo servante iustitiam omnes certo tempore illam acciperent, et Adamo peccante amitterent: illi ex peccato Adami contraherent culpam naturae. —Et 1º manifestum est ethimologiam originalis peccati convenire non posse illi peccato quod non traduceretur generatione; quare de re tantum disputamus utrum posit traduci aliquod peccatum naturae seu communitatis non personali voluntate contractum sed communi quae esset voluntas capitis.

2º. Suppono me non disputare de hominibus iam existentibus et ratione utentibus quando caput peccat: iis enim non posse de potentia absoluta communicari peccatum capitis etiam si a capite genus ducant, probatum est supra, sect.3, dubio 5, praesertim dicto 2, 3, et 4[109], et quantum ad hoc sensit Zumel probabilius quam Scotus. In praesenti ergo disputo de peccato nomine aliorum hominum committendo antequam alii homines existant vel antequam ratione utantur.

DICO igitur rem esse valde ambiguam sed paulo probabilius videri posibilitatem ita ut Adamus instituetur caput iustitiae vel peccati transmittendi ad eos qui nec mediate nec immediate genuisset. —PROBATUR quoniam quamvis unio per generationem sit ratio congruentiae ob quam expediat magis in Adamum conferri omnium filiorum voluntates verum propter supremum dominium Dei videtur probabilius similem potestatem conferri posse etiam respectu eorum quos non genuisset Adamus ita ut conservatio et amissio iustitiae censeretur volita a subditis si volita esset a capite. —CONFIRMATUR

---

[107] *ATG 66* (2003) p. 182.
[108] DUNS SCOTUS, 2, d.32, Paris 1893, t.13, p.314.
[109] *ATG 66* (2003) p.184.

quoniam nulla ratio sufficienter probat huius pacti implicationem ut constat ex solutione argumentorum.

1um argumentum est quoniam ut aliquis contrahat peccatum ab Adamo debet ab illo moveri tanquam membrum a capite; sed haec motio non est nisi per generationem; ergo .

RESPONDEO: membro 2 ostendimus hanc rationem nihil probare de potentia absoluta. **[f.522]**

2um argumentum est quia deficiente generatione nulla est actio qua peccatum communitatis transmittatur in singulos homines.

RESPONDEO non opus esse actione reali; satis est actio secundum rationem qua privatio iustitiae et gratiae in hac persona intelligitur esse propter transgressionem capitis huic personae imputabilem ut parti communitatis.

3º, quia persona quae originem non duxerit ab Adamo non est aliquid Adami; ergo non censetur in Adamo existere aliquo modo; ergo nec in illo peccare ac prohinde nec culpam ab illo contrahere.

RESPONDEO: persona quae non duxerit origenem ex Adamo erit in Adamo non ratione potentiae generativae sed ratione potestatis capitis quae sola sufficit ut aliquis in alio peccare censeatur.

Ultimum argumentum: quoniam pactum illud iniuriam irrogavit iis qui non sunt ex semine Adami. —

RESPONDEO : cum illud pactum non sit de amittenda aliqua entitate reali hominibus naturaliter debita sed de solo dono supernaturali et maior sit spes emolumenti quam periculum detrimenti, ut sect.1, dubio 2[110] diximus de pacto quod initum fuit cum Adamo, non video quam rationem iniuriae contineat illud pactum, imo ex se et absolute utile est et optabile partibus communitatis.

Sunt autem varii probabilitatis gradus in nostra sententia quos numerabimus a maiori ad minorem probabilitatem ducta ratione:

1º igitur, pactum cum Adano ita de potentia absoluta iniri potuit ut maternum genus sufficeret ad transmittendam iustitiam vel culpam.

2º, ut sufficeret ex qualibet parte humani corporis formari, ut Eva ex Adamo formata fuit.

3º ut contraherent peccatum homines qui nec ratione generationis nec formationis supernaturalis aliquid carnis accepissent ex posteritate

[110] *ATG 63 (2000)* p.226.

Adami. Verumtamen non existeret nec in se ipsis nec in aliquo progenitore quando peccavit Adamus.

4º, ut quamvis existeret in aliquo suo progenitore prorsus alieno ab stirpe Adami peccarent in Adamo.

5º, ut quamvis existerent in seipsis formaliter sed ante usum rationis ut infantes.

6º, ut etiam angeli antequam existerent, in Adamo peccarent et inde contraherent carentiam iustitiae imputabilem in capite, quod est infimae probabilitatis.

Membrum 5
Ad argumenta Henrici proposita membro 1º

Ad 1um RESPONDEO in carne humana nullam realem qualitatem morbidam esse demonstravimus sectione 1ª, dubio 18[111]; infectio autem quae in carne est, a qua originale peccatum transit in animam, est ens rationis et illud non est nisi in carne quae per naturalem generationem paterni generis quae ex Adamo unitur animae rationali quoniam haec caro et non alia affert eam unionem cum Adamo quam pactum de facto initum requirit ut transmittatur originale peccatum. Quare postremi sillogismi neganda est minor. **[f.522v]**

Ad 2 RESPONDEO distinguendo maiorem sic: peccatum originale necessario consequitur naturam humanam quae continebatur in Adamo ratione paterni generis non vero eam quae continebatur ratione solius materni generis. Hoc ipsum aliis verbis dixit Augustinus, 10 Super Genesim ad litteram cap. 19 et 20[112], et cum eo Magister, D.Thomas et communiter Doctores citati membro 3: esse in Adamo, secundum seminalem rationem, id est secundum praecipuam vim activam generationis quae est in paterno semine aut esse secundum corpulentam substantiam quam scilicet mater ministrat atque disponit nihil aut parum immediate efficiens circa generationem sed tantum mediate praeparando materiam quomodo dicitur Christus Dominus fuisse in Adamo non secundum rationem seminalem sed tantum secundum corpulentam substantiam, et propterea nec in Adamo peccavisse nec in Abrahamo decimatus fuisse. Vide D. Thoma a.4 c et ad 2[113], et Conradus ibi,

---

[111] *ATG 65 (2002)* p.187.

[112] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram,* l.10, c.19s. PL 34,423.

[113] TOMÁS AQ., *1 2,* q.81. Ed leon.7,91.

notabili 2. —Explicatio Augustini quam Henricus citatus affert impugnatione non eget sed attenta lectione textus.

Dubitatur 7º
Utrum libido generantis potius quam generatio sit conditio per quam peccatum originale traducitur

Affirmativa pars probari potest :

1º ex Augustino qui quandoque concupiscentiam quandoque vero libidinem dicit esse rationem traducendi originale peccatum, ut 1º De nuptiis et concupiscentia cap.23, et magis ex professo cap.24 et 25[114], et libro 2 In Iulianum folio ultimo et 5 In Iulianum cap.9[115].

2º arguitur quoniam libro 6 In Iulianum cap.7[116] ait malum affectum concupiscentiae contagione transire ad filios, ut de morbidis parentibus morbida qualitas generatur, et cap.8 initio: Hoc autem a diaboloo inflictum vulnus quidquid per illud nascitur cogit esse sub diabolo tanquam de suo fructice fructum iure decerpat.

3º praeterea libro 2 De peccatorum meritis et remissione, cap.8 a medio[117] rationem reddit ob quam baptizatis et iustis parentibus filius nascatur obstrictus originali peccato quoniam inquit nascitur ex illa manente concupiscentiae vetustate. Vide cap.19.

4º Hanc sententiam hausisse videtur Augustinus ex Ambrosio, De sacramento regenerationis et libro De paradyso cap.3, cuius verba refert Augustinus libro 2 In Iulianum, col. 10 et 11[118], ait enim unumquemque concupiscentiae voluptate concretum contrahere originale peccatum et Adamum fructu castitatis debuisse lumbos succingere potius quam inutilibus foliis quibus futurae posteritatis peccata designabant.

5º. Post Augustinum plerique alii Doctores asserunt concupiscentiam esse rationem traducendi originale peccatum, ut Fulgentius, De fide ad Petrum, cap.2; D. Gregorius, libro 11 Moralium in Iob, fine[119], in id *quis*

---

[114] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*. L.1, c.23,24,25. PL 44,428s.
[115] AGUSTÍN, *5 Contra Iulianum.* PL 44,787.
[116] AGUSTÍN, *6 Contra Iulianum.* PL 44,832.
[117] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2. PL 44,156.
[118] AGUSTÍN, *2 In Iulianum,* PL 44,685.
[119] GREGORIO MAGNO, *Moralium in Iob,* l.11. PL 75,985.

potest facere mundum de immundo conceptum semine; Hugo, tomo 3 De sacramento fidei, lib.1, p.7, cap.24[120], quamvis minus aperte, et Glossa ad Romanos 4 verbo *ini*-**[f.523]**-*quitates*.

6º Christus Dominus non fuit decimatus in lumbis Abrahae nec in Adamo peccavit quamvis ex carne Adami et Abrahami conceptus fuerit, cuius rationem Doctores assignant quoniam non secundum concupiscentiam carnis ab illis parentibus descendit. Ita Augustinus De Genesi ad litteram cap.24[121], et 2 De peccatorum meritis cap.25[122]; Gregorius, 14 expositionis moralis in Iob, fine[123]; Anselmus, De Conceptu virginali, cap.14 et 15[124]; Magister, 3, d.3, § *Cum autem*[125] et 2, d.31, § *Est enim*[126]; Altissiodorensis, libro 2, tract.27, cap.1; Alexander, 2 p., q.132, mem.4 et mem.1 prope finem.

7. Beatissimam Virginem non potuisse ante conceptionem sanctificari in parentibus quoniam illi cum concupiscentia et libidine genuerunt et non potest abesse originale peccatum ubi libido causa est, docet D. Bernardus in epistula ad Lugdunenses, quem sequuntur plerique scholasticorum ut Alexander, 3 p., tr.9, mem.2, a.1 et 2; D. Bonaventura, 3, d.3, a.1, q.1[127]; D. Thomas eadem d.3, q.1, a.1 in *Sed contra*[128],idemque supponit in 3p., q.27, a.3[129], et consonat in q.4 De malo a.2 ad 11 dicens concupiscentia quae est in patre ponitur esse causa originalis peccati quod est in filio. —Similia docet Ricardus 2, d.3, a.2, .2 et d.32, a.,q.1.

8. Ex mente Gregorii citati et aliorum cum Magistro, ex concupiscentia parentum provenit infectio seminis a qua maculatur anima quae postea carni unitur. —Omittimus Gregorium Ariminensem et eius sectatores qui libidinem parentum existimant esse qualitatem morbidam quae similem aliam qualitatem in prole producit, quos impugnavimus supra sect.1,

---

[120] HUGO DE S..VICTOR, *De Sacramentis Fidei,* l.1, p.7, c.24. PL 176,297.
[121] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram.* PL34,423.
[122] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, c.24. PL 44,174.
[123] GREGORIO MAGNO, *Moralium in Iob,* l.11. PL,986.
[124] ANSELMO, *De conceptu virgineli,* c.14s. PL 158,448.
[125] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 3, d.3;* ed. Quarachi 1916, p.559.
[126] IDEM, *Ibidem,* 2, d.31. Ibidem, p.469.
[127] BUENAVENTURA, *In 3 Sententiarum,* d.3, a.1, q.1. Ed Quarachi 1885, p.61.
[128] TOMÁS AQ,. *In Tertium l. Sententiarum, d.3, a.1* Ed.Vivès 1872, t.9, p.49.
[129] TOMÁS AQ., *Summa,* 3 p., q.27, a.3. Ed.Vivès 1872, t.5, p.104.

dubio 18[130].

Praemitto certum esse et sine controversia, non sufficere concupiscentiam ut traducatur originale peccatum nisi supponatur Adami inoboedientia et generari filium ex illius stirpe, quoniam et vir et foemina crearentur sine iustitia et sine peccato originali illi naturaliter generarent cum libidine et concupiscentia et tamen non transmitterent ad filios originalem culpam quoniam nullus contraheret originale peccatum nisi ex Adami semine nasceretur, ut constat ex Patribus citatis in sect.1, dubio12[131] et expresse docet Tridentinus, sess.6, cap.3[132]. — Quaestio igitur est utrum in eos qui ex Adami semine generantur ut traducatur originale peccatum requiratur libido et concupiscentia parentum.

1ª CONCLUSIO: libido actualis quae generationem comitatur non est ratio aut conditio traducendi originale peccatum, imo quamvis parentes divina providentia preservarentur non solum ab omni consensu voluntatis in delectationem sed etiam ab omni sensu delectationis carnalis, nihilominus filius generatus ex congressu viri et foeminae contraherent originale peccatum. Ita D. Thomas, q.82, a.4 ad 3[133], ubi Conradus expresse et Caietanus tacite, D. Bonaventura 2, d.31, a.2, q.3[134]; Guillelmus Parisiensis tomo 1 tractatu De vitiis et peccatis, cap.5, col.4; [523v] Altisiodorensis, libro 2, tract.27, cap.3; Henricus quodlibeto 1, q.21; Scotus 2, d.32 prope finem[135]; Ricardus 2, d.21, a.2, q.2; Soto 1 De natura et gratia, cap.9 fine[136]; Bellarminus tomo 3 De amissione gratiae, libro 4, cap.12 a § Porro[137]; Suarez 3 p., q.27, in commentario ad 1^{um} articulum[138].

PROBATUR 1º quoniam omnes qui ex Adamo per naturalem generationem descendunt peccaverunt in Adamo et ab illo contrahunt

---

[130] *ATG 65* (2002) p.187.

[131] *ATG 64* (2001) p.278.

[132] *Dz 795.*

[133] TOMÁS AQ, *Summa, 1 2,* q.83, a.44 ad 3. Ed leon. 7,99.

[134] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarum,* d.31, a.2, q.3. Quarachi 1885, p.753.

[135] J.DUNS SCOTO, *In secundum Sententiarum,* q.32. Ed.Vivés 1893, t.13, p.320.

[136] DOMINGO SOTO, *De natura et gratia,* libro 1, c.9. Ed.Salamanca 1554, p.31.

[137] ROBERTO BELARMINO, *L.4 De amissione gratiae*, c.12. Ed,Vivès 1873, t.5, p.370.

[138] FRANCISCO SUÁREZ, *3 p.,q.27, a.1.* Ed. Vivès 1860, t.19, (De mysteriis vitae Christi) p.24.

originalem culpam, ut fides docet, supra sect.1, dubio 1[139], et infra dub.8, sed ille qui ex viro et foemina genitus esset sine ulla inordinata volitione et sine ullo sensu delectationis nihilominus filius esset naturaliter Adami et in eius potestate contentus quando peccaavit; ergo contraheret originale peccatum. —CONFIRMATUR quoniam libido actualis nihil refert ut filius fuerit in lumbis Adami sed tantum generatio.

PROBATUR 2º, quoniam libido actualis est personale vitium aut peccatum parentum quare hoc vitio vacare erit perfectio personalis sed peccatum originale filiorum non impeditur sanctitate aut perfectione parentum personali, ut docemus dubio 8; ergo parentes transmittent originale peccatum quamvis sine ullo libidinis vitio generent.

2ª CONCLUSIO: ratio traducendi originale peccatum est in parentibus concupiscentia potentialis seu carentia originalis iustitiae perfecte cohibentis potentias hominis ab omni actione inordinata. Hanc conclusionem expresse docent D. Thomas, D. Bonaventura, Scotus et Conradus citati pro 1ª conclusione et Marsilius 2, q.19, a.2, concl.2 ad 5; et existimant hanc esse mentem Augustini et aliorum Patrum quos retulimus in principio quaestionis.

PROBATUR quoniam concupiscentia est ratio traducendi originale peccatum, ut Patres citati pronuntiant et non est ratio traducendi concupiscentia actualis ut probatum est in conclusione 1; ergo ratio traducendi est concupiscentia habitualis. —CONFIRMATUR quoniam parvuli nascuntur obstricti originali peccato cuius pars materialis est concupiscentia et tamen in illis non est concupiscentia actualis sed tantum potentialis, ut notavit Hugo de Sto. Victore libro 1 De Sacramentis fidei p.7, cap.3 fine; ergo nec in parentibus requiritur concupiscentia actualis. —PROBATUR consequentia quoniam in parentibus non requiritur infectio alterius generis ab eo genere infectionis quod transmittitur ad filios.

Ut conclusionem explicem OBIICIO quoniam sublata concupiscentia non solum actuali sed etiam potentiali sive habituali, et manente sola generatione ex paterno genere Adami, transfunditur originale peccatum; ergo concupiscentia potentialis sive habitualis nihil refert ad traductionem originalis peccati. ANTECEDENS explicatur et probatur quoniam si aliquo singulari privilegio tam in viro quam in foemina

[139] *ATG 63* (2000) p.203.

extinctus esset fomes et concupiscentia per qualitates inhaerentes quae prorsus subiicerent sensualitatem rationi et rationem Deo, ita ut ex vi illarum qualitatum nullus posset insurgere inordinatus motus, perinde ut in statu innocentiae atque ut Beatae Virgini concedit probabilior sententia, si illi homines geniti fuissent naturaliter ex stirpe Adami et naturaliter generarent sed sine **[f.524]** ullo libidinis sensu, ut foret generatio in statu innocentiae secundum probabiliorem sententiam, (de quo vide Abulensem, parado 1, cap.40 et 41, et Corduba, lib.1 quaest q.45) adhuc illi parentes susciperent filios peccato originali obstrictos quoniam vere generarent filios Adami paterno genere. —CONFIRMATUR quoniam alias concedendum esset aliquem hominem ex paterno et materno genere Adami nasci in puris naturalibus sine culpa originali et sine gratia supernaturali ex eo precisse quod Deus parentibus prorsus extingueret fomitem peccati nullo alio privilegio gratiae conceso, hoc autem videtur esse contra legem illam universalem qua damnantur originalis peccati omnes qui ex paterno genere Adami nascuntur.

Huius argumenti solutionem duplicem colligere possumus ex duplici modo intelligendi concupiscentiam requisitam ut parentes originale peccatum transmittant.

1[us] modus dicendi concupiscentiam accipi ut communiter accipitur pro potentiis voluntatis et appetitus sensitivi ex se propensis ad multa obiecta ratione contraria et carentibus dono iustitiae, et asserit non fuisse traducendum originale peccatum a parentibus per generationem ex congressu viri et foeminae si eorum concupiscentia ita fuisset extincta per dona supernaturalia ut nec difficultatem boni nec propensionem deliberatam aut indeliberatam ad malum paterentur; ita sine dubio sensit D.Thomas, 3 p., q.27, a.3[140], et Caietanus ibi, dum refutat opinionem 2[am] quam infra refellimus. Fundamentum esse potest quoniam ita sonant verba Augustini et aliorum Patrum quos in principio adduximus. Ad obiectionem propositam debet haec sententia respondere negando antecedens, et ad eius probationem ita distinguendo: illi qui ex viro et foemina nascuntur, ut de potentia ordinata et naturalibus legibus nascuntur infantes vel conveniente concupiscentia et libidine saltem potentiali, contrahunt originale peccatum; aliorum autem conceptio, ut privilegio singulari immunis est a concupiscentia habituali, ita et a

[140] TOMÁS AQ., *3 p,* q.27, a.3. Ed.leon. 11,292.

traductione originalis peccati. —Praeterea secundum hanc sententiam dicendum est ex vi pacti de facto initi Adamum non fuisse caput nisi eorum filiorum ad quorum generationem invitare potuisset libido propter potentialem concupiscentiam, aliorum autem non fuisse caput quamvis de potentia absoluta esse potuisset quoniam dignitas illa conceptionis exigebat exemptionem a peccato, quare congruum erat ut peccatum non transmitteretur nisi cum concupiscentia parentum.

2[us] modus dicendi est pactum de facto ita fuisse initum ut ex vi illius Adamus caput esset omnium qui ab eo paterno genere ortum ducerent quamvis in parentibus carnalis concupiscentia esset prorsus extincta quantum ad difficultatem boni et inclinationem ad malas actiones personae. —Sed quando argumentum urget: ergo tunc parentes **[f.524v]** sine ulla concupiscentia generarent filios obstrictos originali peccato, respondet distinguendo duplicem concupiscentiam aut fomitem, alter enim est personalis quae circa personae actiones affert difficultatem ad bonum et inclinationem ad malum, et haec concupiscentia quamvis de potentia ordinaria semper comitetur generationem, verum non est conditio ex vi pacti necesaria ut peccatum originale traducatur; altera concupiscentia est solius naturae quae nihil aliud est quam potentia generativa in quantum caret privilegio iustitiae originalis ratione cuius per generationem traducitur in posteros et in quantum potentia generativa propter carentiam praedicti privilegii habet adiunctam consequutionem peccati originalis in prole, quae concupiscentia seu fomes peccati propterea dicitur esse naturae et non personae quoniam posteritatem inficit, sed ut sic non prorrumpit in peccata personalia.

Haec sententia est Alexandri 3 p., q.9, memb.2, a.1 et 2, ubi inde probat Beatissimam Virginem non potuisse sanctificari ante conceptionem nec in conceptione ipsa ex vi modi concipiendi quoniam quantacumque sanctitate parentes Virginis mundarentur a fomite, illa sanctitas pertineret ad personam et superesset adhuc fomes peccati quantum ad naturam inficiendam originali peccato. Eadem sententia universalius traditur a Soto, 1 De natura et gratia, cap.9 fine[141]; tribuitur Alberto in 3, d.3, q.6; eam sequitur Suarez in commentario ad a.3, q.27, 3 p., tom.2[142]. —In re non dissidet Scotus in 2, d.32 prope finem[143]

---

[141] DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia,* libro 1, c.9. Salamanca 1554, p.31.
[142] FRANCISCO SUÁREZ, *3 p., q.27, a.3.* Ed.Vivès 1860, t.19, p.54.
[143] J.DUNS SCOTO, *In Secundum Sententiarum,* q.32. Ed. Vivès 1893, t.13,p.320.

explicans libidinem per quam traducitur orginale peccatum esse carentiam iustitiae originalis in parentibus, quae carentia ab effectu libidinis nomen accepit; et Ricardus 2, d.31, a.2, q.2, dicens causam traducendi originale peccatum esse potentiae generativae infectionem non quantum ad immoderatam delectationem carnis sed praecisse quantum ad vim transmittendi semen infectum.

Haec sententia probabilior videtur quoniam non limitat generalem legem transmittendi originale peccatum paterno genere, quae lex, cum de fide sit praeponenda est doctrinae superius traditae a Doctoribus de concupiscentia requisita ad traductionem originalis peccati et temperandum est utrumque dogma ut quamvis utrumque verum sit nihilominus primum retineat suam integritatem et amplitudinem explicato et limitato dogmate de concupiscentia presertim cum non admodum violenter explicetur in hac sententia.

Sit igitur 3ª CONCLUSIO: peccatum originale transmittendum esse a quibuscumque parentibus qui ex virili semine Adami geniti eodem modo generarentur quamvis accepissent quaecumque dona supernaturalia perfecte extinguentia fomitem **[f. 525]** si ea non acciperent cum lege transmittendi gratiam per generationem. Haec conclusio probata manet ex praeceente discursu.

Ex his colligitur explicatio eorum omnium quae in principio quaestionis attulimus, utrum peculiariter notare oportet circa id quod adduximus nº 6, Christum Dominum ex vi modi conceptionis, licet non esset Deus immunem fuisse ab originali peccato quoniam non fuit conceptus hac concupiscentia de qua loquimur, id est virili semine quod carens perfectione primi status vim habeat transmittendi in prolem privationem originalis iustitiae; et quod Augustinus ita intelligat illud discrimen inter Christum Dominum et omnes homines ob quod Christus Dominus decimatus non fuerit in Abrahamo nec in Adamo peccaverit manifestum est libro 10 De Genesi ad litteram cap.10[144], et De peccatorum meritis et remissione, libro 2, cap.24[145], ubi constituit discrimen inter humanitatem Christi Domini et nostram quod nos nascimur *ex voluntate carnis et voluntate viri* sed Christus Dominus in quantum homo quamvis ex carne et sanguine natus sit sed non ex voluntate carnis nec ex voluntate viri. — Tractat de hac re D. Thomas 3

[144] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram.* PL 34,423.
[145] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2,c.24.PL 44,174.

p., q.31, a.8[146], optime, et scholastici 3, d.3.

Praetera quod retulimus nº 7 ita intelligendum est ut de potentia absoluta B. Virgo potuerit sanctificari in parentibus ante conceptionem si gratia et iustitia conferretur parentibus cum potestate transmittendi illam ad filios, qualem potestatem habebat Adamus in statu innocentiae sed quoniam hoc repugnat statui naturae corruptae ideo Doctores dicunt B. Virginem non potuisse sanctificari ante conceptionem in parentibus nec in ipsa conceptione ex vi modi concipiendi praecisse.

Ad 8[um] et postremum argumentum de corruptione seminis proveniente ex concupiscentia parentum constat ex his quae diximus sect.2, dubio 3 et 5[147].

Dubitatur 8
Utrum originale peccatum a parentibus iustis in filios traducatur

Membrum 1[um]
Errores et rationes dubitandi

1º. Pelagius, quem sequitur Julianus docuit fideles parentes non posse in filios traducere peccatum quod parentes minime habent, ut refert Augustinus, 6 In Julianum, cap.3[148].

2º, iisdem filiis fidelibus non imputari peccatum originis sed sanctos esse et membra Ecclesiae et salvari si praedestinati sunt, etiam sine Baptismo; si vero non sint praedestinati, etiam cum Baptismo damnari sensit Buccerus. **[f.525v]**

3º. Calvinus omnes pueros qui ex fidelibus parentibus nascuntur sine Baptismo salvos facit.

4º. Bulingerus non solum eos qui nascuntur ex parentibus qui in tempore generationis fideles erant sed etiam si eo tempore infideles essent parentes dummodo vel ipsi val aliqui illorum progenitores aliquo tempore fideles fuerint existimat filios nasci sine peccato originali, apud Bellarmino, tomo 2 De Baptismo, libro 1, cap.4, col.1[149], et tomo 3 libro 4 De amissione Gratiae, cap. 16.

---

[146] TOMÁS AQ., *3 p.,* q.31, a.8. Ed.leon.331.
[147] *ATG 65 (2002),* p.230, 249.
[148] AGUSTÍN, *6 In Iulianum,* c.3. PL 44,824.
[149] ROBERTO BELARMINO, *De Sacramento Baptismi,* c.4. Ed. Vivès, t.3, p.519.

Haereticorum praecipua fundamenta sunt duo quae sequuntur priora argumenta, nam reliqua obiiciuntur et solvuntur a catholicis

—1^{um} argumentum ex illo Genesis [9,9], 17 [7] *statuam pactum meum inter me et te et inter semen tuum pos te in generationibus suis foedere sempiterno ut sim Deus tuus et seminis tui post te;* hoc autem foedus sempiternum esse nequit nisi comprehendat eos qui per Christum facti sunt filii Abrahae; ergo unicuique fidelium dictum est ero Deus tuus et seminis tui; ergo filii fidelium eo ipso quod sint filii fidelium iam aggregati sunt populo Dei et sancti.

2^{um} argumentum, quoniam Paulus, 1 Cor 7 [14], cum fidelibus qui matrimonio copulati erant coniugibus infidelibus sine fide Christi angi contumelia cohabitare volentibus ut probet ea matrimonia dissolvenda non esse ait: *alioqui filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt*; ergo quicumque altero parente christiano nascitur, sanctus et liber ab omni culpa nascitur.

3^{um} argumentum: parentes iusti non habent originale peccatum; ergo non possunt illud transmittere ad filios. —CONFIRMATUR quoniam in parentibus iustis nec Adamus existit nec eius peccatum nec formaliter nec virtute; ergo non possunt transmittere originale peccatum.

4^{um} , quoniam gratia Christi Domini potentior est ad instaurandum hominem quam originale peccatum ad labefactandum, ad Romanos 5 [10]; sed peccatum originale non solum inficit personas singulas sed etiam vim habet ut similem culpam transmittat in filios; ergo gratia Chrisiti Domini hominem baptizatum ita purificat ut puritatem ab omni culpa transmittat in filios. —CONFIRMATUR quoniam alioqui medicina Salvatoris esset imperfecta quoniam imperfecte curat morbum qui relinquit radicem morbi nomine cuius posteritas aegrotet.

5º, quoniam in homine semel iustificato numquam reviviscit originale peccatum etiam si postea gratiam amittat; ergo in illo nihil est quod sit sufficiens causa originalis peccati; ergo nihil est virtute cuius causet originale peccatum in filiis.

6º, quoniam, Mt 7 [18], *non potest arbor bona malos fructus facere,* et ad Rom 11 [16], *si radix sancta, et rami sancti*; ergo si parentes iusti fuerint filii ex eisdem orti nasci debent iusti et innocentes. **[525v]**

7º, quoniam si morbus haereditarius est ut lepra, eo ipso quod recedat a patiente, recedit etiam a posteritate ut necessarium non sit filios eodem morbo laborare; sed peccatum originale est morbus haereditarius ut lepra; ergo si parentes ab illo sanantur per baptismum non est

necessarium filios eodem morbo teneri.

Membrum 2

Adami iustificatione abolitam esse culpam originale posteritatis contendunt quae sequuntur argumenta

Praemitto fidei dogma esse Adamum vera poenitentia consequutum fuisse salutem aeternam, qua in re solus Tacianus erravit quem Doctores catholici oppugnant: —1º ex cap.10 Sapientiae [1s]: *haec illum qui primum formatus est pater orbis terrarum cum solus esset creatus custodivit et eduxit illum a delicto suo*. —2º impugnatur constanti Ecclesiae traditione quam testatur Augustinus epist.99 ad Evodium[150]. —3º, multis congruentiis quas videre licet apud Ireneum, libro 3, cap.34 et sequentibus[151], et Epifanium, haeresi 46[152]. Tertulianus, in libro De praescriptionibus adversus haereticos, cap.52[153]. —Idem dogma docent communiter sacholastici cum Magistro, 2, d.33, § *Si vero quaeritur*[154], ubi refert Augustinum, in libro De Baptismo parvulorum; D.Thoma 2 2, q.85, a.1, argumento 2[155]. —Videndus est praesertim Bellarminum tomo 3, libro 3 De amissione Gratiae, cap. ultimo[156], et Castro Contra haereses, verbo Adam, haeresis 1.

Quo supposito ad rem praesentem ARGUITUR: —1º quoniam supposita Adami poenitentia et iustificatione nullo modo est voluntaria parvulis transgressio divinae legis; ergo nullo modo imputatur illis ut culpa. CONSEQUENTIA est manifesta ex dictis sect.1, dubio 2[157]. ANTECEDENS vero probatur quoniam transgressio divinae legis non est voluntaria parvulis voluntate personali illorum, ut constat, nec voluntate naturae et capitis, quod PROBO quoniam ab Adamo revocata est haec voluntas per veram poenitentiam. —CONFIRMATUR quoniam voluntas Adami, propterea iam non imputatur Adamo quoniam poenituit; ergo multo minus imputabitur posteris. PROBATUR CONSEQUENTIA quoniam posteris non imputatur transgressio nisi quatenus imputabatur Adamo

---

[150] AGUSTÍN A EVODIO, PL 33, 711.
[151] IRENEO, *libro 3 Contra haereses,* c.34ss. PG 7,961-965..
[152] EPIFANIO, *Adversus haereses,* haer.46. PG 41,839.
[153] TERTULIANO, *De praescriptionibus, c.52*. PL 52,90.
[154] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, d.33*, ed.Quarachi 1916, p.484.
[155] TOMÁS AQ., *Summa 2 2,* q.85, a.1. Ed.leon.9, 215.
[156] ROBERTO BELARMINO, L.3 *De amissione Gratiae*, c.12. Ed.Vivès 1875, p.325.
[157] *ATG 63* (2000) p.226.

capiti.

2um argumentum et difficilius supponit doctrinam ab omnibus receptam, supra q. 74, a. 2, dubio 4[158], scilicet quando malus effectus peccati sequitur postquam per veram poenitentiam revocata est volitio illius peccati, tunc effectus non ita est peccatum ut eo tempore quando existit homo sit peccator indignus gratia et gloria, quin potius contingit saepe hominem esse iustum et beatum quando sequitur effectus malus praeteriti peccati (quidquid sit de alia quaestione utrum ille effectus dicendus sit peccatum exterius a praecedenti volitione mala) et ratio huius est quia praecedens volitio nec existit physice nec moraliter sed per poenitentiam et gratiam prorsus abolita est. **[f.526v]** Rursus, privatio gratiae quae in parvulis reperitur non est imputabilis nisi ratione primae voluntatis Adami; sed haec volitio iam prorsus abolita est per poenitentiam et gratiam; ergo iam nulla volitio manet physice nec moraliter, ratione cuius sit imputabilis modo huic puero carentia iustitiae originalis ita ut modo sit indignus Dei amicitia et dignus odio. —CONFIRMATUR quoniam satis erit hanc carentiam iustitiae relatam ad volitionem Adami quae aliquando imputabilis fuit habere denominationem exterioris peccati ut homicidium sequutum virtute veneni quod propinavit is qui iam per veram poenitentiam consequutus est beatitudinem quando sequitur homicidium.

3um argumentum: quoniam vel Adamus est causa efficiens peccati originalis in parvulis, vel non: si affirmes Adamum modo causare efficienter peccatum originale cuiusque parvuli sequitur Adamum modo causare aliquid contrarium divino praecepto et voluntati, quod non potest cadere in virum qui ardentissimo amore Dei coniungitur et clara illius visione fruitur; si autem Adamus non causat originale peccatum nullum erit peccatum in parvulis qui modo nascuntur quoniam nulla est alia causa per se originalis peccati, ut vidimus in superioribus dubiis, praesertim 1º.

4um argumentum: quoniam pertinet ad iustitiam vel certe ad aequitatem Dei ut qui nobis nocere potuit peccato prodesse potuisset satisfaciendo. —CONFIRMATUR 1º, quoniam alias sibi magis quam filiis prodesset et filiis magis quam sibi nocere potuisset Adamus, quod videtur absurdum quoniam ille quocumque detrimento dignior erat quam

---

[158] *ATG 59* (1996) p.186.

filii. —CONFIRMATUR 2º quoniam in Adamo persona corrupta corrupit totam naturam; ergo persona sanata sanavit totam naturam.

5um argumentum: propterea peccavimus in Adam quoniam in illo eramus omnes per potentiam generativam; sed similiter eramus in eo quando poenituit; ergo in eo poenituimus omnes et recuperavimus gratiam. –Huic simile est quod pelagiani obiiciunt apud Augustinum 2 De peccatorum meritis cap.25 *cur, inquiunt, in lumbis patris sui non potuit baptizari si in lumbis Abrahae potuit decimari,* ad Haebreos, 7[159].

6: quoniam gratia posterior est quam natura et peccatum, sed natura humana per generationem producit simile sibi et peccatum Adami quando non erat dimissum poterat simile peccatum producere in filiis; ergo gratia restituta Adamo potens erit ad similem gratiam transferendam per generationem in filios.

Membrum 3
A parentibus fidelibus et iustis originale peccatum in filios traduci

CONCLUSIO DE FIDE: Non solum filii infidelium sed etiam filii fidelium, imo et iustorum parentum nascuntur in originali peccato. Haec non eget testimoniis Sacrae Scripturae, Conciliorum [f.527] et Patrum, ultra ea quae adducta sunt sect.1, dubio 1[160], sed ut illa facilius ad rem praesentem accommodentur et ostendatur nervus quo firmius possimus haereticos urgere ponderanda sunt quae sequuntur.

1º. Fere omnia testimonia Sacrae Scripturae quae probant originale peccatum sunt propositiones universales quae omnes homines compraehendunt, ut ad Romanos 3 [23] *omnes peccaverunt et egent gloria Dei*; ad Galatas 3 [22] *conclusit Sacra Scriptura omnia sub peccato* ut omnium misereatur, et ad Romanos 5 [12], *in quo omnes peccaverunt*, pro quo testimonio recole conclusionem 1 et 2, dubio 1, sect.1[161]. Hae propositiones filios omnes sive fidelium sive infidelium complectuntur. —Sed peculiariter de filiis fidelium extat testimonium Davidis, Ps 50 [7], *ecce in iniquitatibus conceptus sum*, qui tamen ex fidelibus parentibus ortus erat, et Apostoli ad Ephesios 2 [3], *eramus et nos aliquando natura filii irae sicut et caeteri,* et tamen Paulus ex

---

[159] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, c.25. PL 44,175.
[160] *ATG 63 (2000)* p.203
[161] *ATG 63 (2000)* p.205.

fidelibus parentibus natus est nativitate iudaeus, non ex gentibus peccator, ad Philip.3 [5].

2º. Concilia et Sancti Patres qui copiosius et manifestius explicare solent res maioris momenti quae in Sacra Scriptura latent obscurius numquam excipiunt fidelium filios ab originali culpa sed omnem parvulum ex Adami stirpe progenitum generali sententia reum eiusdem culpae pronuntiat. Videnda sunt quae citavimus sect. 1, dubio 1, conclusione 3, probatione 1[162]. —Sed praesertim D. Ambrosius in Apollogia David dicens antequam nascamur maculamur[163], contagio loquitur autem sine dubio de filiis fidelium de quibus interrogatus Ciprianus libro 3, epistola 8 ad Fidum, respondet baptizandos esse ante 8[um] diem si opus sit propter contagium mortis antiquae. De infantibus fidelium idem praecipit Milevitanum Concilium, can.2[164], et Ciricius Papa in epistola 1 ad Hibrium cap.2. —Conclusionem manifestius tradit Augustinus, 2 De peccato originali, cap.40, et 1 De nuptiis et concupiscentia, cap.18, 19 et 20[165], et 6 In Julianum, cap.2 et 3, et 2 De peccatorum meritis, cap. 25 et sequentibus. Anselmus, De conceptu virginali, cap.23[166].

3[um] argumentum quo ex morte colligitur culpa originalis Sacrae Scripturae et Patrum auctoritate munitum non minorem vim habet circa filios fidelium quam infidelium. Videnda est probatio 3 conclusionis 3, dub.1, sect.1[167].

4. Non minorem vim habet eiusdem conclusionis 3, ratio 4 qua ex Redemptione Christi omnibus hominibus necessaria quoniam omnes sub ditione diaboli captivi tenebantur colligitur omnium peccatum originale, et sane fidelium filii non indigerent Christi Domini redemptione si propter fidem parentum liberi nacerentur ab originali culpa nam illi parvuli nunquam fuissent sub ditione daemonis a qua redimendi fuissent, — quod si haereticus respondeat satis fuisse filios redimi in parentibus eadem ratione dicere potuissent in solo Adamo omne humanum genus redemptum esse et redemptionem non pertinere ad singulas personas in

---

[162] *ATG 63 (2000)* p.213.
[163] AMBROSIO, *Apologia David,* PL 14,914.
[164] CONCIL. CARTAG.XVI, MILEVITANO II, can.2. Dz 102
[165] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.1, c.18ss. PL 44,425s.
[166] ANSELMO, *De conceptu virginali,* PL 158,457.
[167] *ATG 63 (2000)* p.215.

particulari sed ad caput et naturam in genere, quod hucusque **[f.527v]** nullus haereticorum dixisse novimus et vim infert iis testimoniis quae necessitatem redemptionis Christi Domini affirmant.

5. In diem nativitatis maledicta coniiciuntur non solum ex parentibus infidelibus sed etiam ex fidelibus quoniam licet aliquis fingat Iobum propterea execrari diem ortus sui quoniam ex infidelibus parentibus natus erat, hoc tamen fingere non licebit de Ieremia cum fuerit filius Elciae de sacerdotibus qui fuerunt in Anathot, Ierm.1, et tamen cap.20 [14]ait: *maledicta dies in qua natus sum,* quod pertinere ad originale peccatum diximus sect.1, dubio 1, conclusione 3, probatione 6[168]; ergo etiam filii fidelium contrahunt originale peccatum.

6º. Quoniam si omnes filii fidelium nascerentur liberi ab originali culpa non esset haec immunitas singulare privilegium Christi Dei et illius Matris Beatissimae. —Praeterea non esset singulare Ioanni Baptistae et Ieremiae sanctificatos esse in utero materno. Vide quae diximus probatione ultima eiusdem conclusionis 3, dubio 1, et quae adduci solent sive ad negandam sive ad confirmandam puritatem conceptionis Beatissimae Virginis, quae omnia ostendunt hanc puritatem non esse vulgarem et omnibus perviam sed singularis excellentia.

7º. Quoniam omnia remedia quae parvulis ad salutem necessaria sunt vel fuerunt, ut plurimum non nisi iis infantibus applicantur qui ex fidelibus parentibus nascuntur. In lege naturae remedium necessarium erat parvulis applicari fidem parentum, haec autem a fidelibus et non ab infidelibus parentibus erat applicanda, deinde circumcisionis praeceptum non obligabat nisi filios eorum fidelium qui Mosis legem profitebantur, ac denique baptismus cum invito utroque parente non sit conferendus infantibus et raro consentiant parentes nisi fideles, fit ut fidelium filii habeant originale peccatum parentum fide et sacrificium expiandum olim aut resecandum circumcisione, nunc vero baptismo diluendum. Vide quae diximus sect.1 dubio 1, conclusione 3, probatione 5[169], et in probatione 2 praesentis conclusionis.

CONFIRMATUR 1º universalis Ecclesiae consuetudine atque sententia qua e suos filios baptizare festinat ne eos sub damnationis antiquae sententia inopinata mors opprimat; quam totius Ecclesiae mentem fuisse

---

[168] *ATG 63 (2000)* p.220.
[169] *ATG 63 (2000)* p.217.

testatur Augustinus in epistola 28 ad Hieronymum[170]. —CONFIRMATUR 2º quoniam exorcismi et exsuflationes quae non solum adultis sed etiam infantibus fidelium adhibentur, manifeste ostendunt eos per baptismum a demonis potestate liberari ut notat Augustinus, 6 Contra Iulianum cap.2[171], et D. Optatus, cuius verba refert Sindanus, 4º Panopiae, cap. 11, vide tiam eiusdem libri cap.15, fine. —CONFIRMATUR 3º quoniam receptum est antiquorum dogma christianos non nasci sed fieri ut ait Hieronymus epistula 7 ad Letam, Tertullianus in Apologetico, cap.17 fine[172].

8. Quoniam si alicuius parentis iustitia profutura esset posteritati, ut a pec- **[f.528]** -cato originali eriperetur, maxime primi parentis, quoniam ille caput erat totius humani generis quod virtute generandi continebat, sed Adami iustitia non liberavit filios a peccato originali ; ergo multo minus aliorum parentum iustitia. De minori huius syllogismi rationibus petitis ex congruentia, agendum erit membro sequenti.

Membrum 4
Quare Adami et aliorum parentum iustitia fuerit tantum personalis

1º. Non solum falsum sed etiam a se ipso disidens est dogma haereticorum quod evertere cepimus superiori membro quia si ita res habet ut fidelis et iusti parentis filius non posit contrahere originale peccatum, sequitur non solum filios fidelium sed etiam filios eorum hominum qui infideles fuerunt vel erunt a diluvio usque ad finem mundi non contrahere originale peccatum. CONSEQUUTIO probatur quoniam Adamus centum triginta annos creatus genuit Seth, Gen 5,[3,] et non est probabile tot annos obstinatum haesisse in peccato, cuius tam gravem tamque manifestam vindictam protinus fuerat expertus, quinimo Patres aliqui existimant paulo post peccatum egisse poenitentiam; igitur Adam fuerat iterum iustus et fidelis quando genuit Seth; ergo ad illum non transmisit originale peccatum. Rursus Seth atque eius filii et nepotes non poterant transmittere peccatum quod ipsi numquam habuerunt, si valet aliquid haereticorum argumentum; deinde cum Noe natus fuerit ex stirpe

---

[170] AGUSTÍN, *epist. Hieronymo,* PL 33, 733.
[171] AGUSTÍN, *6 In Iulianum,* PL 44,822.
[172] TERTULIANO, *Apologeticus adversus gentes,c.17s*. PL 1,433s.2

Seth et a Noe totum humanum genus post diluvium ducat originem, ut constat Gen 6, sequitur totum humanum genus post diluvium liberum nasci ab originali culpa quam non potuit a parentibus accipere. Hoc argumentum contra omnes haereticos sed praesertim contra Bulingerum efficax est. Vide supra mem.1.

2º. Si autem rationem a priori desideres ob quam Adami et aliorum parentum iustitia illorum tantum personis prosit cum Adami peccatum non solum illius personae sed etiam posteritati nocuerit, nulla alia ratio inveniri potest nisi quoniam Deus ita pactum instituit cum Adamo ut haberet auctoritatem capitis quantum ad servandam iustitiam vel amittendam sed non quantum ad recuperandam iustitiam semel amissam, ita ut Adamus per peccatum amitteret omnem auctoritatem capitis quantum ad traducendam iustitiam; perinde atque inferior iudex officio functus qui definitivam sententiam revocare nequit. Et praeterea Deus nulli aliorum parentum contulit auctoritatem capitis ut ad posteros possent tranmittere iustitiam.

3º. Si petas unde constat Deum ita libere voluisse et instituisse pactum, RESPONDEO: ex Sacra Scriptura colligitur omnibus argumentis quae in hoc et praecedenti membro adducta sunt.

4º. Huius liberae voluntatis Dei possumus reddere rationes congruentiae ostendentes hoc providentiae genus divina sapientia et bonitate dignum de his **[f.528v]** videndo Sacram Scripturam, D. Augustinum, 2 De peccatorum meritis, cap.2, 26 et 27[173]; et libro 3, cap.8 et 9[174]; et 6 In Iulianum, cap. 2 et 3[175]; Hugo de Sto.Victore, tomo 3, libro 1 De Sacramentis fidei, p.7, cap.37[176]. Magister 2, d.31, § *Ne autem*[177]; Gulielmus Parisiensis, tomo 1 De vitiis et peccatis, cap.4; Albertus, p.4, 207, mem 2 ad 4; Alexander, 2 p., q.122, mem 1 ad antepenultimum argumentum et ad ultimum; D. Thomas, 4 Contra Gentes, cap.52 ad 1; D. Bonaventura fusius quam alii scholastici, 2, d.32, a.1, q.2[178]; Gerson, 2 p., tract.8 De vitiis naturae et voluntatis, cap. De

---

[173] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, cc.2,26,27.PL 44,151,165,167

[174] ID, *Ibid,,* libro 3,c.8s.PL 44,194s.

[175] AGUSTÍN, *6 In Iulianum,* PL 44,828.

[176] HUGO DE S.VICTOR, *De Sacramentis Fidei,* p.7, c.37. PL 176,304.

[177] PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum, 2, d.31;* ed. Quarachi p.471..

[178] BUENAVENTURA, *In 2 Sententiarum,* d.32, a.1, q.2. Quarachi 1885, p.762.

originali peccato, alphabeto 28, littera L; Ruardus, a.2 Contra Lutherum, § *Ex his videmus*; Bellarmino, tomo 3, libro 4 De misione gratiae, cap.10, obiectione 6[179], et cap.14[180].

Notandum est quasdam ex sequentibus rationibus separatas ab aliis obscuras et insufficientes videri sed aliis adiunctas explicare se invicem et confirmare ita ut plena ratio congruentiae ex omnibus coalescat.

1ª RATIO, Hugonis et Bonaventurae: quoniam post baptismum in parentibus iustis remanet poena originalis peccati scilicet concupiscentia, corruptio carnis, vitium seminis et virtutis generativae, et haec omnia transmittuntur ad filium cui imputantur ad culpam quoniam nondum per baptismum regeneratus est super parentes. Vide rationem 5 sequentem.

2ª RATIO: quoniam Adami peccatum fuit capitis ut caput et fuit peccatum totius naturae humanae; sed satisfactio, poenitantia et iustificatio Adami fuit solius personae, ac similiter omnes alii parentes per baptismum iustificantur quantum ad personas tantum sed natura humana adhuc manet peccatrix, aversa a Deo et iniusta. Ita Albertus, D. Thomas, D.Bonaventura et Bellarmino supra et iuniores communiter, ut Zumel, q.81, a.1, disp.2 in 2º argumento et solutione. —Ad hanc rationem explicandam OBIICIO 1º quoniam Adami peccatum etiam ut caput erat, illi dimissum est per poenitentiam; ergo Adamus satisfecit etiam ut caput. ANTECEDENS PROBATUR quoniam nisi Adamo dimissa esset formalitas peccati ut capitis illa redderet Adamum dignum aeterna poena damni et sensus. —CONFIRMATUR quoniam si rex aliquis omni alia culpa vacaret praeter quam evertendi rempublicam, ille dignus esset aeterno supplicio; ergo nisi Adamus satisfecisset pro suo peccato ut erat caput, dignus esset adhuc aeterno supplicio.—RESPONDEO: distinguo consequens: Adamus satisfecit ut caput, scilicet satisfecit etiam peccato personali quod personae proveniebat ex eo quod violavit peculiarem obligationem capitis; sed non satisfecit ut caput ita ut in ipsa satisfactione haberet auctoritatem capitis qua totius naturae culpam sua satisfactione deleret. —OBIICIES 2º quoniam impossibile videtur sanctificari personam quin sanctificetur natura humana in eadem persona existens; ergo quando parentes baptizantur non solum persona sed etiam natura humana sanctificatur. —CONFIRMATUR quoniam alioqui Deus odisset naturam humanam D. Petri et Adami, quod est absurdum.

---

[179] ROBERTO BELARMINO, *De amissione Gratiae,* l.4, c.6. Ed.Vivès 1873, t.5, p.421.
[180] IDEM *Ibidem,* c.10. Ibidem, p.436.

—RESPONDEO praedictam rationem non esse ita intelligendam ut natura humana quae constituit hominem Petrum qui iustificatus est illa realiter eadem retineat peccatum originale sed clarius **[f.529]** ita dicit posteritas nativitate procreanda aut tota futurorumhominum collectio quae appellatur natura humana adhuc non est liberata ab originali peccato quamvis parentes iustificati fuerint quoniam iustitia tantum illo tribuitur pro illorum tantum personis non ut ad posteritatem transmittatur.

Sed ne praecedens ratio videatur principium petere oportet rationem petere ob quam iustificatio Adami et aliorum parentum debeat esse personalis tantum et non humanae naturae sive capitis ut caput est.

—Sit ergo 3ª RATIO Alberti, Alexandri et D. Bonaventurae, supra: quoniam cuiusque boni Deus est primus ac praecipuus auctor, mali vero creata voluntas est principium, ac prohinde potuit Adamus caput esse quoad peccatum, et Deus, quoad peccatum naturae caput esse non poterat; sed iustificationis solus Deus poterat esse initium.

DICES potuisset Deus Adamo vel aliis parentibus conferre dignitatem capitis quantum ad iustificationem ita ut possent iustitiam transmittere. —RESPONDEO potuisset quidem de potentia absoluta sed minime expediebat caput et initium iustificationis esse nisi Christum Dominum, Deum et Hominem. Cuius rationem si desideres invenies ubi Doctores disputant de necessitate et congruentia incarnationis, praesertim quoniam nullus homo purus iustus poterat de rigore iustitiae satisfacere.

Si rationem petas ob quam non expedierit a Christo Domino conferri parentibus baptizatis eam auctoritatem ut virtute Christi Domini gratiam generatione transmitterent sicut eam conferunt baptizantes, RESPONDEO RATIONEM esse

1º ut medium quo Christi Domini gratia traducitur ad eius filios altius esset quam medium quo propaganda foret Adami gratia et innocentia.

2º ut manifestius ostenderetur quid a nobis nostrisque parentibus ratione sui quidve a Christo Domino accipiamus.

3º ut secundi novique hominis secunda esset nativitas et regeneratio quae temporis distinctione ostenderet diversum habere parentem.

Unde sumitur 4ª RATIO Augustini, 2 De peccatorum meritis, cap.27[181], quoniam pueri in parentibus baptizatis non baptizantur; ergo non liberantur in illis ab originali peccato sed postea in se ipsis liberandi

[181] AGUSTÍN, *2 De peccatorum mmeritis et remissione,* c.27. PL 44,177.

sunt. ANTECEDENS PROBATUR quoniam non potest renasci nisi qui iam est natus, sed baptizari est renasci, Ion 3 [5]; ergo non potest baptizari qui adhuc est in potentia generativa patris sed qui iam fuerit natus.

His proxima est 5ª RATIO D. Augustini et Magistri servatarum per Gersonem, D.Bonaventurae et aliorum: quoniam Adamus et alii parentes non generant filios qua parte liberi sunt ab originali culpa sed qua parte retinent adhuc corruptionem aliquam illius, nam secundum animae substantiam atque intellectum voluntatemque iustificati sunt, sed iis potentiis non generant **[f.529v]** sed corpore et virtute generativa illius quae adhuc retinet vitium ex originali peccato relictum, scilicet passibilitatem, mortalitatem et concupiscentiam, et praesertim ordinationem extrinsecam ut in filios transmittat similem corruptionem. Vide quae diximus sect.2, dubio 3[182]. — Unde intelligitur discursus Augustini, 2 De peccatorum meritis, cap.27, ubi notentur praesertim illa verba quia renovati parentes *non ex primitiis novitatis sed ex reliquiis vetustatis carnaliter gignunt*[183], et 3 lib. De peccatorum meritis, cap.9, ait transmittere peccatum originale improbabilem non esse per spiritum regeneratorum sed quo in carne generati sunt mortalis seminis vitium, et lib.6 In Iulianum, cap.2, fine[184] inquit: homo qui spiritualiter natus carnaliter gignit utrumque habet semen, et immortale unde gaudeat vivum, et mortale unde generet mortuum.

Hanc rationem CONFIRMANT exempla D. Augustini, 2 De peccatorum meritis et remissione, cap.25, 26 et 27[185], et libro 3, cap.8 et 9[186], et libro 2 Contra Iulianum, cap.2 et 3[187]. —Aliqua ex Augustino accipiunt Magister, Gulielmus Parisiensis, D.Bonaventura et alii supra citati. Praecipuum exemplum est ut ex circumciso homine olim non nascebatur homo circumcisus ita ut non solum carne dissimilis esset filius parentibus sed etiam animo, quoniam indigebat circumcisione personali ne periret anima eius de populo suo, nec sufficiebat illi circumcisio parentum, ita de iusto homine et baptizato nascitur iniustus et baptismo indigens. De hoc fusius Augustinus, 2 Contra Iulianum, cap.3 sub

---

[182] *ATG 65* (2002) p.230.
[183] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, c.27. PL 44,177.
[184] AGUSTÍN, *6 In Iulianum,* PL 44, 831.
[185] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, cc.25ss.PL 44,175ss.
[186] IDEM, *Ibidem.* l.3, c.8s. PL 44,194s.
[187] AGUSTÍN, *2 In Iulianum,* PL 44,675.

finem[188]. —2º, ex consecrato episcopo vel sacerdote filius non nascitur consecratus et sacerdos. —3. Quomodo palea quae opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico, ita peccatum, quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in iis quos genuerunt.

4. Exemplum olivae cuius semen in oleastrum degenerat cui exemplo contradixit Iulianus affirmans olivam nasci ex olivae semine, quam controversiam ut minus utilem et cuius eventus non nisi diuturni temporis experimento explicari potuisset praetermittit Augustinus, dicto cap.3, libro 6 Contra Iulianum[189], consulti periti rusticae rei et experti, contraria respondent: quidam affirmant arbores mates [?] atque pomiferas quasdam esse ex quarum semine nascatur eiusdem speciei arbor imonitis [?] ac prope silvestris; aliquis etiam testatur se vidisse inter oliveta quo non erat verisimile pervenisse oleastri semen sed olivae natas arbusculas similes oleastro; iis utrumque alii dicunt non esse verisimile **[f.530]** illud tamen ab omnibus conceditur ex semine vitis labruscam generari.

Membrum 5
Quamvis parentes nullo instanti fuissent infecti originali peccato, illud tamen ad filios transmitterent Ubi quid si Adamo de potentia absoluta relicta fuisset gratia et iustitia quando peccavit

Si duos homines, virum atque foeminam paterno genere et naturali generatione ex Adamo ortos Deus in primo instanti suae conceptionis gratia iustificante ita institueret ut non solum ab originali culpa praeservarentur, ut pie de Beatissimae Virginis Conceptione credimus sed etiam extingueretur prorsus in eis omnis peccati fomes et concupiscentia, si tamen his gratia non esset data ut capitibus, scilicet cum facultate transmittendi illam ad filios sed tantum esset gratia personalis ut quae modo confertur in baptismo, filii ex eisdem parentibus naturali generatione nati contraherent originale peccatum. Ita aperte Soto, 1º De natura et gratia, cap.9 sub finem[190]; colligitur non obscure ex sententia Alberti, Alexandri et Scoti quam retulimus in dubio 7, ante

[188] AGUSTÍN, *2 In Iulianum,* PL 44,678.
[189] AGUSTÍN, *6 In Iulianum,* PL 44, 835.
[190] DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia,* libro 1, c.9. Salamanca 1554, p.31.

conclusionem. —Haec assertio non alia probatione indiget quam quibus usi sumus in duobus membris superioribus nam quamvis parentes nullo unquam instanti contraxerint originale peccatum adhuc verum est eosdem parentes et eorum filios in Adamo peccavisse, quod si filii peccaverunt contrahent originale peccatum nisi Deus illis conferat in instanti conceptionis idem privilegium gratiae iustificantis quod parentibus contulit.

Sed quid si Adamum quando peccavit Deus de potentia absoluta reliquisset iustitiam originalem et gratiam ita ut simul in eodem tempore existerent in voluntate Adami volitio turpis contra divinum praeceptum et tamen in essentia animae et illius potentiis remanerent habitus gratiae, charitatis et aliarum virtutum donorumque usque adeo ut quamvis esset in peccato actuali voluntatis numquam tamen contraheret peccatum habituale. —De hypothesi utrum sit possibilis non est in praesenti disputandum sed ubi de gratia, quare data hypothesi videndum est utrum filii Adami contraherent originale peccatum ex vi pacti de facto initi.

In qua re non minus ardua quam ambigua, lucem desideramus adhuc. Unus Zumel, in q.83, a.1, in discursu articuli prope finem videtur hanc quaestionem sub alio titulo attigisse, verum illius mentem non satis teneo et quaedam illius dicta minus probo quamvis mihi favere videant. **[f.530v]**

DICO igitur probanilius videri et magis consonum ad doctrinam Ecclesiae atque Sanctorum traditam in superioribus membris quod Adami filii contraherent originalem culpam in praedicto casu nisi Deus in Adamo servaret gratiam quasi in capite conservando illi non solum gratiam quam merebatur amittere quod est privilegium personale sed etiam per aliud privilegiumcapitis conservando in Adamo auctoritatem transmittendi ad posteros originalem iustitiam. —PROBATUR quia si Adamus actu voluntatis peccavit omnes filii eius peccaverunt in eo; sed Adamus propter illum actum peccati dignus erat amissione gratiae et propterea nisi Deus speciali privilegio conservaret illi gratiam contraheret originale peccatum; ergo similiter eius posteri qui in Adamo peccaverunt propter suum peccatum in capite digni sunt carere gratia et nisi a Deo per speciale privilegium gratiam in conception accipiant contrahunt habituale peccatum originale. —Quod, solutione sequentium obiectionum confirmatur.

1ª OBIECTIO, quoniam gratia et iustitia Adami erat gratia capitis et annexum habebat privilegium transeundi ad posteros; ergo eo ipso quod

Deus in Adamo conservabat gratiam et iustitiam conservabat in eo potestatem transmittendi gratiam ad posteros. —CONFIRMATUR quoniam Adamus non poterat posteris amittere gratiam nisi prius illam sibi amitteret; ergo si Deus de potentia absoluta impediret ne Adamus sibi amitteret gratiam quamvis peccaret, eo ipso impediret Deus ne Adamus gratiam posteris amitteret. RESPONDEO gratiae Adami annexum erat privilegium transeundi ad posteros quamdiu Adamus servaret Dei legem, qua violata quamvis de potentia absoluta conservaretur gratia non sequebatur inde gratiam conservari cum eodem privilegio, quoniam Adamus eodem peccato quo meruit amittere gratiam meruit amittere et amisit privilegium et potest Deus de potentia absoluta gratiam conservare non instaurato iterum privilegio quod ex sua ratione interierat propter defectum conditionis requisitae ad eius perseverantiam. —Ad confirmationem RESPONDEO distinguendo antecedens: Adamus non poterat amittere posteris iustitiam nisi eam sibi amitteret quod est ex vi sui demeriti; quod autem fuerit de facto expoliatus gratia non est omnino necessarium ut posteris amittatur iustitia.

2ª OBIECTIO infantium peccatum habituale consistit in privatione iustitiae, supra sect.1[191]; sed hanc privationem Adamus non posset ad posteros transmittere si in illo **[f.531]** conservaretur iustitia; ergo non transmitteret originale peccatum. Minor probatur quoniam Adamus non potest ut principalis causa peccati originalis transmittere privationem quam ipse non habet in se, praesertim cum Adamus non solum sit causa efficiens sed etiam quasi exemplaris peccati originalis. —RESPONDEO negando minorem et ad eius probationem, Adamus potest esse causa efficiens exemplaris originalis peccati eo quod virtute contineat privationem iustitiae originalis in sua volitione turpi quasi in causa demeritoria gratiae nec est simpliciter necessarium illam privationem formaliter esse in Adamo quamvis de potentia ordinata et secundum providentiam rebus congruentem debeat permitti ut in Adamo sit privatio iustitiae formaliter a qua deriventur filiorum privationes.

Membrum 6
Satisfacit argumentis propositis membro 1º

Ad 1um RESPONDEO: promissio illa Gen 17 peculiarem protectionem,

[191] *ATG 63 (2000)* p.203.

gubernationem et temporalem felicitatem significat ad litteram sed praeterea sive literali sive mystico sensu affert spiritualem peccatorum remissionem atque iustitiam, utrumque autem non promittitur iis qui sunt filii carnis sed iis qui secundum fidem sunt filii Abrahae, quoniam ii tantum computantur in semine. Rom 4 et 9, et ad Gal.3 et 4. Itaque quando adulti credunt et ad Deum convertuntur et quando parvuli suscipiunt sacramentum fidei quod nunc baptismus, olim circumcisio erat tunc demum per spiritualem generationem participes efficiuntur eorum quae Abrahae semini promissa sunt, ut sit Deus eorum foedere sempiterno.

Ad 2 RESPONDET Apostolus, 1 Cor.7 dicens fidelium filios sanctos esse quamvis ex infideli coniuge suscipiantur non significat sanctitatem gratiae iustificantis et liberantis a culpa illis infundi antequam baptizentur vel convertantur ad fidem. Ita exponunt omnes Patres praesertim Chrysostomus ibi, homilia 19 et Ecumenius. D.Augustinus, 2 De peccatorum meritis et remissione cap.26[192], et libro 3, cap.12[193], et libro 1 De sermone Domini in monte cap.27(((no))), et sermone 14 De verbis Apostoli. Tertulianus libro 2 Ad uxorem, et ex eo D.Hieronymus, libro 2 In Iovinianum, et epistola 113 ad Paulinum, auctor commentariorum quae tribuuntur Ambrosio, Anselmus et D.Thomas 1 Cor 7. —Et evidenter ostendit Augustinus quia ibidem dixerat Paulus coniugem infidelem sanctificari per fidelem et tamen stultissimum esset credere coniugem infidelem sola fidelis coniugis cohabitatione sine baptismo et fide pervenire ad remissionem peccatorum.

PETIS autem quae sanctitas sit filiorum qui ex altero coniuge fideli et altero infideli **[f.531v]** nascuntur. —Quatuor sensus illius vocis colligo ex citatis Doctoribus quamvis plerumque loquantur ambigue:

1[us]: sanctitas filiorum est posse sine ullo peccato parentum, imo laudabili officio matris procreari, quapropter Christus dicunt inesse verbo hyperbolem ut audita sanctitate abundantius perderetur timor peccati ex animo coniugis fidelis ad eum namque scopus Paulus dirigebat orationem.

2[us] sensus praecedenti proximus: sanctitas illa est civilis et humana, non divina, qua filii vere sunt legitimi et tamen spurii. Ita Ambrosius, commentario; Anselmus et D.Thomas —et quamvis eadem sanctitas insit

---

[192] S. Augustinus, De peccatorum meritis et remissione, l.2,c.26. PL 44,176

[193] Idem, Ibidem,l.3,c.12. PL 44,198.

filiis utriusque parentis infidelis non sequitur praedictam expositionem esse contra mentem Pauli quoniam his verbis non intendit fidelem praeferri infideli quantum ad sanctitatem filiorum sed tantum peccati formidinem propulsare a coniuge fideli.

3º intelligi potest hoc loco sanctitas obiectiva esse in filiis qua ratione a fideli coniuge amantur et generantur sancta intentione et desiderio fidei et aeternae felicitatis et qua ratione propter sanctitatem et orationem fidelis coniugis Deus solet adesse peculiari auxilio ne coniux infidelis et eius filii fideli coniugi noceant sed potius ab illo emolumentum accipiant; haec autem extrinseca ordinatio filiorum et providentia circa illos potuit appellari sanctitas iure potiori quam ciborum sanctificatio per gratiarum actionem et benedictionem, de qua 1ª ad Timoteum 4 omnis creatura Dei bona est et nihil reiiciendum quod cum actione gratiarum percipitur, sanctificatur enim per verbum Dei et orationem, scilicet, ut laudabiliter utamur cibis ad honorem Dei qui sua gratia temperat inordinatos affectus quos ciborum usus sine Dei memoria et oratione excitaret. Vide D.Augustinum, sermone 14 De verbis Apostoli.

4º. Sanctitas coniugis infidelis et filiorum proveniens ab altero coniuge fideli intelligi potest ille affectus qui ex negatione maioris vitii laudatur potius quam ex affirmatione virtutis quo infidelis coniux et eius filii non abhorrent a pacifica cohabitatione fidelis coniugis, unde spes affulget ut aliquando tandem ad fidem convertantur aut certe virtutes aliquas morales addiscant a fideli coniuge, victi illius exemplo, praesertim vero circa matrimonii leges quas gentiles turpissime violabant, de qua explicatione vide praesertim Tertulianum et Hieronymum

Ad 3um argumentum cum confirmatione RESPONDEO: si parentes proximi essent causa originalis peccati oporteret forte in parentibus esse originale peccatum aut formaliter aut virtualiter; verumtamen proximi parentes non sunt causa originalis peccati sed tantum causa sunt uniendi filios **[f.532]** cum Adamo ut cum capite, quae unio fit per generationem naturalem ad quam nihil refert iustos vel iniustos esse parentes et quod parentes non sint causa peccati originalis sed tantum uniendi filios cu Adamo optime tractant Albertus 2p. q.107, mem 4, a.1; Alexander 2 p., q.122, mem 3, a.1. —Addo insuper parentibus iustis aliquo modo inesse peccatum originale virtute et eminenter quatenus in illis manet ea corruptio seminis ex qua redundat in prolem originale peccatum. Supra,

sect.2, dubio 3 et 5[194].

Ad 4 nego consequentiam: in eo enim elucet vis divinae gratiae ut per baptismi regenerationem transmittatur sicut peccatum traducitur naturali generatione. Ad confirmationem RESPONDEO Christi Domini medicinam congruo tempore habet sanctitatem perfectam extirpata omni radice mali, scilicet in patria. Interim, quamvis relinquat concupiscentiam et traductionem originalis peccati nihil habet imperfectionis Redemptoris remedium quin potius humani generis morbus qui superbia praesertim abundabat melius curatur concupiscentia et radice peccati originalis ad humilitatem nostram relicta, et aliunde parato regenerationis remedio.

Ad 5 negatur postrema consequutio quia nullus potest seipsum per generationem iterum unire cum Adamo, potest autem suos filios per generationem unire et hac ratione traducit ad illos originale peccatum ut causa omnino per accidens peccati, ut supra dixi.

Ad 6 RESPONDEO: illae propositiones verae sunt, in sensu formali tamen, scilicet arbor bona in quantum bona et radix sancta ut sancta, et parentes iusti si agunt qua ratione iusti sunt non producunt nisi ramos, fructus et filios bonos et iustos; atqui parentes non generant filios per mentem qua iusti sunt sed per carnem qua sunt corrupti. Supra, mem.4, ratione 5. Adde quod peccatum originale non est fructus productus a parente proximo sed a primo peccato Adami cui per generationem filius unitur, potest autem iustus generando unire filium proavo iniusto.

Ex eodem principio RESPONDEO ad 7: morbus haereditarius ut lepra, eo ipso quod a parente recedat, recedit etiam a posteritate quoniam causa efficiens leprae in filio est morbus quem actu habet pater non quem antea habuit; at vero originalis peccati quod traducitur in prolem causa efficiens est peccatum quod Adamus commisit, illud enim sua morali actione agit, quamvis iam realiter non existat. —RESPONDEO 2 quamvis reliqua membra atque potentiae consequuta fuissent perfectam sanitatem, si tamen vis generativa retineret leprae corruptionem transmitteret illam in filios; sic ergo quoniam in carne parentum **[f.532v]** manet illa corruptio superius explicata et secundum illam generant, possunt originale peccatum transmittere. De hac solutione recte D.Bonaventura 2, d.32, a.1, q.2 fine[195].

---

[194] *ATG 65 (2002)* p.230.

[195] S. Bonaventura, In 2 Sententiarum, d.32, a.1, q.2. Ed. Quarachi 1885, p.765.

Membrum 7
Diluuntur argumenta proposita membro 2

Ad 1 RESPONDEO negando antecedens, et ad eius probationem distinguo, nam volitio illa turpis qua Adamus peccavit revocata est in quantum erat voluntas personae, eo quod illius poenitentia fuit personalis sed non fuit revocata in quantum erat voluntas totius humani generis quoniam poenitentia non est facta nec collata gratiae nomine totius humani generis. Supra, membro 4, ratione 2, ac prohinde prima volitio turpis Adami permanebit semper moraliter imputabilis cuicumque homini cui per Christi Domini gratiam non fuerit remissa. Ad confirmationem nego consequentiam, et eius probationem distinguo: filiis Adami non imputatur culpa nisi quatenus imputabatur Adamo, ita ut non potuisset posteris esse voluntaria culpa nisi aliquando fuisset voluntaria personae Adami, verumtamen quamvis desinat esse voluntaria personae Adami, permanebit voluntaria posteris modo explicato.

2[i] argumenti minor explicanda est eadem distinctione, scilicet, privatio gratiae quae in parvulis reperitur est effectus malus sequutus ex turpi volitione Adami in quantum illa volitio erat naturae et ut sic non est revocata illa volitio per poenitentiam sed tantum ut erat personae, et propterea privatio gratiae in parvulis retinet veram et propriam rationem peccati, unde constat solutio confirmationis negando antecedens nam homicidium sequutum virtute veneni quod propinavit ille qui iam per veram poenitentiam consequutus est gratiam, est effectus volitionis prorsus revocatae et nullo modo manentis quoniam voluntas homicidii fuit peccatum personae tantum et non peccatum naturae et poenitentia personali prorsus abolitum est, at vero privatio gratiae in parvulis est effectus volitionis malae primi parentis qua ratione erat volitio naturae quo modo revocata non est sed adhuc moraliter permanet.

Ad 3 RESPONDEO: Adamus modo causat peccatum originale parvuli qui nunc generatur, ad eum modum quo generans quamvis iam non existat dicitur movere gravia et levia; sicut enim movet quia manet virtus ab illo impressa scilicet gravitas et levitas quamvis ipsum principale agens non maneat, ita primum peccatum Adami adhuc moraliter permanens sub ea ratione qua est peccatum naturae est virtus ratione cuius Adamus ut causa illius peccati causat modo originale peccatum parvulorum, et non est inconveniens Adamum **[f.533]** qui modo per ardentissimum amorem Deo coniungitur causare nunc peccatum originale si non causat per volitionem quam nunc habet sed per

volitionem turpem quam olim habuit et moraliter durat ut est peccatum naturae.— Imo totus Adamus sub ea ratione praecise qua in quantum caput omisit iustitiam censetur adhuc moraliter existere.

Ad 4 RESPONDEO explicando antecedens: pertinet ad aequitatem et misericordiam Dei ut sicut primus homo nocere nobis potuit peccando, idem scilicet alter Homo excellentior prodesse posit satisfaciendo quod cumulatissime praestitit Deus Homo. — Ad 1^{am} confimationem RESPONDEO non esse inconveniens Adamum potuisse sibi magis prodesse quam filiis dummodo subvenerit secundus Adamus qui filiis magis prodesse potuit quam nocuerit primus. —Ad 2^{am} confirmationem negatur consequentia quoniam corrupta persona amisit dignitatem capitis qua virtute continebat naturam et ideo personae sanitas non potuit restituere sanitatem naturae.

5^{i} argumenti antecedens est falsum quoniam adaequata causa ob quam in Adamo peccavimus non est quoniam virtute continebamur in eius potentia generativa sed praecipua causa est quoniam Adamus constitutus erat caput quoad iustitiam retinendam vel amittendam sed non quoad iustitiam recuperandam. —Ad pelagianam obiectionem RESPONDEO de potentia absoluta ita institui potuit baptismus ut in parentibus baptizarentur futuri filii data patribus potestate transmittendi gratiam per generationem sed non expediebat ita institui, ut probatum est membro 3 et 4; at vero decimatio Abrahae instituta est a Deo ut in eo omnes tribus futurae decimarentur et profiterentur cultum Christi cuius typum gerebat Melchisedech.

Ad 6 negatur consequentia quoniam gratia ab uno in alium traducitur peculiari modo et peculiari tempore traductionis, scilicet per sacramenta et per actus fidei, poenitentiae et charitatis, nec propterea gratia minus potens est quam natura et peccatum, quamvis gratiae traductio non comitetur traductionem naturae, quin potius in eo ostenditur potentior esse gratia quoniam peccatum iam traductum excludit et naturam humanam restituit.

Remittuntur quae restant

Quoniam auditorum utilitas et quae ad hanc uberius colligendam dirigit studiorum ratio Dei nomine praescripta per superiores postulat ut iam tandem ad aliam theologiae partem explicandam accedamus omittendae sunt quae restant quaestiones de peccatis vel potius ad superiores quaestiones remittendae in quibus aut eaedem aut simillimae

[f.533v] difficultates expeditae sunt nam praeter pauca eaque facilia nihil huius tractatus proprium superesse reperies si bene rationem subduxeris ut sequens index ostendit.

Sectio 6
Utrum Beata Virgo Maria Sine peccato originali concepta fuerit

Haec quaestio a paucis disputatur in tractatu de originali peccato ut a Maiore in 2, d.30, q.4, et Marsilio, q.20. —A fere omnibus servatur in locum magis oportunum post incarnationem Verbi, ubi Magister disputat 3, d.3[196], et scholastici communiter et D.Thomas in Summa eundem ordinem sequutus de hac re non disputat in praesenti sed in 3 p., q.27[197]. Videri possunt Suarez, tomo 2, disp.3[198]; Bellarmino, tomo 3, libro 4, De amissione gratiae, cap.15 et 16[199]; Turrianus in epistola de originalis peccati deffinitione, in q.2; Canisius libro 1 de corruptelis Verbi Dei cap. 5 et sequentibus; Corduba libro 1, q.44; Caietanus tomo 2 opusculorum, tract.1; Catherinus opusc. De conceptione B. Virginis, et in adnotationes contra Caietanum, libro 4, a capite quod incipit in tract. suo de conceptione usque ad finem libri latissime; Mauritius ilaretus copiose in hom.de Immaculata Conceptione apud quos invenies notata loca in quibus ab aliis Doctoribus eadem quaestio tractatur.

Sectio 7
De poena originalis peccati

Mala quibus originale peccatum punitur reduci possunt ad duo genera, alterum eorum quae in hac vita patimur, inter quae praecipua sunt ignorantia et concupiscentia, de quibus dictum est satis sect.1, dubio

---

[196] PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV sententiarum,* 3, d.3 (ed. Quarachi p.557).

[197] S.Thomas, q.27. Ed.leon. 11,288.

[198] FRANCISCO SUÁREZ, *3 p., q.27.* Ed. Vivès, t.19, p.22.

[199] S.Roberto Belarmino. De amissione Gratiae, l.4, c.15s. Ed.Vivès 1873, t.5, p.378, 383.

16 et sequentibus[200], addito dubio 5[201] eiusdem sectionis, ex quibus constat nihil eorum quae naturaliter debita sunt homini amissum esse originali peccato mortemque et alias aerumnas consequi ex natura hominis. De his omnibus disputat D.Thomas infra, q.87, et 2 2, q.164[202] ubi sigillatim explicat poenas primo parenti et humano generi indictas Gen 3 cap. ab illis verbis *multiplicabo aerumnas tuas* de quibus videndi sunt expositores praesertim Abulensem et Pererium in cap.3 Gen.

Alterum genus malorum quae in futura vita patiuntur pueri, ut exilium a regno coelesti, carcer limbi, privatio beatitudunis naturalis et tristitia amissae beatitudinis, si forte illam patiuntur, de qua nihil affirmo. —Circa hanc poenam diximus pauca in sect.4, dubio 4[203], et sect.1, dubio 9[204], et q.88, a.4, difficultates. **[f.534]**

De his videri possunt ex iunioribus praesertim Bellarmino, tomo 3, libro 6 De amissione gratiae[205]; Zumel 9, d.3, a.4; Valentia tomo 2, disp.917, puncto 4; Soto 1 De natura et gratia, cap.13 et 14 [206]; et 4 d.45, q.1, a.2 et 4; Ruardus a.2 Contra Lutherum, sub finem, propostione 5 de originali peccato; Driedo, 1 De gratia et libero arbitrio, tract.3, cap.2, p.5[207]. —Et ex antiquis Albertus 2 p., q.113; Alexander, 2 p., q.122, mem.10; D.Thoma tota q.5 De malo[208] ; D.Antoninus 1ª p., titulo 8, cap.7, § 2 et 4; Raineli 2 p., verbo poena cap.18; Almain, 3 Moralium cap.19 fine; Guliemus Parisiensis tomo 1, tractatu De vitiis et peccatis, cap.7 quod incipit *Post haec autem,* et cap.8; Altissiodoensis libro 2, tract.27, q.5 et 6; scholastici communiter 2, d.33 ubi hanc rem Magister unico verbo atigit; D.Bonaventura a.3[209]; Durandus q.3[210]; Scotus[211], Capraeolus, Maior, Marsilius 2, q.19, a.5 a conclusione 2; Abulensis in

---

[200] *ATG 64 (2001)* p.251 65 (2002) p.187.

[201] *ATG 63 (2000)* p.259.

[202] S.Thomas, 2 2, q.164. Ed.leon.10,334.

[203] ATG 66 (2003) p.216.

[204] ATG 64 (2001) p.260.

[205] S. Roberto Belarmino, De amissione Gratiae, l.6. Ed.Vivès 1873, p.454.

[206] Domingo de Soto, De natura et gratia, libro 1, c..13s. Salamanca 1554, p.44.

[207] Ioannis Driedonis, De Gratia et libero arbitrio, l.1, c.2, paers 5, Lovanii 1566, fol.122.

[208] S.Thomas, *De malo, q.5.* ed.leon. 23, 129-143.

[209] BUENAVENTURA, In 2 Sententiarum, d.33, a.3. Ed.Quarachi 1885, p.792.

[210] DURANDO, *In P.Lombardo Sententias Theologicas commentariorum* ...liber 2, d.33, q.3.Venetiis 1586, fol.187v.

[211] J.DUNS ESCOTO, *In 2 Sententiarum,* d.33. Ed.Vivès 1893, t.13, p.323.

cap.25 Mt q.180 fine et 662 et 670, et alii plerique Doctores.

Conferunt ad integre cognoscendam poenam parvulorum aliae quaestiones quatuor: 1ª utrum per Christum liberati fuerint ab inferis, de qua D.Thomas 3 p., q.52, a.7[212]; —2ª utrum resurrecturi sint corpore integri atque perfecti de qua Suarez, tomo 2, disp.50, sect.5[213]; —3ª utrum iudicandi sint in extremo iudicio, de qua in eodem tomo 2, disp.57, sect.6; —4ª utrum pueri habituri sint aliquam cognitionem Christi Domini et suae culpae originalis, de qua vide duo loca proxime citata.

Totam disputationem de poena originalis peccati in futura vita reiecisse videtur D.Thomas in postremam partem Theologiae quae est de novissimis siquidem nec hic nec alibi de ea disputat in Summa Theologiae quem ordinem sequimur compulsi temporis brevitate.

Hactenus enarratae sunt omnes quaestiones de peccato originali usque ad 83 inclusive. Restant igitur sex aliae quaestiones de peccatis, scilicet a q.84 usque ad 89.

Q.84 disserit de modo quo unum peccatum ex alio procedit ac praesertim de septen vitiis capitalibus quibus scaturriunt reliqua crimina. Res haec per se facilis ex iis quae in q.77 et 78 dicta sunt facilior redditur.

Q.85, de effectibus peccati. Continet poenam originalis peccati in hac vita scilicet amissionem naturalis boni in mente, in appetitu et in corpore, quae omnia dicta sunt q.71, praesertim a.2, et de peccato originali sect.1, dubio 5 et 16 et sequentibus[214].

Q.86, de macula peccati sive de reatu culpae qui ex peccato relinquitur. **[f.534v]** Huius praecipuam doctrinam reperie
s in tractatu de originali peccato sect.1, praesertim dubio 12 et 13 et 14[215]. —Et quod attinet ad maculam peccati venialis in q.89, a.1

Q.87, de reatu poenae, maxima ex parte tradita est in q.88, a.1, dubio 9, et a.4, dubio 2, et q.73, a.2, dubio 4 versus finem, et a.3, dubio 2 post 5am probationem, et in tractatu de originali peccato sect.1, dubio 14[216], et

---

[212] TOMÁS AQ., *Summa,* 3 p, q.52, a.7. Ed.leon. 11.500.

[213] FRANCISCO SUÁREZ, *3 p., q.56. De mysteriis vitae Christi, disp.50, sect.5.* Ed.Vivès t.19, p.933.

[214] *ATG 63* (2000) p.259; *ATG 64* (2001) p.311.

[215] *ATG 64* (2001) p.278.

[216] *ATG 64* (2001) p.297.

sect. 3, dubio 1[217].

Duae postremae quaestiones, scilicet q. 88 et 89, eadem articulorum serie qua constant copiose explicatae sunt a me post q.71 ante 72.

Igitur de peccatis hactenus, qua in re ut in qualibet alia omnem sensum et opinionem nostram non solum Ecclesiae Romanae et illius episcopo maximo totius Ecclesiae unico capiti subiicimus sed etiam cuiusque maturioris iudicii et pollitioris ingenii limam subire non detrectamus quam tamen exacuat ratio, auctoritas roboret, charitas intendat, ne oppugnandi libidine sed sincero veritatis studio mordeat.

Ad Gloriam omnipotentis Dei suaeque Matris Beatissimae Virginis Mariae huic materiae de peccatis finem imposuit Reverendus Pater Didacus Ruiz, societatis Iesu, Sacrae Theologiae Magister sexto die mensis februarii anno 1599.

(sello de Biblioteca Universitaria de Salamanca)

[217] *ATG 66* (2003) p.159.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 209-226

Diego Ruiz de Montoya
Bibl. Univ. Salamanca, ms 489/582.
Commentarii in materiam de peccatis.

Índice

[fol.1] Proemium . . . . . ATG 49 (1986) 247-252

[fol.3] **Q.71ª**, *De vitiis et peccatis secundum se.*

art. 1. Utrum vitium sit contrarium virtuti . . . . . ATG 49 (1986) 252-263
art. 2. Utrum vitium sit contra naturam . . . . . ATG 49 (1986) 264-296
art. 3. Utrum vitium sit peius quam actus vitiosus . . . . . ATG 49 (1986) 297-302
art. 4. Utrum peccatum possit esse simul cum virtute . . . . . ATG 49 (1986) 302-327
Digressio de habituum moralium extensione . . . . . ATG 49 (1986) 327-346
art. 5. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus . ATG 49 (1986) 346.
art. 6. Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei . . . . . ATG 49 (1986) 346

Disputatio de natura peccati actualis.

Dubitatur 1. Utrum ratio peccati consistat in privatione, vel in aliquo positivo . . . . . ATG 2 (1939) 236-260
Dubitatur 2. De bonitate, quae peccato admixta est . . . . . ATG 2 (1939) 260-264
Dubitatur 3. Utrum absolute foret perfectior mundus, si nullum esset peccatum, quam modo est . . . . . ATG 2 (1939) 264-266
Dubitatur 4. Utrum peccatum essentialiter sit liberum . . . . . ATG 2 (1939) 266-275

Dubitatur 5. Utrum peccatum sit contra legem Dei essentialiter . . . . . ATG 2 (1939) 275-280
Dubitatur 6. Utrum, praecissa omni oppositione contra legemDei, reperiatur essentia peccati in sola oppositione actus contra rationem . . . . . ATG 2 (1939) 280-287
Dubitatur 7. Utrum oppositio contra legem sit ita propria peccato, ut non possit in aliis actibus reperiri . . . . . ATG 2 (1939) 287-292

[fol. 70] **Q. 88ª**. *De peccato mortali et veniali*.

art. 1. Utrum veniale peccatum convenientre dividatur contra mortale.
art. 2. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere.
Ad utrumque articulum.

Disputatio de oppositione contra Deum quae constituit et distinguit mortale et veniale peccatum.

Dubitatur 1º. Utrum peccatum mortale avertat a Deo et convertat ad creaturam tanquam ad ultimum finem . . . . . ATG 53 (1990) 174-183
Dubitatur 2º. Utrum peccatum mortale sit contrarium charitati et quomodo . . . . . ATG 53 (1990) 184
Dubitatur 3º. Utrum peccatum mortale sit destructivum boni divi in quantum est ex se. Ubi an possit, quod ex se est, aferre Deo tristitiam. Et obiter de peccato veniali . . . . ATG 53 (1990) 185-191
Dubitatur 4º. Utrum peccatum mortale sit malum Dei, scilicet, aliquomodo nocivum Dei. Ubi quomodo opponatur Deo . . . . . ATG 53 (1990) 191-195

Dubitatur 5º. Utrum in peccato mortali sit malitia infinita. Ubi etiam de veniali . . . . . ATG 53 (1990) 195-205
Dubitatur 6º. Utrum peccatum mortale sit maximum omnium malorum. Ubi an quodlibet malum sit eligendum prius quam peccatum . . . . . ATG 53 (1990) 205-219
Dubitatur 7º. Utrum ex peccatis quaedam sint mortalia et alia venialia . . . . . ATG 53 (1990) 220-232
Dubitatur 8º. Utrum peccata mortalia et venialia distinguantur per aliquod intrinsecum et essentiale . . . . . ATG 53 (1990) 232-239
Dubitatur 9º. Utrum peccatum mortale differat a veniali per reatum poenae aeternae et temporalis . . . . . ATG 53 (1990) 239-244
Dubitatur 10º. Utrum peccatum mortale et veniale differant per ordinem ad ultimum finem. Ubi an veniale sit tantum circa media et utrum sit contra charitatem . . . . . ATG 54 (1991) 281-286
Dubitatur 11º. Utrum ille qui peccat venialiter, ratione talis peccati avertatur ab ultimo fine et constituat ultimum finem in creatura. Ubi an veniale referri possit habitualiter in Deum . . . . . ATG 54 (1991) 287-293
Dubitatur 12º. Utrum peccatum veniale sit contra praeceptum vel tantum contra charitatem . . . . . ATG 54 (1991) 294-299
Dubitatur 13º. Utrum peccatum veniale sit simpliciter peccatum et ofensa Dei . . . . . ATG 54 (1991) 300-303
Dubitatur 14º. Utrum peccatum dicatur analogice de veniali et mortali . . . . . ATG 54 (1991) 304-306
Dubitatur 15º. Utrum aliquod peccatum veniale possit in eadem specie convenire cum mortali . . . . . ATG 54 (1991) 307-316

Dubitatur 16º. Quibus notis discernenda sint peccata venialia a mortalibus . . . . . ATG 54 (1991) 316-219
Dubitatur 17ª. Utrum possibile sit aliquod peccatum quod nec mortale sit nec veniale . . . ATG 54 (1991) 319-323

art. 3. Utrum veniale sit dispositio ad mortale . . . . ATG 55 (1992) 213-216
art. 4. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale ATG 55 (1992) 216-246
art. 5. Utrum circumstantia possit facere de veniale mortale . . . . . ATG 55 (1992) 247-249
art. 6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale ATG 55 (1992) 249-250

[fol. 129] **Q. 89ª.** *De peccato veniali secundum se*.

art. 1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima . . . . . ATG 55 (1992) 250-252
art. 2. Utrum sapienter peccata venialia per lignum foenum et stipulam designentur . . . . . ATG 55 (1992) 253
art. 3. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter . . . . . ATG 55 (1992) 254-264
art. 4. Utrum angelus bonus vel malus possint peccare venialiter . . . . . ATG 55 (1992) 264-267
art. 5. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia . . . . . ATG 55 (1992) 267
art. 6. Utrum veniale possit esse in aliquo cum solo originali . . . . . ATG 55 (1992) 267-302

[fol. 147v] **Q. 72ª**. *De distinctione peccatorum*.

art. 1. Utrum peccata differant specie secundum obiecta . . . . . ATG 56 (1993) 201-214
art. 2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus . . . . . ATG 56 (1993) 214-216
art. 3. Utrum peccata distinguantur secundum causas . . . . . ATG 56 (1993) 216-217

art. 4. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in se ipsum et proximum . . . . . ATG 56 (1993) 218-220
art. 5. Utrum divisio peccatorum secundum reatum diversificet speciem . . . . . ATG 56 (1993) 220
art. 6. Utrum peccatum omissionis et commissionis differant specie . . . . . ATG 56 (1993) 220-289

[fol. 181] **Q. 73ª**. *De comparatione peccatorum ad invicem*.

art. 1. Utrum omnia peccata sint connexa . . . . . ATG 57 (1994) 269-277
art. 2. Utrum omnia peccata sint paria . . . . . ATG 57 (1994) 277-295
art. 3. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum obiecta . . . . . ATG 57 (1994) 295-308
art. 4. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur . . . . . ATG 57 (1994) 308-324
art. 5. Utrum peccata carnalia sint maioris culpae quam spiritualia . . . . . ATG 57 (1994) 325-327
art. 6. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati . . . . . ATG 57 (1994) 327-328
art. 7. Utrum circumstantia aggravet peccatum . . . . ATG 57 (1994) 329-332
art. 8. Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum . . . . . ATG 57 (1994) 332-352
art. 9. Utrum peccatum aggravetur ratione personae in quam peccatur . . . . . ATG 57 (1994) 352-357
art. 10. Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum . . . . . ATG 57 (1994) 358-370

[fol. 229] **Q. 74ª**. *De subiecto peccatorum*.

art. 1. Utrum voluntas sit subiectum peccati . . . . . ATG 59 (1996) 171-175
art. 2. Utrum sola voluntas sit subiectum peccati . . ATG 59 (1996) 175-194
art. 3. Utrum in sensualitate possit esse peccatum . ATG 59 (1996) 194-224

art. 4. Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale . . . . . ATG 59 (1996) 224-228
art. 5. Utrum in ratione possit esse peccatum . . . . . ATG 59 (1996) 228-238
art. 6. Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione . . . . . ATG 59 (1996) 238-239
art. 7. Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.
art. 8. Utrum consensus in delectatione sit peccatum mortale.
art. 9. Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniales secundum quod est directiva inferiorum virtutum.
art. 10. Utrum in ratione superiori secundum se ipsam possit esse peccatum veniale.

Disputatio 1ª. Quomodo peccatum reperiatur in ratione superiori et inferiori.
Dubitatur 1º. Quid intersit inter superiorem rationem et inferiorem . . . . . ATG 59 (1996) 239-242
Dubitatur 2º. Utrum omne peccatum mortale sit in ratione superiori . . . . . ATG 59 (1996) 243-247
Dubitatur 3º. Utrum omne peccatum sit in ratione inferiori an vero aliquod sit in sola ratione superiori . . . . . ATG 59 (1996) 248-250
Dubitatur 4º. Utrum peccatum possit esse in ratione inferiori sine suggestione sensualitatis . . . . . ATG 59 (1996) 250-253
Dubitatur 5º. Utrum in superiori parte rationis possit esse veniale . . . . . ATG 59 (1996) 253-257

Disputatio 2ª. De morosa delectatione.

Dubitatur 1º. Utrum delectatio morosa sit mortale peccatum . . . . . ATG 60 (1997) 207-216

Dubitatur 2º. Ad quae vitia et ad quos affectus pertineat doctrina dubii praecedentis . . . . . ATG 60 (1997) 216-219
Dubitatur 3º. Utrum sit peccatum mortale delectari de conside ratione alicuius rei quae est mortale peccatum vel de mirabili arte peccandi . . . . . ATG 60 (1997) 219-225
Dubitatur 4º. Utrum peccet mortaliter qui per voluntatem non respuit delectationem turpem appetitus sensitivi, quamvis illum non amplectatur positive per voluntatem . . . . . ATG 60 (1997) 225-236
Dubitatur 5º. Utrum ratione periculi teneamur sub mortali reprimere turpes delectationes appetitus . . . . . ATG 60 (1997) 236-241
Dubitatur 6º. Quibus indiciis colligi poterit delectationem fuisse morosam et peccatum mortale . . . . . ATG 60 (1997) 241-243
Dubitatur 7º. Utrum sit peccatum mortale procurare pollutionem . . . . . ATG 60 (1997) 244-252
Dubitetur 8º. Utrum sit peccatum mortale dare causam pollutioni aut delectationi, non intendendo illam sed alium bonum finem . ATG 60 (1997) 252-258
Dubitatur 9º. Utrum sit peccatum mortale dare causam pollutioni per rem alias illicitam . . ATG 60 (1997) 258-269
Dubitatur 10º. Utrum sit peccatum mortale desiderare vel amare aliquid sub conditione auferente eius malitiam mortalem . . . . . ATG 60 (1997) 269-273
Dunitatur 11º. Utrum liceat delectatio praesens de his obiectis cogitatis quae licet desiderare sub conditione . . . . . ATG 60 (1997) 273-282
Dubitatur 12º. Utrum sit peccatum mortale delectari de coitu aliorum . . . . . ATG 60 (1997) 282-282
Dubitatur 13º. Utrum sit peccatum mortale viduam consentire in delectationem de actu matrimonii praeterito reducto in memoriam. Idem quaeritur de viro uxore mortua . . . . . ATG 60 (1997) 284-286

Dubitatur 14º. Quid si sponsus delectetur de actu matrimonii futuri . . . . . ATG 60 (1997) 286-287
Dubitatur 15º. Utrum peccent mortaliter coniugati si delectantur de actu matrimonii cogitato . . . . . ATG 60 (1997) 288-291
Dubitatur 16º. Utrum peccat mortaliter qui delectatur de actu matrimonii cogitato quando non licet illum exercere . . . . . ATG 60 (1997) 291-295
Dubitatur 17º. Utrum liceat complacere in pollutione quae evenit sine peccato. Ubi utrum liceat desiderare illam . . . . . ATG 60 (1997) 296-304
Dubitatur 18º. Utrum liceat optare cogitationes et delectationes turpes et pollutiones et alia similia evenire contra voluntatem ut praebeant occasionem meriti dum illis resistitur . . . . . ATG 60 (1997) 304-309
Dubitatur 19º. Quomodo reperiatur delectatio morosa in verbis, vel proferendis vel audiendis . . . . . ATG 60 (1997) 309-321
Dubitatur 20º. Quando sit peccatum mortale aspicere propter delectationem . . . . . ATG 60 (1997) 322-328
Dubitatur 21º. Utrum tangere propter delectationem sit peccatum mortale . . . . . ATG 60 (1997) 328-337
Dubitatur 22º. Quid iuris de tactibus et aspectibus inter coniugatos vel sponsatos . . . . . ATG 60 (1997) 337-341
Dubitatur 23º. Utrum femina quae sentit se tangi a viro libidinose teneatur resistere . . . . . ATG 60 (1997) 341-344

[fol. 312] **Q. 75ª**. *De causis peccatorum in generali*.

art. 1. Utrum peccatum habeat causam . . . . . ATG 61 (1998) 193

Dubium 1m. . . . . ATG 61 (1998) 193-194
Dubitatur 2. Quae genera causarum habeat peccatum . . . . . ATG 61 (1998) 194-196

Dubitatur 3º. Utrum peccati causa sit aliquod summum malum . . . . . ATG 61 (1998) 196-200
Dubitatur 4. Utrum peccati causa sit aliquod bonum . . . . . ATG 61 (1998) 200-204

art. 2. Utrum peccatum habeat causam interiorem . ATG 61 (1998) 204

Dubium 1m . . . . . ATG 61 (1998) 204-212
Dubitatur 2. Utrum voluntas sit causa peccati ut bona est vel ut imperfecta. Et inde constabit utrum voluntas ut efficiens vel ut deficiens sit causa peccati . . . . . ATG 61 (1998) 212-221
Dubitatur 3. Utrum peccatum causetur per se a voluntate ut deficiens est . . . . . ATG 61 (1998) 221-222

art. 3. Utrum peccatum habeat causam exteriorem . ATG 61 (1998) 222-224

art. 4. Utrum peccatum sit causa peccati . . . . . ATG 61 (1998) 224-226

[fol. 323v.] **Q. 76ª**. *De ignorantia*.

art. 1. Utrum ignorantia possit esse causa peccati . . ATG 8 (1945) 132-133

Dubitatur 1º. Utrum cuiusque peccati causa sit aliqua ignorantia . . . . . ATG 8 (1945) 133-150
Dubitatur 2º. Utrum ignorantia causet alia peccata ATG 8 (1945) 150-153
Dubitatur 3º. Quae ignorantia possit esse causa peccati . . . . . ATG 8 (1945) 153-154

art. 2. Utrum ignorantia sit peccatum . . . . . ATG 8 (1945) 154-155

Dubitatur 2º. Utrum ignorantia sit peccatum ratione sui vel potius ratione negligentiae adiunctae . . . . . ATG 8 (1945) 156-162

Dubitatur 3º. Utrum necessarium sit explcite cognosci malitiam ignorantiae ut imputetur ad culpam, vel sufficiat cognosci implicite et virtualiter in alia re cognita . . . . . ATG 8 (1945) 162-172
Dubitatur 4º. Quando comittatur peccatum ignorantiae et quibus in rebus . . . . . ATG 8 (1945) 172-176
Dubitatur 5º. Quibus indiciis deprehendemus culpabilem fuisse ignorantiam aut oblivionem ATG 8 (1945) 176-178
Dubitatur 6º. Qua diligentia opus sit, ut liberemur a culpa, licet ignoremus . . . . . ATG 8 (1945) 178187

art. 3. Utrum ignorantia excuset prorsus a peccato . ATG 8 (1945) 187-190

Dubitatur 1º. Utrum ignorantia invincibilis antecedens prorsus excuset . . . . . ATG 8 (1945) 190-197
Dubitatur 2º. Utrum ignorantia quae vinci non potest quando prodit in actum, sed potuit antea vinci excuset prorsus a culpa . . . . . ATG 8 (1945) 198-201
Dubium 3m. esse potest utrum actus qui circa obiectum malum elicitur propter ignorantiam invincibilem sit bonus et in qua specie virtutis constituendus sit . . . . . ATG 8 (1945) 201
Dubitatur 4º. Utrum ignorantia concomitans excuset prorsus a culpa . . . . . ATG 8 (1945) 201-208
Dubitatur 5º. Utrum liceat complacere in opere malo, excusato tamen per ignorantiam invincibilem sive antecedentem sive concomitantem vel in homicidio ignoranter facto ATG 8 (1945) 208
Appendix ad omnia dubia praecedentia.
Utrum malitia volitionis invincibiliter ignorata excuset prorsus a culpa quando cognoscitur malitia obiecti . . . . . ATG 8 (1945) 209-213
Dubitatur 6º. Utrum ignorantia vincibilis prorsus excuset a culpa . . . . . ATG 8 (1945) 214-216

Dubitatur 7º. Utrum ignorantia vincibilis mutet speciem operis . . . . . ATG 8 (1945) 216-225
Dubitatur 8º. Utrum ignorantia poenae excuset a culpa . . . . . ATG 8 (1945) 226-228

art, 4. Utrum ignorantia diminuat peccatum . . . . . ATG 8 (1945) 228-237

[fol. 362] **Q. 77ª**. *De causa peccati ex parte appetitus sensitivi*.

art. 1. Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi . . . . . ATG 61 (1998) 227-231
art. 2. Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam . . . . . ATG 61 (1998) 231-233
art. 3. Utrum peccatum quod est ex passione debeat dici ex infirmitate . . . . . ATG 61 (1998) 233-234
art. 4. Utrum amor sui sit principium omnis peccati . . . . . ATG 61 (1998) 234-239
art. 5. Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia occulorum et superbia vitae . . . . . ATG 61 (1998) 239
art. 6. Utrum peccatum allevietur propter passionem . . . . . ATG 61 (1998) 239-245
art. 7. Utrum passio totaliter excuset a peccato . . . . ATG 61 (1998) 245-246
art. 8. Utrum peccatum ex passione possit esse mortale . . . . . ATG 61 (1998) 246

[fol. 368v] **Q. 78ª**. *De causa peccati quae est malitia*.

art. 1. Utrum aliquis peccet ex certa malitia . . . . . ATG 61 (1998) 247-251
art. 2. Utrum quicumque peccat ex habitu peccati ex certa malitia . . . . . ATG 61 (1998) 251-253
art. 3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia peccet ex habitu . . . . . ATG 61 (1998) 253-256
art. 4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam qui ex passione . . . . . ATG 61 (1998) 256-261

[fol. 373] **Q. 79ª**. [*De causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei*].

art. 1. Quomodo Deus sit causa peccati.
art. 2. [Utrum actus peccati sit a Deo].

Dubitatur 1. Utrum Deus peccet vel moveat ad peccandum . . . . . ATG 62 (1999) 141
Sectio prima. Haereticorum deliria et argumenta. ATG 62 (1999) 141-145
Sectio 2. Veritas explicatur duplici conclusione . ATG 62 (1999) 146-154
Sectio 3. Solvuntur argumenta haereticorum proposita in sectione 1ª . . . . . ATG 62 (1999) 154-160
Dubitatur 2. Utrum actus peccati sit a Deo . . . . . ATG 62 (1999) 160-169
Dubitatur 3. Utrum Deus sit auctor et causa peccati . . . . . ATG 62 (1999) 169-172
Dubitatur 4. Quomodo possunt haec duo convenire, videlicet Deum concurrere ad actionem peccati et Deum non esse auctorem peccati . . . . . ATG 62 (1999) 172-182
Dubitatur 5. Ad varia argumenta solutio quo pacto ex praecedenti decisione deducenda sit . . . . . ATG 62 (1999) 182-187
Dubitatur 6. Utrum generalis concursus Dei determinet voluntatem nostran ad actionem peccati . . . . . ATG 62 (1999) 188
Sectio 1ª. Non esse necessariam hanc determinationem . . . . . ATG 62 (1999) 188-197
Sectio 2ª. Diluuntur argumenta quibus impugnari solet conclusio 3 sectionis praecedentis . . . . . ATG 62 (1999) 197-205
Sectio 3ª. Utrum Deus determinet voluntatem nostram ad actionem peccati . . . . . ATG 62 (1999) 206-216
Dubitatur 7. Utrum Deus velit peccatum . . . . . ATG 62 (1999) 216-227

art. 3. Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis . . . . . ATG 62 (1999) 227-234
art. 4. Utrum induratio et obcaecatio semper ordinetur ad salutem eius qui excecatur et induratur . . . . . ATG 62 (1999) 234-235

[fol.402] **Q. 80ª**. *De causa peccati ex parte diaboli*.

art. 1. Utrum Diabolus sit homini directe causa peccandi . . . . . ATG 67 (2004) 147
art. 2. Utrum Diabolus possit movere ad peccandum interius instigando . . . . . ATG 67 (2004) 147-148
art. 3. Utrum Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum . . . . . ATG 67 (2004) 148
art. 4 Utrum omnia peccata hominum sint suggestione diaboli . . . . . ATG 67 (2004) 148-151

[fol. 404] **Q. 81ª, 82ª, 83ª**. *Tractatus de originali peccato*.

Sectio 1ª. *De veritate et essentia originalis peccati*.

Dubitatur 1º. Utrum sit peccatum originale veram culpae rationem habens. Ubi an ratione naturali probetur . . . . . ATG 63 (2000) 203-226
Dubium 2. Quomodo possit imputari ea culpa quae per originem traducitur. Ubi an sit voluntaria et libera . . . . . ATG 63 (2000) 226-241
Dubium 3. Argumenta contra veritatem originalis culpae dissolvit . . . . . ATG 63 (2000) 242-247
Dubitatur 4. Utrum privatio originalis iustitiae sit formalis ratio originalis peccati . . . . . ATG 63 (2000) 247-259
Dubitatur 5. Utrum originale peccatum includat formaliter privationem alicuius doni supernaturalis . . . . . ATG 63 (2000) 259-273

Dubitatur 6. Utrum originale peccatum includat essentialiter privationem gratiae iustificantis . ATG 63 (2000) 273-286
Dubitatur 7. Utrum carentia doni subiicientis voluntatem Deo sit formale in originali peccato . . . . . ATG 64 (2001) 241-251
Dubitatur 8. Varias difficultates complectitur circa subiectionem et gratiam, qua privat originale peccatum . . . . . ATG 64 (2001) 251-260
Dubitatur 9. Utrum originale peccatum sit aversio a Deo etiam ut a fine maturali . . . . . ATG 64 (2001) 260-264
Dubitatur 10. Utrum originale peccatum sit conversio ad creaturam . . . . . ATG 64 (2001) 264-272
Dubitatur 11. Utrum originale peccatum sit habituale peccatum Adami ad nos origine trans fussum. Ubi an specie differant . . . . . ATG 64 (2001) 272-278
Dubitatur 12. Utrum originale peccatum sit reatus, indignitas gratiae sive dignitas carendi gratia et dignitas odii. Ubi de impotentia habendi gratiam . . . . . ATG 64 (2001) 278-287
Dubitatur 13. Utrum originale peccatum sit reatus poenae. Ubi an in eo sit ratio offensae . ATG 64 (2001) 288-296
Dubitatur 14. Utrum originale peccatum sit actuale Adami aliquo modo manens donec remittatur. Ubi an sit terminus inoboedientiae et macula . . . . . ATG 64 (2002) 297-302
Dubitatur 15. Utrum universi homines peccaverint aliquo actu a quo proveniat reatus originalis . . . . . ATG 64 (2001) 302-309
Appendix. Utrum originale maneat actu post baptismum . . . . . ATG 64 (2001) 309-311
Dubitatur 16. Utrum concupiscentia sit originale peccatum . . . . . ATG 64 (2001) 311-331
Dubitatur 17. Utrum ignorantia sit originale peccatum. Ubi de aliis defectibus . . . . . ATG 64 (2001) 332-336

Dubitatur 18. Utrum originale peccatum sit aegritudinis qualitas vel habitus realiter superadditus naturalibus potentiis . . . . . ATG 65 (2002) 187-207
Dubitatur 19. Utrum concupiscentia per se et ex natura sua sit peccatum originale ac proinde etiam in baptizatis . . . . . ATG 65 (2002) 207-216
Appendix. Utrum concupiscentia post baptismum sit gloriae impedimentum et propie poena . . . . . ATG 65 (2002) 217-220
Dubitatur 20. Utrum originale peccatum sit substantia hominis . . . . . ATG 65 (2002) 220-223

Sectio 2ª. *De subiecto originalis peccati et corruptionis quae idem peccatum praecedit et sequitur.*

Dubitatur 1. Utrum originale peccatum fuerit in Adamo . . . . . ATG 65 (2002) 224-227
Dubitatur 2. Utrum in semine, antequam informetur anima rationali, sit originale peccatum . . . . . ATG 65 (2002) 227-230
Dubitatur 3. Utrum in semine, antequam informetur anima retionali, sit aliquod vitium, corruptio vel infectio, a qua redundet postea originale peccatum . . . . . ATG 65 (2002) 230-238
Dubitatur 4. Utrum originale peccatum sit in carne vel in anima . . . . . ATG 65 (2002) 238-249
Dubitatur 5. Utrum in carne sit infectio a qua redundet originale peccatum in anima . . . . ATG 65 (2002) 249-261
Dubitatur 6. Utrum anima contrahat originale peccatum ex carne propter appetitum quo propendet in carnem . . . . . ATG 65 (2002) 261-264
Dubitatur 7. Utrum primarium subiectum originalis peccati sit animae substantiae, an vero illius voluntas. Ubi an persona sit subiectum . . . . . ATG 65 (2002) 264-273

Dubitatur 8. Utrum originale peccatum voluntatem prius et magis quam alias potentias afficiat . . . . . ATG 65 (2002) 274-276

[fol. 489] Sectio 3. *Quae peccata et quorum parentum ad posteros traduci potuerint.*

Dubitatur 1. Utrum omnia peccata Adami vel aliorum Parentum traducantur ad posteros . ATG 66 (2003) 159-171
Dubitatur 2. Quae turpitudo primi peccati traducatur ad posteros . . . . . ATG 66 (2003) 171
Dubitatur 3. Utrum peccatum mere internum, si fuisset primum traduceretur in posteros ..... ATG 66 (2003) 172-176
Dubitatur 4. Utrum ad posteros transmitteretur primum peccatum Adami, si violaret aliud praeceptum servata abstinentia ab arbore scientiae . . . . . ATG 66 (2003) 177-179
Dubitatur 5. Utrum primum peccatum, si post generationem committeretur transmittendum esset ad filios quoa Adamus in iustitia originali perseverans genuisset. Ubi etiam de reliqua posteritate . . . . . ATG 66 (2003) 179-188
Dubitatur 6. Utrum transmitteretur ad posteros peccatum cuiusque parentis qui genitus fuisset in originali iustitia . . . . . ATG 66 (2003) 189-193
Dubitatur 7. Utrum traduceretur originale peccatum, si foemina peccaret viro non peccante ATG 66 (2003) 193-197

[fol. 504] Sectio 4. *De numero et gravitate originalium peccatorum.*

Dubitatur 1. Utrum originalia peccata totidem sint quot homines . . . . . ATG 66 (2003)198-203
Dubitatur 2. Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus . . . . . ATG 66 (2003)203-207

Dubitatur 3. Utrum peccatum originale sit levius quocumque peccato personali . . . . . ATG 66 (2003)207-216
Dubitatur 4. Utrum peccatum originale sit malum gravius quam prorsus non esse. Ubi etiam de comparatione cum aliis malis poenae . . . ATG 66 (2003)216-222

[fol. 513] Sectio 5ª, *De causis, actionibus et earum conditionibus quae ad peccati originalis traductionem concurrut.*

Dubium 1. De multiplici causarum genere ac praesertim de efficienti causa. . . . . ATG 67 (2004) 152-154
Dubium 2. Utrum Deus sit causa originalis peccati ATG 67 (2004) 154-159
Dubitatur 3. Utrum divinae sapientiae aut iustitiae repugnet animam infundere corpora quo scit inficiendam fore originali peccato . . . . . ATG 67 (2004)159
Dubitatur 4º. Utrum generatio sit actio qua peccatum originale traducitur . . . . . ATG 67 (2004) 160-165
Dubitatur 5. Utrum et quomodo semem sit causa transmittendi originale peccatum . . . . . ATG 67 (2004) 165
Dubium 6.Utrum solo paterno genere traducatur originale peccatum . . . . . ATG 67 (2004) 165-178
Dubitatur 7º. Utrum libido generantis potius quam generatio sit conditio per quam peccatum originale traducitur . . . . . ATG 67 (2004) 178-186
Dubitatur 8.Utrum originale peccatum a parentibus iustis in filios traducatur . . . . . ATG 67 (2004) 186-206

[f. 533v] Sectio 6 *Utrum Beata Virgo Maria sine peccato originali concepta fuerit*. . . . . ATG 67 (2004) 206-207

[f. 533v] Sectio 7. *De poena originalis peccati.* . . . ATG 67 (2004) 207-209

NOTA: En el folio 534 del ms. se lee:

«Hactenus enarratae sunt omnes quaestiones de peccatis usque ad 83 inclusive. Restant igitur sex aliae quaestiones de peccatis, scilicet, a quaestione 84 usque ad 89.»

Añade una breve indicación sobre cada una de esas seis cuestiones que no explica. Estas son: q. 84. De causis peccati; q. 85. De effectibus peccati; q. 86. De macula peccati; q. 87. De reatu poenae.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 227-229

Nota Bibliográfica

Juan de Acosta, S.J., un semiseudónimo del Cardenal Juan de Lugo, S.J.

GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J.

Esta breve nota no pretende descubrir lo que ya dejó demostrado el P. Uriarte, sino aportar un dato nuevo que confirma este seudónimo del Cardenal Juan de Lugo (1583-1660), mostrando que además era solo un semiseudónimo.

La *Vida de San Luis Gonzaga* del P. Virgilio Cepari[1], su obra más celebrada a lo largo de los siglos[2], tuvo y sigue teniendo muchas ediciones en español, bajo el nombre del P. Juan de Acosta S.J. como traductor. Además de las ediciones que reseña Sommervogel hasta la mitad del siglo XIX[3], tengo a la vista unas del Apostolado de la Prensa de Madrid 1911 y 1942 (5.ª ed.), igualmente con la mención del P. Acosta como traductor.

Por otra parte, llama la atención que en la entrada que le dedica Sommervogel al tal Juan de Acosta (I, 31) no proporcione este ningún dato biográfico sobre él. Solamente dice: «espagnol, XVII^{e} siècle». Y en el *Supplément* viene a repetir lo mismo: «Je n'ai rencontré aucun renseignement sur lui» (VIII, 1568). Tal falta de datos sobre un jesuita es excepcional en la obra de Sommervogel. Se podría pensar que se trata de un personaje ficticio, es decir de un seudónimo.

Ya el mismo Sommervogel, en el tomo V (col. 176) se había hecho eco del seudónimo, al tratar de Juan de Lugo y la traducción de la obra del P. Cepari, citando, entre otros, a los bolandistas a favor de la autoría del Cardenal, aunque, por lo visto, lo había olvidado al llegar al tomo VIII del *Supplément.* Pero la

---

[1] A. M. PIGNATELLI, «Virgilio Cepari», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols. (Madrid-Roma 2001); en I, p. 733-734.

[2] CARLOS SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (1890-1960); en II, 957-965.

[3] SOMMERVOGEL, I, 31. Por cierto que describe una de Madrid, Olamendi, 1857, que en la prolija portada, en la oraciones finales y en la paginación (408 págs.), coincide con un ejemplar de esta Facultad de Teología de Granada, con la diferencia de que este tiene un pie de imprenta que dice «Barcelona: Librería Religiosa, Imprenta de D. Pablo Riera, 1857». Es el que menciona ANTONIO PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 35 vols. (Barcelona 1948-1987); en III, p. 379, n. 51548 (aunque desconoce la edición gemela de Madrid).

demostración pormenorizada y convincente de la autoría de Juan de Lugo[4] es mérito del P. Uriarte[5].

No hace falta exponer de nuevo la argumentación y la documentación que aporta, pues están al alcance de todos. Baste decir que el P. Uriarte no encontró ni rastro del tal Juan de Acosta en las historias, cartas anuas y catálogos de las provincias de la Asistencia de España. Y que, después de exponer y analizar los testimonios antiguos sobre la autoría de Lugo, piensa que se puede concluir que tal autoría es «cosa del todo averiguada» (p. 296).

Gracias a Internet, he encontrado otro testimonio a favor del Cardenal Lugo en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español. Pues en el Santuario de Loyola hay un ejemplar de la primera edición, Pamplona 1623, de *La Vida. Del Beato Luys Gonzaga de la Compañia de Iesvs*, en cuya portada hay una anotación manuscrita que dice: «Juan de Acosta es / seudónimo del P. Juan / de Lugo, que después / fué Cardenal. Esta / es la 1.ª ed de que / apenas se hallan ejem- / plares lo compré en / un baratillo por / 20 céntimos».

Tras lo anterior se me ocurrió: ¿y si Acosta fuera uno de los apellidos del Cardenal Lugo? Los nombres de pila coinciden: Juan de Lugo y Juan de Acosta. Habría que ver si también el apellido era de su familia. El P. Estanislao Olivares escribió un largo y documentado artículo bio-bibliográfico sobre el Cardenal[6]. No había más que acudir a ese estudio. Pues bien, por él sabemos, que la abuela materna de Juan de Lugo se llamaba Ana de Acosta, natural de Sevilla[7]. Este dato no solo vuelve a confirmar la identidad entre el traductor Juan de Acosta y Juan de Lugo, sino que nos muestra que en realidad se trataba de un seudónimo a medias. No es nada raro que una persona recurra a nombres y apellidos secundarios de sí mismo para semivelar su identidad.

Sabemos, por el P. Uriarte, que el P. General, el 27 de diciembre de 1621 avisaba y ordenaba lo siguiente al Provincial de Castilla:

> «El P.e Juan de Lugo traduxo la Vida del B. Luis Gonzaga de Italiano en Castellano, remitiòla à Pamplona el P.e Francisco Martínez, el qual la quiere imprimir; pienso que serà de consuelo, y edificacion para todos los que la leyeren, y assi V.ª R.ª le dé licencia para que la estampe» (Ms. en el

---

[4] E. OLIVARES, «Lugo, Juan de», en *Diccionario Histórico* cit., III, 2438-2439.

[5] J. EUG. DE URIARTE, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua Asistencia de España*, 5 vols. (Madrid, 1904-1916); en III, n. 4163 (p. 294-296).

[6] ESTANISLAO OLIVARES, S. I., *Juan de Lugo (1583-1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía*: Archivo Teológico Granadino, 47 (1984) 5-129.

[7] O. c., p. 8-9; p. 8 nota 17.

archivo de Roma)[8].

Y en efecto, apenas dos años después, en 1623, salía a la luz en Pamplona la vida de San Luis Gonzaga traducida por el P. Juan de Lugo. Pero apareció bajo el nombre de Juan de Acosta como traductor. Por razones de humildad o porque le pareció un trabajo menor, el teólogo y futuro cardenal veló su participación con un semiseudónimo, que no lo era para sus contemporáneos, como consta por los testimonios que recoge el P. Uriarte.

[8]URIARTE, o. c., p. 296.

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 231-421

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Acosta, José de

SASTRE, E., *Gli "altri" visti dal missionario gesuita Padre José de Acosta (1600)*: Euntes Docete 56 (2003) 189-208.

Este estudio pretende mostrar un ejemplo de aproximación a "los otros", a los pueblos de las diversas Indias, a finales del siglo XVI. Se basa en el análisis de las dos célebres obras de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute*. Expone primero la visión de "los otros" en la perspectiva misionera de Acosta, los tres géneros de "otros" en las Indias, orientales y occidentales: los primeros, más civilizados, como eran los chinos, japoneses y otros de India oriental, los segundos, los que sin haber alcanzado la escritura, ni los conocimientos civiles, tienen su organización social, como eran los mejicanos, peruanos, y la tercera clase, bárbaros, que se diferencian poco de los animales, como eran muchos del Brasil, Florida, y también en Molucas e islas Salomón. Indica luego la diversa manera de llevarles a ellos el evangelio

Por último, el autor indica brevemente algunos apuntes de Acosta sobre el modo de evangelizar a la segunda y tercera clase de "otros", y la imagen del obispo y del misionero indianos.

Ágreda, María de Jesús de

LLAMAS, E., O.C.D., *La Madre Ágreda y la Mariología del Vaticano II*. Salamanca 2003. 121 págs. ISBN 84-607-8014-7.

La Congregación para la doctrina de la fe ha declarado que «no se puede afirmar que existan verdaderos errores doctrinales y herejías en la *Mística Ciudad de Dios*», pero añade que «la presentación que se hace en esa obra de la figura de la Madre de Dios contrasta con la que nos ofrece la Sagrada Escritura y no es compatible con la mariología desarrollada por el Concilio Vaticano II». El autor no ve congruencia en esas afirmaciones, y para facilitar la revisión de ese juicio de la Congregación Vaticana expone en este estudio que «la imagen de la Virgen María, Madre de Dios, delineada por la Madre Ágreda [...] en ninguno de sus rasgos fundamentales contrasta con la imagen que nos ofrece la Sagrada Escritura», y también «que la mariología fundamental

de la *Mística Ciudad de Dios*» es plenamente convergente y compatible con la mariología del Vaticano II. Para ello insiste en la uniformidad sustancial de ambas mariologías y que las diferencias son accidentales, sobre todo en los detalles con los que, con un concepto de la historia muy de su época, completa la vida de la Virgen; muestra también cómo las notas de la mariología que ha subrayado el magisterio conciliar y de los últimos Papas -mariología trinitaria, cristológica, eclesial, y de orientación bíblica- informan plenamente la mariología de la obra de la Madre Ágreda. Por ello, se une al deseo de otros mariólogos, aunque no todos, de «que se rehabilite la figura de la Madre María de Jesús de Ágreda en la Iglesia, que se retire el [juicio dado por la Congregación de la fe], y se dé curso libre al proceso de beatificación».

Alonso de Orozco, San

CAMPO DEL POZO, F., *Los Nombres de Cristo en Fray Luis de León y San Alonso de Orozco. Afinidades y diferencias entre ambos*: La Ciudad de Dios 217 (2004) 235-260.

Dos son los interrogantes que se hace este artículo: ¿Quién es el autor de los *Nueve Nombres de Cristo*? ¿se inspiró en ellos fray Luis de León?. Expone primero las vidas paralelas de ambos autores con sus encuentros, afinidades y diferencias, y analiza luego las diversas opiniones, favorables o contrarias, que a veces vigorosamente, han propugnado algunos críticos sobre la posibilidad de que Fr. Luis se inspirara en la obra de Fray Alonso de Orozco, y las razones por las que éste escribió su opúsculo y sus posibles fuentes. En todo caso, advierte el artículo «que no pierde nada el príncipe de la lírica española y autor de *Los Nombres de Cristo* con que se coteje su obra con *De nueve nombres de Cristo* de San Alonso de Orozco, y se compruebe cierta inspiración con algunas coincidencias».

Aragón, Pedro de

JERICÓ, IGN., *¿Han de bautizarse los niños de padres infieles si estos no quieren?. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)*: Compostellanum 48 (2003) 143-169.

En el comentario al artículo octavo de la cuestión décima de la Secunda Secundae Pedro de Aragón afirma que es absolutamente ilícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres. Analiza el autor la doctrina y razonamientos de Santo Tomás, de Durando de San Porciano, de Duns Escoto, Gabriel Biel, Cayetano y otros escritores posteriores a Santo Tomás, que cita Pedro de Aragón. Subraya el autor que éste no distingue, como Santo Tomás, entre hijos de judíos e hijos de infieles; estos son los que suscitaban mayor interés en el siglo XVI, tras el descubrimiento de nuevos pueblos.

JERICÓ, IGN., *¿Es justo castigar a los herejes? Enseñanza de Pedro de Aragón (1584):* La Ciudad de Dios 217 (2004) 473-513.

Santo Tomás en la *Secunda Secundae* de la cuestión 10, artículo 8, justifica el castigo de los herejes, incluida la pena de muerte, por el deber que tienen de cumplir lo prometido y de mantener lo recibido una vez en el bautismo; añade que las palabras de Cristo que disuaden arrancar la cizaña no se aplican, cuando no hay peligro de arrancar el trigo. En este sentido Pedro de Aragón apoya estas conclusiones de Santo Tomás, y aplica al caso las tres razones que Galeno propone como justificantes de la pena de muerte: evitar que los criminales y malvados puedan seguir actuando así, el temor que infunde a los demás y los aparta de seguir esas conductas delictivas, y la falta de esperanza de enmienda del asesino; la muerte del hereje incorregible evita que dañe a otros con su error, hace que los demás sean más cautos y desistan de su error, y evita que el hereje empeore más y concite un mayor ira divina contra él. Discute también las leyes del Antiguo Testamento y las normas del Nuevo, y analiza otros aspectos como son la potestad de la Iglesia para determinar la incorregibilidad del hereje y la potestad de castigarlos con penas corporales.

Véase: León, Fr. Luis de

Arias Montano, Benito

ARIAS MONTANO, BENEDICTUS, *Liber generationis et Regenerationis Adam, sive de Historia Generis Humani. Operis Magni Pars Prima, id est, Anima*. Biblioteca Montaniana. Universidad de Huelva 2002. 603 págs. ISBN 84-95089-62-9.

En este volumen facsímil reproduce la edición del libro de Arias Montano, salido en 1593 de las prensas de Plantino, en Amberes, y que junto con la *Natura Historiae*, conforma lo que hoy se conserva de su *Opus Magnum,* como él mismo calificó a estas dos obras suyas, compilación de sus saberes, doctrina y pensamiento. Este facsímil es complemento de los dos volúmenes traducidos de ese *Opus Magnum*, que forman parte de esta misma colección *Monumenta Montaniana,* volúmenes 1 y 6. El original, reproducido en esta edición, se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Con estas publicaciones la Universidad de Huelva ha querido honrar, con ocasión del cuarto centenario de su muerte en 1998, a un personaje tan insigne para las tierras onubenses y tan fundamental en la historia de la cultura española y europea.

MAESTRE, J. Mª, *Fray Luis de León, principal destinatario de la gramática italiana en latín de Benito Arias Montano:* Silva 1 (2002) 141-156.

El objetivo principal de este artículo es demostrar que Arias Montano escribió una gramática italiana, conservada parcialmente en el códice K-III-8 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial -la otra parte está en los fols. 121v-152 del ms. 8588 de la Biblioteca Nacional de Madrid-. La escribió para enseñar dicha lengua, sobre todo, a Fr. Luis de León, probablemente en 1559, tras la vuelta de su primer viaje a Italia; y

en esa fecha parece comenzó a aprender italiano Fr. Luis. El artículo destaca algunas características de esta gramática, del manuscrito, y justifica la datación que propone.

Báñez, Domingo

JERICÓ, IGN., *Especulativa y Practica - Enseñanza de Domingo Báñez sobre la fe (1584)*: Studium 43 (2003) 325-342.

«Si se habla propiamente, no ha de decirse la fe práctica ni especulativa al ser eminentemente las dos cosas. Lo mismo se dice de la teología, como lo muestra Cayetano al llamarla eminentemente práctica y eminentemente especulativa [...] ¿Qué dijo Báñez en sus comentarios a la *Secunda Secundae*?». Es lo que muestra el autor analizando el comentario de Báñez a la q. 4, a. 2 de esa parte de la *Summa.*

JERICÓ, IGN., *El Papa como autoridad primera y suprema de la Iglesia. Los comentarios de Domingo Báñez (1584)*: Auriensia 6 (2003) 29-58.

Después de una introducción sobre la Escuela de Salamanca y datos biográficos de Báñez, el autor expone en una primera parte la doctrina de Báñez sobre la suprema autoridad del Papa en la Iglesia, y en la segunda parte muestra sistemática e históricamente el desarrollo de esa doctrina.

El estudio versa sobre los comentarios de Báñez al artículo décimo de la cuestión primera de la Secunda Secundae; Báñez reconoce que parte de su exposición sobre ese artículo décimo proviene de otros autores; pero esto no sucede en la materia de que trata este estudio.

Bartolomé de los Mártires, Fr.

SAMPAIO, D., *«Stimulus Pastorum»: texto e contexto de uma proposta de renovação*: Lusitania Sacra 2ª serie 15 (2003) 15-41.

Stimulus Pastorum es una de las muchas obras que nos dejó Fr. Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga, escrita y ultimada durante la última fase del concilio de Trento, 1562-1563. El autor muestra que fue fruto de su inquietud espiritual y pastoral, y de su experiencia conciliar; estuvo siempre muy próximo al arzobispo de Granada, Pedro Guerrero.

El *Stimulus Pastorum* está dividido en dos partes; en la primera aduce y comenta textos de Santos Padres, que fueron obispos, como S. Agustín, S. Juan Crisóstomo, S. Gregorio Magno, o consejero de Pontífices, S. Bernardo. En la parte segunda deduce de esos textos diversas consideraciones sobre las virtudes que deben cultivar los pastores de las diócesis. Serían complemento de las prescripciones conciliares, basadas principalmente en textos jurídicos.

Carranza, Bartolomé

HERRMANN, CHRISTINA, *Das Amt: Geistgewirkter Christusdienst in der Communio Sanctorum.* Aschendorff. Münster 2004. 259 págs. ISBN 3-402-06362-X.

La autora investiga en los escritos de Carranza por orden cronológico la teología de los oficios o cargos eclesiales. Divide en cinco capítulos su estudio de las obras de Carranza, que tratan del tema propuesto. En el primero, estudia el *Comentario a la Suma Teológica*, 2-2, q, 1, a. 10, y a la 3ª p., de Carranza, manuscritos conservados en la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 4645, 4646); estos escritos de su juventud muestran un Carranza de orientación anti-conciliarista y antiluterana, en los que destaca una preeminencia papal sobre los obispos; el papel del concilio parece reducirse al de consejero del Papa. En el segundo capítulo analiza *Cuatro controversias sobre la Iglesia, la Sagrada Escritura, el Papa y el Concilio*, muy alejadas del conciliarismo; subraya la preeminencia de la Iglesia local romana, y une indisolublemente el poder primacial y patriarcal del Papa con su episcopado universal; la unión entre Cristo y el Papa hace impensable un juicio erróneo de éste; y contra el principio de *Sola Scriptura* Carranza subraya la *Sola Traditio*. En su *Controversia sobre la residencia de los Obispos,* capítulo tercero, desarrolla un vigoroso concepto de Iglesia local, y presenta el oficio episcopal como un servicio o ministerio, al igual que los otros oficios eclesiales. En este capítulo analiza también su predicación ante el Concilio de Trento, 14 marzo 1546. En el capítulo cuarto sigue tratando el deber de residencia de los obispos en el *Speculum Pastorum*: presenta al obispo como prototipo del pastor y figura central de la Iglesia; su ideal es la imitación de Cristo; su concepto de sacerdocio está orientado al episcopado, sumo sacerdocio. En el capítulo quinto se ocupa del *Catechismo Christiano*, en el que atiende al papel activo de los laicos en la Iglesia: los reconoce participantes de la triple misión de Cristo; esta misión triple la relaciona con una visión trinitaria de la eclesiología y la Communio Sanctorum. Una amplia bibliografía muestra la profundidad del estudio realizado. - No podemos menos de subrayar que es una investigadora alemana de la Universidad de Münster, quien por indicación del profesor Garijo-Guembe, fallecido en 1996, ha prestado atención, con tan buen éxito, a un autor español postridentino, que en estos tiempos ha ido recuperando el puesto de honor que le corresponde.

JERICÓ, IGN, *Dar a conocer a Cristo en la España del siglo XVI. La enseñanza de Bartolomé de Carranza*: Studium 54 (2004) 31-56.

El autor estudia la obra catequética de Carranza a partir de su *Comentario sobre el Catechismo Christiano*, en la edición de Amberes 1558, pero también tiene en cuenta el manuscrito del Archivo Histórico Nacional, *Inquisición 4445*, que muy probablemente fue el enviado por Carranza a la imprenta de Amberes, y los catecismos castellanos de la Biblioteca Vallicelliana de Roma, K 38 y K 43. Para mayor objetividad aduce en nota las palabras mismas de Carranza. Analiza los presupuestos de lo que era el catecismo en esa época y en España, y su tema central, Cristo.

TELLECHEA, J. IGN., *El arzobispo Carranza. "Tiempos recios"*. Colección Arzobispo Carranza. I. Un obispo evangélico. Universidad Pontificia Salamanca. Fundación Universitaria Española. Salamanca 2003. 507 págs. ISBN 84-7299-572-0.

El nombre de Bartolomé Carranza está ya asociado al de su incansable investigador, José Ignacio Tellechea Idígoras; y se reafirmará esta conexión con la publicación en varios tomos de las investigaciones que durante cincuenta años nos ha comunicado en diversas revistas y publicaciones.

Abre este primer tomo un estudio extenso, titulado *Bartolomé Carranza, un prelado evangélico*, que describe el Carranza auténtico, pocos meses antes de su procesamiento. Sigue un estudio amplio sobre *El formulario de visita pastoral*, escrito de su puño y letra, descubierto en el Archivo Vaticano. El tercer estudio es el análisis de la magnífica biblioteca secuestrada a Carranza por la Inquisición: es un espejo de su alma, de sus intereses íntimos, de su afán cultural, prevalentemente teológico y bíblico. Siguen ocho prólogos del autor a los tomos editados del proceso; son un aperitivo para adentrarse en la lectura de esos tomos: la recusación al Inquisidor General Fernando de Valdés, el *Libro negro* de las acusaciones, el *Libro blanco* de los abonos, indirectas y tachas, los varios tomos dedicados a las audiencias sucesivas, y otros mucho pormenores del proceso. Un prólogo más, aquí reproducido, es el antepuesto a la edición facsímil del *Catecismo*, de la editorial Atlas en el centenario de la muerte de Carranza, 1976. Finalmente incluye el discurso inaugural del año 1984 en la Universidad Pontificia de Salamanca, en que narra el autor sus treinta años carrancianos; escrito con estilo ágil y pasión se lee con mucho interés; y con la esperanza que con el mismo estilo y pasión por la verdad y la justicia nos narre sus siguientes veinte años carrancianos. Al final del tomo encontramos la *Bibliografía del autor sobre Bartolomé de Carranza*. Son 150 títulos de trabajos que versan sobre Carranza, personajes y hechos relacionados con él o sobre temas estudiados a la luz de los papeles de su proceso; y aparecen con diverso distintivo los trabajos que aportan documentos, y los libros. Que podamos pronto gozar con la lectura de todas esas investigaciones tan profundas, apasionadas por la justicia y la verdad, que tan merecida admiración han suscitado en los más renombrados historiadores de nuestra época.

Cayetano, Tomás de Vio

DOMÍNGUEZ. JOSÉ ART., *Fe y obras en la polémica antiluterana del cardenal Cayetano*. «Sentire cum Ecclesia». Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J. Series Valentina XLIX. Valencia 2003. págs. 231-258.

Indica el autor en primer lugar las circunstancias que impulsaron a Cayetano a dedicar su actividad teológica a la discusión de las doctrinas protestantes; fue su misión en Ausburgo, en la que debía obtener de Lutero una retractación, o en caso contrario enviarlo a Roma con la ayuda del brazo secular; la intervención de Federico de Sajonia torció el sentido de esa misión que se transformó en un debate teológico. Son interesantes las apreciaciones del autor del artículo sobre la idoneidad de Cayetano para una misión de este tipo; por eso, en lo práctico, el encuentro de Cayetano y Lutero fue un fracaso, pero ese contacto con el Reformador y el estudio de sus doctrinas dieron

motivo a Cayetano para una importante producción teológica: entre el 23 de setiembre y el 29 de octubre de 1518 redactó quince tratados, *quaestiones*; ellos, y otros posteriores, son la materia de la parte primera de este artículo; en la segunda parte el artículo trata especialmente del *De fide et operibus adversus lutheranos* (1532), completado con algunas referencias de su obra exegética. En la primera parte el autor expone la controversia sobre la *Fides infusa* y la *Fides fiducialis* en su relación con el sacramento de la penitencia; en la segunda parte, teniendo en cuenta la *Apologia* de Melanchton de la *Confessio augustana*, artículo IV, donde se expone la doctrina luterana sobre la justificación por la fe, discute Cayetano sobre la *Fides informis* y la *Fides formata*, sobre la relación entre la justificación y las obras, y entre el mérito del cristiano y el Cuerpo místico, en la línea de la alianza que hace posible el mérito del hombre ante Dios. Concluye el autor esta su diáfana y convincente disertación subrayando «la armonización que Cayetano establece entre la obra de la gracia y la cooperación del hombre mediante la teología del cuerpo místico».

Cipriano de la Natividad de la Virgen

MORGAIN, ST.-Mª, *La transmission de la doctrine thérésienne de l'oraison mentale: les «Avis pour les spirituels» du Père Cyprien de la Nativité de la Vierge (1605-1680)*: Bulletin de Litterature Ecclesiastique 104 (2003) 323-356.

El autor expone en primer lugar la actividad intelectual de las dos primeras generaciones de carmelitas del convento de París; a la segunda pertenece Cipriano de la Natividad de la Virgen; indica las obras espirituales escritas por él, entre las que destaca las dedicadas a Santa Teresa. Analiza sus «Avis pour les spirituels», sobre todo su parte segunda, que en forma de preguntas y respuestas propone los grandes principios de la vida espiritual -que el artículo describe detenidamente- , y concluye con un florilegio de plegarias, recitables individualmente o en familia.

Comenius, Johann Amos

COMENIUS, J.A., *Ausgewählte Werke*. V. *De Regula Fidei Judicium duplex*. Olms. Hildesheim 2003. XXXIV-648 págs. ISBN 3-487-11593-X.

Comenius reunió en 1658 seis escritos suyos en una sola obra por razón de sus conexiones políticas y temporales; sus diferencias muestran que Comenius no pretendió la unidad entre esos escritos. Se reproduce el texto impreso en Amsterdam en 1658, bajo el título *Regula fidei Iudicium duplex*, y el subtítulo: I. *Qualiter a Valeriano Magno, cappucino, constructa fuit*: II. *Qualiter ex intentione Dei et Ecclesiae usu, construenda venit.* Y se explica: Utrumque ante hanc (annis 1644 et 1645) sub Ulrici Neufeldii nomine publicatum, nunc autem denuo simul recusum. Los seis escritos se pueden agrupar en tres secciones. La primera lo forman dos escritos, breves: *Hypomnemata quaedam amici ad amicum* y *De tollendis in rebus fidei dissidiis*. La segunda sección
la integran dos largas disertaciones dirigidas a su interlocutor el capuchino Valeriano Magni: *Judicium de judicio Valeriani Magni Mediolanensis* y *Judicium Ulrici Neufeldii*

de fidei catholicae regula catholica, ejusque catholico usu ad Valerianum Magnum; añade como apéndices dos breves escritos, una exhortación de Erasmo al estudio de la filosofía cristiana, y el escrito de Melanchton, *Praefatio Hypotheseos Theologicae*. En la tercera sección se encuadran *De legitima in Ecclesiis Evangelicis Pastorum Missione Dissertatio* y *De colloquii Thoruniensis apparatu cogitationes quaedam*. El editor Hans-Joachim Müller presenta en una introducción el ambiente histórico y el contenido de cada uno de estos escritos.

Eck, Juan

RIVERA, BLAS, *El «Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae (1525)» de Johannes Eck y el luteranismo naciente*: Giennium 6 (2003) 121-188.

Este interesante estudio expone en una primera parte la vida, obra y personalidad de Eck, destacando la disputa de Leipzig, 1519, el libelo «Eccius dedolatus», 1520, su colaboración en la bula «Exurge Domine», 1520, y en la Confesión de Ausburgo, 1530. En la segunda parte estudia el *Enchiridion locorum communium*, recorriendo brevemente 34 de sus 39 capítulos (deja al margen los capítulos 1 al 3, sobre eclesiología, y el 5 y 31, que tratan de la justificación)

En los capítulos estudiados presenta las principales cuestiones disputadas y los diferentes puntos de vista, procurando sintetizar el pensamiento o núcleo central de cada capítulo; añade las referencias y eco que encontraron en el Concilio de Trento. Concluye que Eck fue modelo de argumentación para los impugnadores católicos de Lutero; puso de manifiesto que Lutero no significaba reforma, sino un ataque a la estructura esencial de la Iglesia.

Erasmo de Rotterdam

ABELLÁN, J. L., *Tres figuras del Renacimiento: Erasmo, Lutero e Ignacio*: Silva 1 (2002) 23-34.

El *renacimiento* «no se refiere solo a la cultura clásica y al mundo grecolatino, sino también y de forma muy sustancial, a los orígenes del cristianismo y a las fuentes bíblicas del mismo» En ese renacer religioso destacan tres figuras: Lutero es el representante de la Reforma, Ignacio lo es de la Contrarreforma, y Erasmo es conciliador entre ambos extremos. El artículo describe y contrapone estas tres figuras, sus actuaciones, sus méritos. Son tres grandes personajes de su momento histórico, tres representantes arquetípicos de un Renacimiento espiritual, que marcan profundamente los siglos de la Modernidad.

ROEST, B., *Expectamus regnum franciscanum: Erasmus and his seraphic obsession*: Collectanea franciscana 74 (2004) 23-44.

Fueron muy ambivalentes las relaciones de Erasmo con las órdenes monásticas y mendicantes: como hicieran otros humanistas, criticó él también el aferramiento de los

monjes y frailes a sus reglas y la ignorancia de sus teólogos. A lo largo de su vida y en particular después de 1516 manifestó un fuerte desprecio hacia sus opositores franciscanos; pero al mismo tiempo siguió mostrando su admiración por el ideal franciscano original y mantuvo relaciones amistosas con varios frailes y monjas franciscanas. El autor analiza el fondo de esta ambivalencia de Erasmo frente a los frailes menores, sus motivos, y las razones por las cuales durante 1520 creció en él cada vez con mayor fuerza la sospecha de una conspiración franciscana internacional dirigida contra su persona y su programa teológico.

VIGO, A. DEL, *La teología moral y la vida moral cristiana en el Enchiridion «Militis Christiani» de Erasmo de Rotterdam*: Burgense 44 (2003) 347-392.

El autor introduce su estudio con unas notas sobre el perfil biográfico y literario de Erasmo, y sobre las venturas y desventuras de su Enchiridion, antes de analizar sus contenidos teológico-morales. Para él el fundamento, centro y meta de la teología moral es su cristocentrismo; otras características renovadoras de su teología moral es su anclaje en la Sagrada Escritura, una moral de alianza, de gracia sacramental. Juzga que esta moral esta penetrada por la caridad, por la idea del Cuerpo místico y por la imitación y seguimiento de Cristo, que es una moral de interioridad y dialógica, que presupone la vocación universal a la santidad, la solidaridad, la justicia, el servicio al bien común, etc. Añade el autor que desde estas coordenadas se han de entender sus demoledoras críticas de la moral farisaica y legalista; reconoce también que su ética económica, poco original, estaba alejada de la realidad, y subraya la ausencia de la Iglesia. Como juicio conclusivo dice que esta moral del Enchiridion es sólida, penetrante, renovadora, actual, pero fría, descarnada, acorde con su temperamento.

Véase: **Historia de la Iglesia**. Andrés M.

Estella, Diego de

KARRIS, D. J., *Diego de Estella on Luke 15: 11-32. Introduction. Text*: Franciscan Studies 61 (2003) 97-234.

En la introducción expone el autor las denuncias y correcciones que sufrió el comentario a la parábola del hijo pródigo de Fray Diego de Estella por parte de la Inquisición española; expone las principales enmiendas que se le impusieron y el trasfondo humano de esta conducta de la Inquisición. Explica luego el autor el estilo de este comentario de 998 páginas al pasaje indicado de Lucas, sus fuentes, citas de la Sagrada Escritura, razones de su composición, oportunidad del mismo, y un esquema del comentario, que agrupa sus 184 párrafos en diez secciones principales. A continuación edita la traducción inglesa del comentario de Fr. Diego de Estella con abundantes notas a pie de página sobre las citas y variantes del texto .

Florez, Enrique

CAMPOS, JAVIER, *El P. Enrique Flórez* (1702-1773): *historia de una vida dedicada a la investigación histórica*: Cuadrenos de investigación histórica 20 (2003) 57-96.

En esta biografía del P. Flórez encontramos datos muy abundantes y significativos de su vida antes y después de su entrada en la orden agustiniana, su actividad como teólogo e historiador, como documentalista de la antigüedad española, detalles de sus once viajes científicos, y la cita de los repertorios de su bibliografía. Prescinde deliberadamente de otros aspectos de la actividad de Flórez, como son los de numismático, traductor, dibujante, coleccionista y promotor de gabinetes de ciencias naturales, aunque cita trabajos que se han ocupado de estos aspectos de su vida. Son muchos los detalles curiosos que encontramos en esta biografía; por ejemplo, que «en uno de sus viajes por Andalucía reparó que las vidrieras del camarín de la Virgen de las Angustias, patrona de Granada, no correspondían a la grandeza del conjunto, y, regresado a Madrid, regaló «unos cristales magníficos, que le costaron muchos reales». La lectura de esta biografía tan detallada resulta muy interesante y amena.

GUIJARRO, A., *El P. Enrique Flórez, modelo de religioso ilustrado. Homo virtute praeditus: un hombre virtuoso*: Religión y cultura 49 (2003) 601-624

Afirma el autor que «difícilmente podrá encontrarse en su tiempo un personaje que pueda superar en erudición y cultura al autor de *España Sagrada*. Fue teólogo, naturalista, numismático y geógrafo, todo en grado elevado; pero, ante todo, historiador. Lo más notable es que su formación como historiador empezó cuando ya era un hombre maduro. El artículo expone los rasgos principales del siglo de la Ilustración, su repercusión en el clero y en los agustinos, el ambiente que rodeó a Florez, su estudio de la historia, y su preocupación educativa; y lamenta la destrucción del convento de San Felipe el Real y sus tesoros literarios y científicos.

MIER, A. DE, *El P. Enrique Flórez (1702-1773). Autor de España Sagrada, cómo empleaba el día* : Religión y cultura 49 (2003) 625-660.

El autor de este artículo esboza, al hilo de la biografía del P. Enrique Flórez, el contexto en que vive y se forma, los estudios que realiza y las aficiones que cultiva, las peculiaridades de un investigador constante, metódico, sorprendente, y la dinámica, rasgos y pormenores de un día, de una jornada en la celda de este agustino, su imagen y sus posibilidades.

RUIZ TRAPERO, MARÍA, *El coleccionismo y la numismática en el P. Flórez*: Cuadernos de investigación histórica 20 (2003) 115-132.

La autora informa de la afición de Flórez por la numismática y los libros, y aporta numerosos datos de su actividad en estos campos. Destaca tres colecciones que logró formar: su *Monetario*, su *Biblioteca*, y la biblioteca de *Historia Natural*; ofrece datos

sobre el modo de formar esas colecciones, especialmente la de monedas, que dio como fruto la publicación en tres volúmenes de su obra, *Las Medallas de las Colonias, Municipios y pueblos antiguos de España*. También encontramos datos sobre su biblioteca, y sobre su compendio sobre la historia natural.

Francisco de Sales, San

CERESKO, A. R., *The interpretation of the Song of Song in St. Francis de Sales*: Salesianum 56 (2004) 31-50

San Francisco de Sales es una de las grandes figuras de la espiritualidad cristiana en las que se advierte la influencia del «Cantar de los cantares». El artículo se hace eco de algunos estudios críticos modernos sobre ese libro de la Sagrada Escritura, la complementariedad o conflictividad entre las interpretaciones tradicional y moderna de ese libro, y presenta a Francisco de Sales como uno de los ejemplos más notables de quienes descubrieron en el lenguaje e imaginería de ese libro un medio apto para expresar la experiencia del amor; fue su experiencia la base de la doctrina de San Francisco de Sales sobre el amor y la utilización que hace del «Cantar de los cantares»; reflexiona finalmente sobre la relación entre el santo, las mujeres, y las mujeres del «Cantar de los cantares».

Francisco José de Jaca

FRANCISCO JOSÉ DE JACA, *Resolución sobre la libertad de los negro s y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. Edición crítica por MIGUEL ANXO PENA. Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie 11. CSIC 2003. 389 págs. ISBN 84-00-08115-3.

En 1678 llegó a las misiones de los Llanos de Caracas este misionero capuchino, que muy pronto denunció, en su predicación y en el confesonario y luego ante el Rey, la situación penosa en que se encontraban los indios y los esclavos negros. Encontró un aliado en el capuchino Epifanio de Morais. Ambos sufrieron represalias de quienes veían peligrar sus intereses. Fueron enviados a España; aquí siguieron defendiendo sus ideas y sufriendo la persecución de los enemigos de sus ideas, tan humanas y cristianas. Autor de sermones y de varios escritos en defensa de sus actuaciones, se publica en este libro su principal alegato ante el rey en defensa de los indios y de los negros esclavos. El editor hace una detallada presentación de Francisco de José y de su *Resolución*, y cuida de la edición crítica del ms. del Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo, leg. 527, ff. 162r-189v, que enriquece con abundantes notas a pie de página. Añade luego 15 documentos de Fr. Francisco y otros 162, testigos y fuentes, referentes a estos sucesos; entre ellos destaca la declaración doctrinal del Santo Oficio, documento 158, 20 marzo 1686, que da la razón a la doctrina de Fr. Francisco; por ello las autoridades reales soslayaron este documento y no tuvo publicidad. Como apunta la presentación del libro es Fr. Francisco el primero que en Occidente rechaza absolutamente y sin paliativos la esclavitud de los negros en América. En adelante,

gracias a esta publicación saldrá de su olvido este denodado luchador y se le otorgará el lugar que merece en la historia del pensamiento sobre la esclavitud.

Gracían, Baltasar

AYALA, J., *Admiración de Baltasar Gracián por San Agustín*: La Ciudad de Dios 217 (2004) 261-282.

El artículo expone la presencia de San Agustín en la obra de Baltasar Gracián, a quien considera príncipe de los escritores eclesiásticos y manantial de conceptos ingeniosos. El sobrenombre de «aguila» de Hipona que le ha dado la tradición, lo relaciona Gracián con su prodigioso ingenio, por ser «el águila símbolo de la agudeza del ingenio». Analiza el artículo principalmente la obra de Gracián, *Agudeza y arte de ingenio,* 1648, que presenta carácter antológico, estudia luego el ingenio con sus agudezas y conceptos, y como símbolos del ingenio, el sol y el águila. Destaca por último la estima de Gracián por dos predicadores agustinos, y por San Agustín, que «es para Gracián el augustísimo de los ingenios».

Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo

GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, JERÓNIMO, *Peregrinación de Anastasio*. Edición preparada por JUAN LUIS ASTIGARRAGA. Monumenta Historica Carmeli Teresiani 19. Teresianum. Roma 2001. 505 págs ISBN 88-85317-10-3.

En la colección Monumenta Historica Carmeli Teresiani el presente volumen 19 es el segundo de Monumenta Hieronimi Gracian. Se editan a continuación de su *Peregrinación de Anastasio* otros dos escritos suyos que complementan el anterior: los *Diálogos de Eliseo*, en sus dos redacciones, y la *Carta a un amigo*, una especie de resumen de su *Peregrinación*; se añade un Apéndice documental que ofrece 16 documentos, 1592-1598, muy relacionados con los avatares de Fr. Jerónimo Gracián; también se transcribe como documento 17 la *Declaración oficial de rehabilitación del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,* firmada por el Prepósito General en nombre del Definitorio General en la Navidad de 1999. La edición de la *Peregrinación* y del *Dialogo* es edición crítica a partir de los manuscritos, que reseña el editor en la introducción; la *Peregrinación* lleva también notas históricas que informan sobre las personas y sucesos a los que alude el autor en su escrito. La bibliografía posibilita ampliar la información sobre los sucesos y el ambiente que vivió Fr. Jerónimo Gracián. Esperamos la más completa información que nos aportará la publicación del «interesante fondo referente al injusto proceso en que se vio envuelto el P. Gracián de parte de sus superiores descalzos», que está preparando el autor del presente volumen.

URKIZA, J., *Nuevos textos del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*: Monte Carmelo 112 (2004) 255-259.

Son tres cartas, cuyas copias se hallan en la Biblioteca Pública de Ávila; la primera, escrita desde Nápoles el 20 de agosto de 1598, a Adriana del Espíritu Santo, la segunda, unas breves líneas, dirigidas a una persona desconocida, y la tercera, desde Granada,

9 de setiembre de 1584, que concede licencia a María de San Jerónimo, priora de San José de Ávila, para que entren en el monasterio las personas necesarias para trabajar en obras de la casa.

Granada, Fr. Luis de

ALONSO, E. J., *La obra portuguesa de Fray Luis de Granada*: Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica 29 (2004) 63-79.

Este trabajo reivindica la obra escrita en portugués por Fr. Luis de Granada; son dos libros publicados en 1559, Compêndio de Dotrina cristã y Treze sermões. El autor presenta a los dominicos españoles que residieron en Portugal en el siglo XVI, y más concretamente el caso de Fr. Luis; indica luego la distribución lingüística de su obra, presenta sus dos obras indicadas, y analiza el estilo de ellas y la recepción que han tenido. Añade luego notas indicaciones sobre otros tratados menores y sus cartas.

Gropper, Juan

FILSER H., *Die Entfaltung des Traktates «De vera Ecclesia» in der Glaubens-kontroversen zwischen Philipp Melanchton und Johannes Gropper. Zun 500. Geburtstag des Kölner Theologen Johannes Gropper (1503-1559)*: Münchener Theologischen Zeitschrift 54 (2003) 211-223.

En los comienzos de la introducción de un tratado sobre la Iglesia, en la exposición sistemática de la teología, se halla la eclesiología del teólogo de Colonia Juan Gropper, que nació hace 500 años, en 1503. En un diálogo crítico con la concepción de la Iglesia sustentada por el reformador Felipe Melanchton desarrolla Gropper un tratado «De vera Ecclesia», que sitúa en el punto central de la discusión el problema fundamental de la relación entre la Iglesia espiritual, invisible, y la Iglesia visible e institucional. El tema de la relación entre estas dos concepciones de la Iglesia está en el centro de las controversias en la época de la Reforma y de las actuales discusiones eclesiológicas.

Ignacio de Loyola, San

ALVAR , M., *Sobre el español de San Ignacio*, en: *Nebrija y estudios sobre la edad de oro*. CSIC, Biblioteca de filología hispánica 16. Madrid 1997, págs. 143-167.

Al autor afirma desde el comienzo «que hay que desechar el vasquismo de San Ignacio y volver al castellanismo lingüístico». Aduce datos biográficos, su actividad literaria en lengua española, y sus pocos conocimientos del latín y del italiano. Las peculiaridades de su castellano no se deben a las fechas de su vida, sino al lugar en que se educó; analiza también la influencia que tuvieron sus lecturas de libros de caballerías y los pretendidos arcaísmos de su lenguaje y de su grafía. Concluye que «Ignacio hablaba el castellano de una región periférica y lo practicó en el corazón de Castilla la Vieja». «Habló como las gentes cultas de su tierra la lengua común, y en esa lengua leyó libros profanos y piadosos».

CACHO, IGN., *Íñigo de Loyola. Ese enigma*. Ediciones Mensajero. Bilbao 2003. 482 págs. ISBN 84-271-2511-9.

«*Íñigo de Loyola. Ese enigma,* es una monografía de contrastes. Por ser los contrastes tantos y tales, representan un enigma para el biógrafo». Con estas palabras introduce el autor este excelente y muy interesante estudio sobre la personalidad de San Ignacio; analiza sus cualidades positivas y sus deficiencias; no es una hagiografía clásica, como las que todavía se escriben para ensalzar los personajes queridos, sino una recopilación de datos para una biografía sincera y actual. En una primera parte se basa en los relatos de seis compañeros -Fabro, Xabier, Laynez, Salmerón, Rodrigues, Bobadilla- para destacar la relación, diferenciada, que cada uno de ellos sostuvo con Ignacio y la de él con cada uno de ellos; además, prosigue el relato de las vidas de estos compañeros aun después de la muerte de Ignacio, confirmando así la personalidad de cada uno, que se manifestaba ya en sus relaciones directas con Ignacio. En la segunda parte expone la leyenda negra: los juicios adversos, con escaso fundamento histórico, que subrayan Fülöp-Miller, Unamuno y Ortega y Gasset, Marcuse, Pio Baroja y Jorge de Oteiza. Contrasta con la parte tercera que aduce la leyenda áurea: elogio de Ribadeneyra, panegírico de Gonçalves da Câmara, doxología de Diego de Eguía, menologio de Polanco y biografías barrocas de los siglos XVI y XVII, inspiradas en la biografía de Ribadeneyra; el general Borja impuso esta áurea biografía en toda la Compañía, y mandó retirar las confidencias que Ignacio había relatado a Gonçalves da Câmara. En una cuarta parte expone el autor un estudio de los contrastes de Ignacio y Lutero en las ideas fundamentales de la Reforma.

Los datos que aporta este trabajo cuestionan las biografías de San Ignacio, aun las más recientes; y muestran el falso y absurdo fundamento, pretendidamente ignaciano, en que se han basado ciertas interpretaciones tradicionales de la espiritualidad ignaciana y de sus métodos formativos. Por su parte promete un volumen II en que afrontará «los diez procesos civiles y eclesiásticos en los que Ignacio se vio envuelto, acusado, juzgado y sentenciado a lo largo de toda su vida». Le agradecemos vivamente que nos siga comunicando sus conocimientos sobre el auténtico Ignacio.

RAMOS, J., *El programa iconográfico de San Ignacio de Loyola en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ribadeneira-Rubens-Barbé-Conca*. Biblioteca Salmanticensis 254. Univ. Pont. Salamanca 2003. 216 págs. ISBN 84-7299-554-2.

El programa iconográfico de la Vida de San Ignacio que hoy alberga la Universidad Pontificia de Salamanca en la galería del Rectorado se relaciona con el grabador J. B. Barbé, con el encargo que Rubens recibió de Nicolás Lancicio y Felipe Rinaldi para iluminar con grabados la *Vita Beati P. Ignatii*, y con la primera biografía ignaciana del P. Ribadeneira. Esta excelente monografía ofrece la reproducción en color de 28 cuadros pintados por Conca o sus alumnos, emparejados con los correspondientes grabados que aperecen en la vida escrita por Ribadeneira, y seguidos por una explicación del tema tratado en ellos y de las cualidades artísticas del cuadro. Precede una oportuna explicación de las razones que movieron a la realización de estas obras artísticas, de su datación e historia, y del grado de influjo de los diferentes grabados en

los respectivos cuadros. La presentación de los cuadros y grabados sintonizan con el magnífico e interesante estudio que presenta esta meritoria monografía.

Véase: **Erasmo.** Abellán, J.L.

Juan de Ávila, San

SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*. IV, *Epistolario*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC maior 74. 837 págs. ISBN 84-7914-672-9

Culmina con este volumen esta nueva edición de las obras completas de San Juan de Ávila. Se recogen 263 cartas del Maestro, agrupadas en cinco secciones y un apéndice. No se ha seguido un orden cronológico, pues son pocas las cartas que están fechadas; por eso se ha seguido el mismo orden y clasificación con que aparecieron en las tres ediciones típicas de 1578, 1595 y 1618 las 184 cartas que contenían esas ediciones; las cartas incluidas en ediciones posteriores a la de 1618, publicadas en revistas o inéditas todavía, forman la quinta sección, y se proponen con el mismo orden con que figuran en los diversos manuscritos que las guardan; también son cartas publicadas recientemente las seis últimas que se añaden en el «Apéndice al epistolario» a las cinco, publicadas junto con las otras 252 como volumen BAC 313, en 1952. En dos cartas, la 188, dirigida al P. Martín Gutiérrez, y la 190, dirigida a San Ignacio de Loyola, se incluyen como apéndice bajo el mismo número las cartas a las que hacen referencia las del Maestro Ávila. La introducción expone las ediciones de este *Epistolario* y los manuscritos utilizados para este edición. Se han conservado los títulos de las cartas y resúmenes de su contenido, que se hallan en las primeras ediciones o en los manuscritos; en los casos en que éstos han ofrecido datos sobre destinatarios y fechas se han incluido entre corchetes; se ha dado preferencia a los sobrescritos de la mismas cartas. Al principio de cada carta se menciona el autógrafo o edición princeps que se reproduce; en el aparato crítico se indican todas las variantes, aun mínimas, que presentan los diferentes traslados de la carta. Se han verificado las citas de autores, bíblicas y de Santos Padres, en la medida de lo posible. Además del índice de citas bíblicas y onomástico de este volumen, se ofrece un índice de materias de los cinco volúmenes de la presente edición de las *Obras completas* del Maestro Ávila.

Felicitamos a los autores y editores de esta nueva edición por el trabajo realizado, y nos felicitamos todos por el hecho de tener en nuestras manos una edición del Maestro, tan bien presentada y lograda en todos los aspectos.

Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila. Edición preparada por JOSÉ LUIS MARTÍNEZ GIL, OH. BAC Maior 75. 923 págs. ISBN 84-7914-705-9.

Al conjunto de las *Obras completas* de San Juan de Ávila, editadas en cuatro volúmenes de esta colección BAC Maior , se le añade el broche de esta publicación del primer proceso de su beatificación, comenzado en 1623. En un estudio introductorio de Manuel Gómez Ríos, CSSR, se nos informa del largo camino que recorrió este proceso de beatificación y canonización, y de las aportaciones y silencios del proceso informativo, 1623-1628, que se edita en este volumen. Se trata de un manuscrito

conservado en al Archivo Secreto Vaticano, Congregación de Ritos, Procesos 3173, y que contiene los procesos llevados a cabo en Madrid, Almodóvar del Campo, Córdoba, Granada, Montilla, Jaén, Baeza y Andújar. No es una edición crítica, sino la transcripción rigurosa -y paciente- del manuscrito de 3.174 páginas, según la copia auténtica compulsada por el tribunal, formado para el caso, en 1731; es ejemplar único, ya que el primitivo proceso de Madrid desapareció durante la guerra civil 1936-1939. Se hacen en los interrogatorios 38 preguntas, poco concretas, de modo que las respuestas pueden divagar y aportar cualquiera de los datos que recuerdan. No hay que ponderar el interés de tantos datos, que comprueban la estima que tuvieron del Maestro sus contemporáneos y sus discípulos.

Juan de la Cruz, San

ALVAR, M., *La palabra trascendida de San Juan de la Cruz*. En : *Nebrija y estudios sobre la edad de oro*. CSIC. Biblioteca de filología hispánica 16. Madrid 1997. págs. 241-269.

«No es nada nuevo decir que en San Juan de la Cruz la palabra trasciende sus valores trivializados. Lo sabemos. Pero resulta menos trivial conocer los caminos que llevan hasta ese asentadero donde el desvío queda definitivamente instaurado». Una vez fijados los hitos a los que referir su análisis el autor ejemplifica con diversos motivos la obra poética del santo y comprueba su viabilidad en motivos de doctrina filosófica, en la interpretación de textos sagrados, en la sacralización de motivos profanos y en el reajuste de motivos tradicionales. Con ese fin analiza sus referencias a los cuatro elementos, sus citas del Cantar de los cantares, y de escritores profanos, y su uso de los diminutivos.

ALVAR, M., *Un «aviso» de San Juan de la Cruz y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*. En : *Nebrija y estudios sobre la edad de oro*. CSIC. Biblioteca de filología hispánica 16. Madrid 1997. págs. 271-274.

Subraya el autor la coincidencia entre un «aviso» de San Juan de la Cruz y el célebre soneto; incluso éste ha sido atribuido al santo, «sin que la hipótesis encontrara muchos adeptos». Alvar indica las semejanzas de la espiritualidad del soneto y del santo, y las posibles influencias comunes que recibieron San Juan de la Cruz y el autor del soneto. Su conclusión es que «las líneas del santo carmelita apuntan a una espiritualidad relacionada con los jesuitas, y que dentro de ella alcanzó la formulación del maravilloso soneto».

HUGUENIN, J.-M., *Volonté et charité chez Jean de la Croix*: Teresianum 55 (2004) 37-75.

Aunque es importante el número de artículos y de libros sobre San Juan de la Cruz, las monografías científicas son bastante escasas; y el estudio de la voluntad, uno de los temas determinantes en la compresión de la obra sanjuanista no ha recibido la debida atención. El interés de este estudio está no solamente en la problemática de la voluntad

en la vida espiritual, sino también en su viva relación con Dios. El autor divide su trabajo en dos partes, la noche activa y la noche pasiva, que corresponden a la transformación progresiva de la voluntad hasta la unión divina. La primera se atendrá a la enseñanza de la *Subida al Monte Carmelo*, mientras que la segunda recogerá la doctrina de *La noche oscura*, *El cántico espiritual*, y *La llama de amor viva.* «Al término de su purificación la voluntad se ha unido a Dios y se abandona a Él, sin perder su autonomía y su iniciativa. La actividad de la voluntad realiza su aspiración más profunda: la comunión de la persona con Dios en la acogida y el don. Alcanza la libertad de los hijos de Dios, porque participa de la libertad».

LARKIN, E.E., *John of the Cross's Message today*: Rewiew for religious 62 (2002) 287-300.

La contemplación y la oración contemplativa no son exclusivas de un grupo elitista; reclama su derecho a ellas todo el pueblo de Dios. Juan de la Cruz puede ser su guía. Esto es lo que pretende el autor mostrando que las actuales formas de oración contemplativa están en consonancia con la síntesis de Juan de la Cruz.

MARCOS, J. A., *Ahora entiendo a San Juan de la Cruz. Sobre las metáforas del alma:* Revista de Espiritualidad 62 (2003) 469-497.

Este artículo ofrece un resumen del mismo autor, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz. La experiencia mística en metáforas cotidianas*, Editorial de Espiritualidad. Madrid 2003. El artículo agrupa su estudio en seis secciones: La experiencia mística es un viaje; El místico es un viajero; Los obstáculos del camino: I. El apego a las cosas; Los obstáculos del camino: II. Los deleites espirituales; Las noches son lugares para sanar; La unión es la meta. Concluye el autor: Sam Juan de la Cruz nos cuenta su propia historia, su viaje peculiar. Y lo ha hecho desde la meta, desde el final.

MARCHAND, J.-Y., *Quelques intuitions spirituelles de saint Jean de la Croix (dans les ouevres majeures) appuyées sur l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin*: Teresianum 54 (2003) 445-473.

San Juan de la Cruz no quiso ser un comentador de Santo Tomás, ni fue un tomista riguroso; sin embargo, no se puede negar el influjo del doctor Angélico en él, al menos, por haber estudiado en la universidad de Salamanca. El autor muestra algunas referencias explícitas suyas a Santo Tomás y algunas concordancias evidentes entre ambos, que muestra con ejemplos: el modo humano de conocer, Dios más allá de todo, signos del progreso espiritual, la contemplación, el amor, la vida más allá de la muerte.

TEUBER; BERNHARD, *Sacrificium litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes von Kreuz*, Munich, W. Fink Verlag, 2003, 556 pp., Beiheft 56 pp. ISBN 3-7705-3709-2.

Este erudito trabajo se centra en una estética de lo invisible, es decir del misterio divino, que va más allá de la filología y se presenta como una "teopoética. Es una

búsqueda amorosa de Dios, por medio de alegorías y de un ansia erótico que tiende a la invisible alteridad divina. El comentario en prosa es un suplemento de segundo grado, respecto a la experiencia encarnada en poesía; es escritura erótico alegórica que actualiza la exégesis patrística del cantar de los cantares. La parte fundamental de la obra es la primera, "construcción de un horizonte", en la que analiza la exégesis alegórica como forma de deconstrucción con finos análisis de la teología negativa del Aeropagita, confrontado con la filosofía de la diferencia de Derrida, de la que está más cercano de lo que el segundo asume, así como analiza el exceso erótico como transgresión perversa, en confrontación con Bataille. El significado del sacrificio de la cruz sirve de base para un análisis de la escritura mística como re-escritura, que no cabe bajo el veredicto de la teología dialéctica de regresión opuesta al misterio y a la singularidad de la cruz, como ocurre en las representaciones medievales y en la concepción de un sacrificio repetido innumerables veces. El horizonte de la poesía mística es una arqueología fragmentaria cristiana, en la que se combinan la poesía alegórica, el símbolo del Aeropagita, las categorías del exceso y del sacrificio. El autor defiende esta recreación así como su compatibilidad con la ortodoxia doctrinal, en la que siempre apunta a expresar lo inexpresable, porque está más allá del ser y es inevitablemente inadecuado al lenguaje humano. Hace de la necesidad virtud, en cuanto que la no representación se convierte aquí en donación divina, que abre a la huella y el eco de lo divino, a lo que se apunta con lenguaje humano.

Desde este contexto se procede a un análisis de *La noche Oscura*, como alegoría del sacrificio corporal, del cántico espiritual, como alegoría del arte de amar (cuya estructura y bloques principales se analizan de forma diferenciada), y de la *Llama de amor viva*, como alegoría de la herida de amor.. La figura como forma de expresión del sacrificio, sirve para un análisis en el que se contrapone Juan de la Cruz a Ignacio de Antioquía y Francisco de Asís a partir del signo de la cruz. El lenguaje místico expresa un ansia de sacrificio más allá de la letra, lo sensitivo y carnal, que se contrapone al sentido analógico de lo dicho y lo inexpresable. Se trata de un éxtasis erótico, fruto de un ansia inextinguible encaminado a la imitación de Cristo. Un índice bibliográfico, de autores y de algunas reproducciones, así como un complemento con los textos analizados de Juan de la Cruz en edición bilingüe (española y alemana), completan la obra.

Se trata de un estudio técnico y minucioso, centrado en la forma de lenguaje y analizado desde la confrontación con la tradición teológica y filosófica. Revaloriza el planteamiento de Juan de la Cruz en cuanto lenguaje de teología negativa deconstructivo y de la diferencia, más allá de la metafísica y apuntando a la diferencia ontológica, que Heidegger olvida en la tradición neoplatónica. En este sentido reivindica el carácter "post-moderno" de estos escritos, que se convierten en precursores de algunos de los planteamientos más actuales de la filosofía.

Juan A. Estrada

WELTEN, R., *Fenomenologie van de nacht bij Johannes van het Kruis; De nacht als dimensie van een hedendaagse spiritualiteit*: Tijdschrift voor Theologie 44 (2004) 28-44.

Este artículo propugna la idea de que la obra de Juan de la Cruz es de gran valor no solamente para los religiosos y seglares católicos, sino también para los modernos agnósticos. Y es que Juan de la Cruz presta una atención particular a las dimensiones áridas, simples, existenciales de la vida, no incluidas, de salida, en el entramado teológico. Por el contrario, Juan de la Cruz critica agudamente la piedad superficial y la devoción hipócrita. En este artículo no se lo presenta en cuanto teólogo, sino como un fenomenologista existencial, que usa el término «noche» como un principio directivo. Después de un análisis fenomenológico de la «noche» el artículo propugna la idea de que Juan, como gran pensador semejante a Agustín o Kierkegaard, es uno de los antecesores olvidados del existencialismo cristiano.

Véase: **Ponce de León, Basilio.** Manrique, L.

Juan de Ribera, San

TELLECHEA J. IGN., *San Juan de Ribera. Documentos vaticanos y septimacenses*: Anales Valentinos 57 (2003) 121-146.

El autor exhuma del olvido en este artículo veinte documentos vaticanos y septimacenses relacionados con el Patriarca Arzobispo de Valencia, San Juan de Ribera. Son breves pontificios dirigidos a él, y cartas que él escribió a diversos Papas o a secretarios de Estado; también una carta de su padre, D. Perafán, Virrey de Nápoles, y otra de San Pío V dirigida a este. En unas páginas introductorias el autor expone sucintamente datos biográficos de San Juan de Ribera y de su padre, y presenta los documentos que transcribe en apéndices.

Kircher, Atanasio

STOLZENBERG, D., *Oedipus Censored: Censurae of Athanasius Kircher's Works in the Archivum Romanum Societatis Jesu*: Archivum Historicum Societatis Jesu 73 (2004) 3-52.

El autor publica los juicios que dieron los censores jesuitas de Roma de los estudios de Kircher sobre los jeroglíficos *Obeliscus Pamphilius* 1650, y *Oedipus Aegyptiacus*, 1652-1654 y 1565, y unos extractos de dos cartas de Kircher a Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, hacia 1630, en las que Kircher describe el influjo que la amenaza de la censura eclesiástica ejerció en la concepción del *Oedipus Aegyptiacus*. Estos documentos ofrecen un testimonio patente de cómo los censores eclesiásticos examinaban el material perteneciente a la magia y a las supersticiones no cristianas, y hasta qué grado esa censura afectó al autor y a su obra. Ofrecen también un ejemplo de la forma y contenido de la censura jesuítica, y muestran una serie de sus preocupaciones características, como la calidad científica, la corrección profesional y la conservación de la ortodoxia.

Precede una breve exposición del sistema de censura jesuítica y algunos pormenores de la revisión de esas dos obras de Kircher.

Un apéndice aporta un inventario de todos los documentos referentes a la censura de las obras de Kircher que se conservan en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús.

Laredo, Bernardino de

Véase: Osuna, Francisco de

Las Casas, Ignacio

BARRIO, M., *Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la "Historia authéntica" de Viana y Laboraria. El texto (documentos del Sacromonte de Granada, I)*: Chronica nova. Num. 29 (2002) 343-405.

La polémica sobre las láminas plúmbeas del Sacromonte de Granada se mantuvo hasta finales de la Edad Moderna; sus ecos llegan a nuestros días. Los canónigos sacromontanos Viana y Laboraria redactaron, por encargo de Fernando VI, en 1756, una *Historia authéntica*, una defensa de la autenticidad de las láminas, en el que relataron tendenciosamente la vida y actuación que contra las falsas láminas mantuvo el jesuita, granadino y morisco, Ignacio de las Casas; proseguían así esos canónigos el mandato condenatorio que en su tiempo hizo el fundador del Sacromonte, el arzobispo Don Pedro de Castro, fanático defensor de aquellas láminas de plomo, que tomó como base de su programa recristianizador de su arzobispado.

El autor de este artículo extracta los pasajes que se refieren a este caso en su literalidad. Antepone una introducción en que resume la triste historia del caso, presenta los redactores de esta *Historia authéntica,* y los personajes que intervienen en estos sucesos, aporta datos sobre la *Historia authéntica*, de cuyos capítulos XXIV, XXVI, XXX y XXXV extrae los textos que transcribe como documento anexo, e indica la muy numerosa bibliografía que existe ya en torno a este lamentable incidente eclesiástico.

Se podrían destacar dos cartas de Francisco Suárez, de 1601, en las que muestra que se interesa por algunas de las doctrinas que se proponían y propugnaban en esas láminas de plomo.

León, Luis de

GÓMEZ GARCÍA, E., *Fray Luis de León: esplendor del humanismo cristiano*: Ciencia Tomista 130 (2003) 495-544.

En las Trigésimo primeras Conversaciones de San Esteban, curso 2002-2003, se eligió la figura de Fr. Luis de León «para sintetizar en ella la comunión existente entre el agustinismo y helmanticismo, y se tomó como veta de estudio el humanismo cristiano»
desde sus múltiples facetas. El autor expone en este amplio estudio el perfil humano e intelectual de Fr. Luis, deteniéndose en los aspectos de su antropología dramática entre el intimismo y la publicidad, su amistad a las novedades de la tradición, la fidelidad creativa de su trabajo, y su humanismo en cuanto a las fuentes, en cuanto a las formas

y en cuanto a los contenidos. Expone luego el humanismo cristiano de Fr. Luis, su pasión por la Sagrada Escritura, que tiene por cumbre y meta de todos los saberes, y con la que pretende humanizar al pueblo. Para él urge la vulgarización de la Escritura en el buen sentido de la palabra: que realmente llegue a la gente sencilla para que se beneficie del mensaje plenificante que Dios le comunica a través de ellas.

JERICÓ IGN., *Credere Deo, credere Deum et credere in Deum en los Comentarios de fray Luis de León*: La Ciudad de Dios 217 (2004) 105-132.

El autor expone la doctrina de Fray Luis de León desde su cátedra de Durando en el curso 1568-1569 sobre el controvertido trinomio de creer a Dios, creer Dios y creer en Dios. Ante todo transcribe el texto, publicado en 1893, en la edición de las Obras de Fray Luis: son las cuestiones VII, «Utrum actus fidei sit certior quam actus scientiae», y la VIII «Utrum charitas sit forma fidei». Se presentan su texto latino y su traducción castellana a doble columna. En su estudio posterior el autor expone la controversia intracatólica -doctrina de Santo Tomás y de Durando-, y la controversia extracatólica, fundamentalmente con la teología luterana.

JERICÓ, IGN., *¿Es posible definir una conclusión como de fe?*: Estudios Franciscanos 105 (2004) 1-23.

El autor estudia las opiniones de Luis de León y de Pedro de Aragón, agustinos salmantinos y tomistas del siglo XVI, sobre la posibilidad de que una conclusión, proveniente de una verdad directamente revelada y de otra evidente según la razón natural, deba ser tenida como de fe desde la autoridad de la Iglesia que la define. Aragón en sus comentarios a la *Secunda Secundae*, 1584, reconoce abiertamente que había utilizado las doctrinas expuestas anteriormente por Luis de León. El artículo expone en primer lugar la doctrina de Luis de León, que se encuentra en el manuscrito Ms. 0-III-32, del monasterio de El Escorial, y fue publicado en el tomo V de las obras de Luis de León en 1893. Expone luego la doctrina de Pedro de Aragón en sus comentarios, antes indicados. En ambos autores se detiene en el problema, la aceptación de esas conclusiones, y la posible pertinacia en quien no las acepta.

Véanse: **Alonso de Orozco, San**. Campo de Pozo, **Arias Montano,** Maestre, J. Mª.

Leonardo de Puerto Mauricio

MESSA, P., *La «Via Crucis» in San Leonardo da Porto Maurizio, ovvero la «Via sacra spianata ed illuminata»*: Convivium Assisiense 5 (2003) 175-190.

La práctica del Via Crucis con 14 estaciones tuvo origen en España y fue importada a Italia y divulgada en la primer mitad del siglo XVII por los franciscanos. San Leonardo de Puerto Mauricio escribió su «Via sacra spianata e illuminata»; de ella las cinco partes primeras muestran su espiritualidad y su pensamiento; son la dedicación, la información al lector, una breve instrucción, el modo de practicar esta devoción y la

exhortación final. El articulo añade unas consideraciones sobre los valores y carencia de este piadoso ejercicio propuesto por el santo.

Lugo, Juan de

MONSALVE, F., *Aproximación al pensamiento económico de la escolástica tardía a través del cardenal Juan de Lugo, S. J.*: Revista de Fomento Social 58 (2003) 283-316.

El autor expone las teorías de Lugo sobre el precio justo, los problemas que presentaba la moneda y el cambio, y el interés y la usura. La teoría del precio justo de Lugo se articula en torno a cinco elementos: exigencia de la equivalencia en la transacción, teoría subjetiva del valor-utilidad, estimación común, precios legales y naturales, y restitución. Dos son los problemas fundamentales que estudia Lugo acerca del dinero: la doble valoración de las monedas -el natural y el legal- y los diversos tipos de cambios. Acerca de la usura Lugo no reconoce valor doctrinal actual a los textos del Antiguo Testamento, sino que estudia su moralidad desde la razón natural, y analiza la esterilidad del dinero, el contrato de mutuo, y los argumentos de la industria, de la no causalidad del tiempo y de la coacción y su influencia sobre la moralidad de percibir en la devolución una cantidad superior a la prestada. Concluye el autor que la teoría del precio justo de Lugo es un modelo congruente con una visión de la realidad económica construida en torno al concepto de equivalencia transaccional.

Lutero, Martín

HECKEL, M. C., *Is R.C. Sproul Wrong about Luther? An Analysis of R.C. Sproul's Faith Alone; The Evangelical Doctrine of Justification*: Journal of the Evangelical Theological Society. 47 (2004) 89-120.

La afirmación de Sproul que los reformadores consideraban la *sola fides* la esencia del evangelio no es equivocada en lo fundamental; pero está mal y peligrosamente interpretada. Y es que la tesis de Sproul falla al tratar de la doctrina de la justificación en sus formas anteriores a la reforma y en sus desarrollos posteriores a la reforma. La iglesia anterior a la reforma y toda una multitud de santos se convierten en víctimas de la polémica de Sproul, porque no distingue entre justificación por sola la fe como experiencia y justificación por la fe sola como artículo de fe. No parece que Sproul acepte que salve la fe sola, además de creerla una fórmula. Los reformadores se proveyeron de un antídoto contra una tan estrecha interpretación, puesto que aplicaron sus doctrinas a lo largo de la historia de la iglesia y no hicieron del conocimiento explícito del *sola fides* una condición necesaria para la experiencia de la *sola fides.* Sproul no cae en la cuenta de que nuestro actual contexto no es polémico sino ampliamente ecuménico. La Iglesia Católica ha retirado oficialmente su rechazo de Lutero, aceptando muchos de los aspectos más importantes de la doctrina de la justificación. En Regensburg se alcanzó con Calvino una convergencia sobre la doctrina de la justificación; basados en este modelo de la reforma, ¿no podrían adoptar los evangélicos una postura semejante respecto a los católicos romanos? La visión de

Sproul se limita al contexto polémico del siglo dieciséis. ¿Conduce la presentación que hace Sproul de la doctrina de la reforma a un equivocado acercamiento? ¿Podrían mirar los evangélicos al catolicismo romano como un genuino cristianismo y concluir finalmente una unidad no oficial y un mutuo reconocimiento como propone el documento *Evangelicals and Catholics Together, ECT*. Si eso sucede, Regensburg puede no solamente ser reinterpretado, sino reclamado.

HONECKER, M., *Kirche und Gesellschaft in der Konzeption Luthers als Orientierung im Europa heute*: Luther 73 (2003) 139-154.

Reproduce este artículo una ponencia del autor en el seminario «Martin Luther und Europa», tenido en el año 2001. Analiza la diversa sintonía con la Europa unida de la Iglesia Católica, universalista, y las Iglesias protestantes, más territoriales. Pero el autor subraya que lo importante es la comprensión de la teología luterana como testimonio del evangelio y las consecuencias sociales de este mensaje

IAMMARRONE, G., *Le teologie della Croce di San Paolo, Martín Lutero e Jürgen Moltmann. Quaestione della loro precomprensione e di quella Bonaventuriana:* Miscellanea Franciscana 104 (2004) 3-38.

Ha cobrado en la actualidad especial relevancia entre los cristianos el crucificado y la cruz: por ello es interesante estudiar el pensamiento teológico sobre este tema. En la teología de la cruz destacan San Pablo en los orígenes, Martín Lutero en el comienzo de la Edad Moderna, y Jürgen Moltmann como representante de la sensibilidad cristiana actual. En el estudio de la teología de la cruz en Lutero el autor parte de su fórmula, «solus Christus» y «Christus crucifixus», que expresa su programa y concentra en él todo el vivir, el pensar y el actuar cristiano. Cristo crucificado es el único lugar de la revelación divina y del conocimiento de Dios «sub contraria specie», en cuanto que en él el Dios misterioso y mayestático sale al encuentro y se da a conocer. Estudia también el autor la comprensión luterana de la teología de cruz que «representa una manera nueva de pensar y hacer teología».

KRUSE, J.M., *Universitätstheologie und Kirchenreform*: Luther 73 (2003) 93-94.

El autor presenta su estudio sobre el desarrollo de la reforma en Wittenberg en los años 1516 a 1522 y el influjo en ella de un buen número de profesores que con sus lecciones, disputas y escritos tomaron parte en la renovación de la teología.

LOHMAN FR., *Ein Gott - zwei Regimente:* Luther 73 (2003) 112-138.

El autor reflexiona sobre la doctrina de Lutero sobre los dos reinos en relación con el debate entre Paul Athaus y Johannes Heckel, y el influjo que se dice pudo tener en la instauración de nacionalsocialismo.

MÜLLER, G., *Regelungswut baut nicht Kirche: Gemeindeaufbau nach Luther:* Luther 73 (2003) 56-59.

En octubre de 1527 el Landgraft Felipe de Hessen convocó un coloquio sobre la religión, en el que, como en 1525 en Nürenberg, se decidiría sobre la introducción de la reforma en su condado. Tomaron parte en esa discusión abades, teólogos y párrocos. La conclusión del debate fue que se debía introducir la reforma en el condado. Se constituyó una comisión que debía elaborar una ordenación eclesial. Con motivo de ese coloquio Lutero envió en enero de 1527 una carta al Landgraft en que exponía su opinión sobre el asunto que se iba a debatir; e l título del artículo resume su contenido.

LUTHER, M., *Ob es Christen erlaubt sei, sich zu verteidigen:* Luther 73 (2003) 110-112.

Se publica esta Tischrede que trata de la defensa de las propias creencias contra los embates que puedan venir de las autoridades. Al texto sigue un comentario de esta página firmado por Hartmut Hövelmann.

PLATHOW, M., *Der geköderte Leviatan*: Lutherjahrbuch 70 (2003) 127-147.

El subtítulo apunta la idea central de este estudio: La metáfora de la teología de la cruz de Martín Lutero y en la teología romano católica y su significado confesional ecuménica. Expone primero la metáfora del ángel gusano como cebo para Leviatán en figura de pez; estudia luego los antecedentes históricos de esta metáfora, y sus repercusiones y su recepción en los teólogos del último siglo.

PREUL, R., *Bildung und Erziehung nach Gesichtpunkten Luthers*: Lutherjahrbuch 70 (2003)11-32

Como premisa de su estudio sobre la contribución de Lutero a la formación y educación, reflexiona el autor sobre estos dos conceptos; trata luego de la formación y educación en el horizonte de Lutero, y concluye con unas indicaciones sobre la actualidad de la visión pedagógica de Lutero.

SCHWARZ, R., *Ein kurzer Unterricht von zweierlei Kirchen*: Lutherjahrbuch 70 (2003) 87-92.

Con el subtítulo de «Un texto eclesiológico de Lutero, publicado en 1547 por Georg Rhau», presenta el autor de este artículo un texto que no se encuentra en las ediciones de las obras de Lutero. Expone también las circunstancias de ese escrito y de su publicación, y su relación con el amplio escrito *Wider Hans Worst*.

WOLFGANG, S., *Martin Luthers Messopfertheologie*: Luther 73 (2003) 94-96.

El autor presenta su estudio sobre el triple sentido que tiene el sacrificio de la misa en Lutero: la oblación de los creyentes por Cristo a Dios como un don; donación del hombre a los hombres; oblación de alabanza y gratitud de los creyentes a Dios.

Véanse: **Cayetano**, Domínguez José Art.; **Erasmo.** Abellán, J.L.

Maldonado, Juan

Véase: **Teología,** Molina D.

Marco de Aviano

PASQUALE, G.L., *Teologia e antropologia francescane nell'«atto di dolore perfetto». Il caso del beato Marco d'Aviano.* Convivium Assisiense 5 (2003) 153-173.

El autor muestra la estrecha relación entre la teología subyacente en el «acto de contrición», de Marco de Aviano, y su substrato psicológico afectivo, claramente contrarios al rigorismo jansenista; transcribe esa piadosa oración, «acto de dolor», apunta datos de su difusión, y expone su interpretación dogmática Añade una oportuna bibliografía sobre el tema.

Mastri, Bartolomeo

FORLIVESI, MARCO, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*. Fonti et studi francescani XI. Studi 1. Centro Studi Antoniani. Padova 2002. 509 págs. ISBN 88-85155-42-1.

Con toda objetividad afirmamos que, como dice la presentación, por fin tenemos un estudio biográfico y bibliográfico, exhaustivo y de plena garantía científica sobre Mastri. El autor indica que para comprender a un pensador es necesario tener conocimiento de su vida, de sus escritos, de sus fuentes y del pensamiento de sus contemporáneos que utilizaron las mismas fuentes y cuyo conocimiento lo estimuló en su empeño; todo esto lo encontramos cumplidamente en el magnífico estudio sobre Mastri que presentamos. La biografía -más de trescientas páginas- tras una indicación de las fuentes utilizadas, va detallando, uno tras otro, los pasos de su vida; no es una narración basada en los datos adquiridos: cada uno de esos datos los examina, indica su probabilidad, analiza las diversas hipótesis que se pueden hacer no solamente acerca de los datos de su vida, sino del ambiente de su instituto religioso en su época, de la organización de los estudios y de los que él realizó; recorre las diversas etapas de su vida: infancia, ingreso en la orden, diversas fases de sus estudios, primeros cargos y nuevos estudios en Parma, Bologna y Roma, sus regencias en Cesena, Peruggia, y Padova, y primeras publicaciones, nuevos cargos y actividad en Ravena y Meldola y sus controversias mayores con Mateo Frece y John Ponce, sus cargos de gobierno y continuación de actividad editora, sus últimos años. Como horizonte cultural de Mastri describe el autor las bibliotecas de la orden que estuvieron a su alcance, las de sus amigos y admiradores, y el uso que hizo Mastri de sus textos y de su propia obra; añade unas páginas en que describe el éxito que tuvo dentro de su orden y en la cultura europea. Sigue luego la bibliografía de sus obras: describe todas y cada una de las ediciones de sus obras: poéticas y filosóficas, las ediciones del sus cursos de filosofía *ad mentem Scoti,* publicadas durante su vida, y del curso íntegro publicado después de su muerte, del *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*, de sus disputas teológicas sobre los cuatro libros de las Sentencias, editadas

en su vida y después de su muerte, de su teología moral, y otros libros que dependen directa y explícitamente de las obras de Mastri. Por fin, la bibliografía indica los materiales usados en esta investigación: archivos, manuscritos, otros documentos, bibliografía antigua y bibliografía moderna, y estudios sobre el pensamiento de Mastri.

Repetimos: a los cuatro siglos de su nacimiento se la ha tributado a Mastri la atención y el homenaje que merece, como *princeps scotistarum*.

Melanchton, Felipe

Véase, **Cayetano**, Domínguez José Art.

Mercado, Tomás de

LIMA, L. C., *Teologia de Mercado.* EDUSC. Bauru. Brasil 2001. 315 págs. ISBN 85-7460-107-1.

Como indica un subtítulo, el autor presenta «una visión de la economía mundial en el tiempo en que los economistas eran teólogos». Uno de ellos fue Tomás de Mercado, dominico, de la escuela de Salamanca. Por encargo del Consulado de Mercaderes de Sevilla escribió una *Suma de los Tratos y Contratos* que analiza el autor para reconstruir el mundo socio-cultural y económico del siglo XVI. En siete capítulos de una primera parte trata de España y la vida económica del siglo XVI, la moral cristiana desde sus orígenes a la escolástica, el pensamiento económico de la escolástica, la escuela de Salamanca, Tomás de Mercado y sus «Tratos y Contratos», la moral y el pensamiento económico de ese tratado. En la segunda parte reflexiona sobre el catolicismo y el advenimiento del capitalismo: la decadencia de España y de la escolástica, la modernidad y génesis de la economía clásica, la ética protestante de Max Weber, y el debate sobre esa ética. Concluye con unas consideraciones sobre el capitalismo y el anticapitalismo en la tradición católica.

Molina, Luis de

Véase: **Teología,** Molina D.

Nadal, Jerónimo

GARCÍA GUTIÉRREZ, F., *Los grabadores flamencos de los siglos XVI y XVII y la Compañía de Jesús*: Archivum Historicum Societatis Jesu 73 (2004) 89-119.

El libro de las *Anotaciones y Meditaciones sobre los Evangelios* y las *Imágenes de la Historia Evangélica* son las obras principales de Jerónimo Nadal. Es una sola obra, con dos partes. Las *Imágenes* fueron publicadas en 1593, y junto con las *Anotaciones,* las dos en Amberes en 1594. Las *Imágines* de la Vida de Cristo no tienen texto, sino sólo frases explicativas de las escenas de esos grabados; las *Anotaciones* son notas exegéticas y meditaciones sobre las imágenes. El autor informa sobre la génesis y realización de esas *Imágines* y muestra que fueron inspiradoras de los artistas de su

tiempo; son citadas por algunos de los más importantes, por ejemplo, por Francisco Pacheco. Muestra también el autor, el influjo de esas *Imágenes* de Nadal en el arte del Extremo Oriente, en China y Japón. Da noticia también del reciente y sensacional descubrimiento, verano del 2000, en la Iglesia «De Krijtberg» de la Compañía de Jesús, en Amsterdam, de una colección única de 75 planchas de cobre, del siglo XVII, con imágenes religiosas; todas fueron realizadas por la familia de grabadores Wierix en Amberes; bastantes de ellos tienen como tema imágenes relacionadas con la Compañía de Jesús; el autor ofrece una explicación detallada de ellas. Indica, finalmente, los estudios que recientemente han aparecido sobre esta obra de Nadal, y reproduce 15 de esas figuras.

NADAL, JERÓNIMO, *Annotations and Meditations on the Gospels*. Volume I. *The Infancy Narratives*. Translated and edited by FREDERICK A. HOMANN, S.J. with an introductory study by WALTER S. MELION. Saint Joseph University Press. Philadelphia. 2003. 183 págs. 23 ilustr. ISBN 0-916101-41-X.

Las *Anotaciones y Meditaciones sobre los Evangelios,* escritas por Nadal se publicaron por vez primera en Amberes en 1595; una segunda edición apareció el mismo año, y una tercera en 1607. El texto de Nadal explica e interpreta unas imágenes de Bernardino Passeri y Marten de Vos, grabadas fundamentalmente por los hermanos Wiericx de Amberes; el libro tuvo un gran impacto en el arte y la espiritualidad de su época; con él pretendió su autor ayudar a los jesuitas jóvenes a meditar las perícopas de los evangelios que oían leer en las misas de los domingos, días festivos, y durante la cuaresma.

La Universidad de San José de Filadelfia con este primer volumen, que contiene las meditaciones y notas sobre la infancia de Jesús, inicia la publicación de la obra completa, que incluye otros dos volúmenes, segundo y tercero, sobre la Pasión, y sobre la Resurrección. Es la primera vez que se ofrece el texto de Nadal en traducción al inglés; precede una introducción amplia sobre Nadal, sobre esta obra suya y sus imágenes. La reproducción de las ilustraciones es excelente; sobria y elegante la presentación del volumen.

Ninguarda, Feliciano

XERES, S. *Il teologo Feliciano Ninguarda (1524-1595) e la Assertio fidei catholicae (1563)*: Scuola Cattolica 131 (2003) 269-325.

El autor presenta este teólogo dominico, y su única obra teológica. Expone primero sus datos biográficos, su formación teológica en los conventos dominicanos y su experiencia en Viena, su breve actuación en el último período del concilio de Trento, 1562. Estudia luego la *Assertio fidei,* sus características, enfoque y método, fuentes, y presenta esquemáticamente su contenido. Analiza luego los aspectos de la eclesiología y de la teología del ministerio eclesial en esa obra, muy condicionada por la temática tridentina; se detiene en las imágenes que presenta de la Iglesia, y analiza las causas de las deficiencias de este tratado teológico de Ninguarda.

Ortiz de Villegas, Diego

BELLINGER, G. J., *Der erste Cathecismo vom 1504 und sein Verfasser Diogo Ortiz de Vilhegas.* Communio et Sacramentum. Biblioteca de Teología 28. Universidad de Navarra. Pamplona 2003. Págs. 201-219.

El primer libro que llevó el título de *Catecismo* no fue el del luterano Andreas Althammer, 1528, sino el escrito por el obispo portugués de Ceuta, de origen castellano, Diego Ortiz de Villegas. Es la conclusión de este interesante artículo que describe detalladamente la estructura material y el contenido de ese *Cathecismo* y su primera edición en Lisboa,1504, nos da noticias biográficas del obispo su autor, e ilustra sobre el origen de ese término *Catecismo*, y sobre las conclusiones de los sínodos españoles de 1429 y 1473 de editar un breve compendio que expusiera los artículos de fe, los preceptos del decálogo y los sacramentos, vicios y virtudes.

Osuna, Francisco de

PABLO MAROTO, D. DE *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento.* Cátedra San Buenaventura 1. Universidad Pontificia de Salamanca. 2003. 88 págs. ISBN 84-7299-558-5.

Este Cuaderno presenta la solución que los franciscanos aportaron a la situación de crisis que se vivía en la España de los siglos XV y XVI. Propusieron como remedio para lograr el ideal de vida cristiana la reforma, principalmente la reforma interior de la persona, de modo que pudiera surgir el hombre nuevo, sustentado en el cultivo de la interioridad y la espiritualidad por medio de la oración metódica y afectiva. En este sentido Francisco de Osuna divulga con su predicación y sus escritos el método de la oración de recogimiento; en la misma línea Bernardino de Laredo propone la contemplación quieta, sin discurso formal del entendimiento, frente a la oración discursiva. El Cuaderno ofrece primero un panorama general sobre la reforma y la oración en España en ese período y la aportación de los franciscanos. Expone luego la vida y obras de Francisco de Osuna, sus Abecedarios espirituales, una síntesis de su doctrina, y en capítulo especial trata de su oración de recogimiento. De Bernardino de Laredo aporta los datos de su vida, sus obras de medicina y espirituales, especialmente su *Subida al Monte Sión*, y expone su teoría del amor sin conocimiento previo.

Pedro Canisio, San

SAN PEDRO CANISIO, *Autobiografía y otros escritos*. Versión y comentarios: Benigno Hernández Montes S.I. Colección Manresa 31. Mensajero. Sal Terrae. Bilbao 2004. 366 págs. ISBN 84-271-2587-9.

Ha sido un acierto el no dejar inédito este trabajo de Benigno Hernández, fallecido hace ocho años, pues pone en nuestras manos una selección de escritos, relativamente breves de San Pedro Canisio, que nos dan una visión muy completa de su espiritualidad, enfoque de los problemas, y actividad. La mayoría de esos escritos se publican por vez

primera en castellano; muy pocas páginas componen una anterior publicación, hace medio siglo, en Quito. Una breve, pero detallada y brillante, biografía de San Pedro Canisio introduce a esta selección de textos de las obras del apóstol de Alemania, que el autor de las traducciones y comentarios divide en dos secciones. En la primera recibe los textos con los que el mismo Canisio ilumina su persona y su actividad: incluye fragmentos de su Diario espiritual, del libro primero de sus confesiones, y su testamento espiritual, a los que añade veintiún escritos más cortos de contenido autobiográfico. En la sección segunda incluye textos con los que Canisio ilumina la vida cristiana, religiosa y jesuita. Son sesenta y cinco textos, agrupados en ocho secciones: Grupo fundacional de la Compañía; Nombre de Jesús, jesuitas, Compañía de Jesús; Carisma de la Compañía de Jesús; Noviciado; Formación del apóstol; Actividades apostólicas; Temas de espiritualidad y ascética; Problemas suscitados por la reforma protestante. En apéndice se ofrecen seis testimonios sobre San Pedro Canisio. Completan los datos biográficos una detallada cronología de la vida del santo; cierra el volumen una breve bibliografía.

Pérez, Antonio

DEL CURA, S., *Cuestión de Dios y teología trinitaria en la obra «Laurea Salmantina» del teólogo silense Antonio Pérez (1559-1637)*: Silos. Un milenio. Studia Silensia XXV. Burgos 2003. ISBN 84-95211-66-1, págs. 213-242.

El autor presenta los datos biográficos de Antonio Pérez, nacido en Silos, y dos de sus escritos de teología, *Certamen Primum Scholasticorum* y *Certamen Primum Expositivum*, incluidos en el conjunto de sus tesis teológicas en torno a cuestiones disputadas para la obtención del grado de doctor, *Laurea Salmantina*, publicada en 1604. A lo largo de estos dos Certamina, muy semejantes en su desarrollo expositivo y argumentativo, es posible seguir el pensamiento de su autor sobre la cuestión de Dios y la teología trinitaria. Este pensamiento está articulado en torno a cuatro temas centrales: la existencia de Dios, su esencia, la trinidad de personas, el fundamento bíblico de la doctrina trinitaria. El artículo expone la doctrina de Pérez, y concluye que «en su quehacer teológico demuestra ampliamente no solo erudición histórica y cultural, sino también gran conocimiento de los recursos exegéticos interpretativos, dominio de la teología patrística y escolástica, capacidad de discurso argumentativo y agudeza de ingenio en muchas de sus observaciones».

SCHMUTZ, J., *Dieu est l'idée (Antonio Pérez)*: Revue Thomiste 103 (2003) 495-526.

Este estudio presenta la contribución del jesuita Antonio Pérez (1599-1649) al debate sobre el estatuto de las ideas divinas en la teología católica del siglo XVI. Demuestra que Pérez intentó romper radicalmente con las posiciones esencialistas de sus contemporáneos jesuitas, que habían hecho las esencias de las cosas independientes del poder creador de Dios. Inspirándose en la obra de San Agustín, Pérez intentó identificar totalmente a Dios y las esencias, lo que le condujo según algunos de sus detractores a posiciones limítrofes con el panteísmo.

Pole, Reginaldo

MAYER, TH. F., *An english version of Cardinal Pole's appeal for Peace.* Manuscripta 45/46, 2001-2002, 79-107.

El artículo edita un desconocido manuscrito, versión del *Discorso di pace*, del cardenal Pole, que se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 5968, fols. 147r-166r. El autor indica el origen y las características de esta versión, y las circunstancias históricas en que fue escrito ese discurso, marzo 1554, y esta su traducción inglesa, y las diferencias con los otros manuscritos.

Ponce de León, Basilio

MANRIQUE, L., *Apología de San Juan de la Cruz por el P. Fr. Basilio Ponce de León*: La Ciudad de Dios 216 (2003) 675-738.

Publica el autor un opúsculo inédito, del que existe un «traslado», supuestamente desaparecido en la Biblioteca Nacional de Madrid, y que tiene la referencia: Ms. 18740-70. Basilio Ponce escribió esta defensa de San Juan de la Cruz para refutar las acusaciones, 40, que se habían presentado ante el Inquisidor General. Tiene dos partes: en la primera indica las razones por las que no debe prohibirse la obra y lectura de San Juan de la Cruz; en la segunda trata con «sopesadas razones personales y argumentos de autoridad cada una de las cuarenta proposiciones recogidas en el Memorial del Santo Oficio». El autor del artículo comenta con abundantes notas el texto de Basilio Ponce.

Quiñones, Francisco de los Ángeles

TELLECHEA, J.IGN., SÁNCHEZ GIL, V., *Testamento del Cardenal Quiñones, protector de la orden franciscana (OFM) y gobernador de Veroli (†1540)*: Archivum Franciscanum Historicum 96 (2003) 129-160.

El artículo ofrece apuntes historiográficos y biográficos sobre el cardenal Quiñones, autor del célebre Breviarium Sanctae Crucis, llamado así por su título cardenalicio, aunque más conocido como el Breviario de Quiñones, de efímera existencia, 1535 a 1568, en que fue retirado por Pío V, promulgador del nuevo breviario; el artículo aporta datos sobre la actuación de Quiñones como cardenal protector de la orden franciscana, del Monte de Piedad de Roma, y como gobernador de Veroli. Analiza y publica el testamento de Quiñones, firmado una semana antes de morir, y conservado en el Archivio Storico Capitolino de Roma.

Rocha, Diego Andrés

LEÓN AZCÁRATE, J.L., *El tratado sobre el origen de los indios del Nuevo Mundo de Diego Andrés Rocha (1681): un ejemplo de manipulación política de la Biblia*: Religión y cultura 50 (2004) 93-118.

En los siglos XVI y XVII no pocos autores acudieron a la Biblia para contrastar y juzgar las costumbres, valores e ideas religiosas de los indios del Nuevo Mundo. Una de las cuestiones suscitadas entonces fue la del origen de los indios, con importantes consecuencias relativas a su dignidad y a los derechos y deberes de los descubridores y conquistadores para con ellos. Se dieron respuestas inverosímiles.

Entre los tratados más importantes sobre estos temas está el que presenta el autor de este artículo, el *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Perú, México, Santa Fe y Chile,* de Diego Andrés Roca, 1681. Dice que "ya que América había sido poblada en sus orígenes por los españoles, el mismo Dios ordenó que estas islas fuesen restituidas por Colón a la Corona de España". Esos primeros pobladores eran descendientes de Túbal, nieto de Noé, y llegaron a América desde la Atlántida; así se explicarían las supuestas semejanzas entre las costumbres de los indios y de los antiguos españoles; indica que luego entraron por Asia muchos años después otras tribus y naciones. Establece también un paralelismo entre la conquista española de América y la israelita de la tierra prometida.

Salmerón, Alfonso

Véase: **Teología,** Molina D.

Sánchez Sedeño, Juan

SÁNCHEZ SEDEÑO, JUAN, *Las segundas intenciones y el universal (1600)*. Introducción y traducción de JUAN CRUZ. Colección de pensamiento medieval y renacentista 50. EUNSA. Pamplona 2003. 424 págs. ISBN 84-313-2096-6.

Uno de los textos que en el siglo XVI prolonga la tradición medieval realista de la intencionalidad es el del segoviano Juan Sánchez Sedeño, que se ofrece, traducido al castellano, en esta publicación. Es el segundo libro de la única obra que en la actualidad se conoce de él, y que se editó por vez primera en Salamanca, 1600, dos tomos en un volumen, con el título, *Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus septem libris comprehensis elucidata: in quibus praecepta Logicalia ad D. Thomae Aquinatis et Doctoris Ecclesiae sententiam revocantur*. Al morir en 1615 tenía escrito un volumen grande sobre metafísica, que no llegó a la imprenta.

El libro que nos ofrece la prestigiosa colección de la Universidad de Navarra abarca veinte cuestiones: una cuestión proemial sobre las segundas intenciones -propiedades o atributos de una cosa en cuanto es entendida- como objeto de la lógica, diez cuestiones del tratado de las segundas intenciones y nueve del tratado de los universales. Muestra el autor una extraordinaria erudición y una gran claridad y orden en la exposición de su pensamiento y rechazo de las doctrinas contrarias. Precede en esta edición una introducción de Juan Cruz sobre la intencionalidad de lo irreal, el ámbito del ente irreal, y unas indicaciones sobre las peculiaridades de este tratado. Además de la bibliografía general, ofrece también la bibliografía citada por Sánchez Sedeño en su libro en las ediciones que el pudo consultar.

Servet, Miguel

SERVET, MIGUEL, *Obras completas*. I., *Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*. Edición, introducción y notas de ÁNGEL ALCALÁ. Larumbe, Clásicos Aragoneses 24. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Zaragoza 2003. 388 págs. ISBN 84-7733-660-1.

Se inicia con este volumen la publicación de seis de que va a constar la colección documental de la obra completa de Miguel Servet, en edición bilingüe. En un amplio y documentado prólogo A. Alcalá discute y presenta los datos biográficos que se han difundido sobre Servet, reconstruye su auténtica biografía, y presenta su obra: sus dos grandes legados, y el servetismo en los cuatro siglos largos que han seguido a su trágica muerte. Ofrece luego este primer volumen 89 documentos, que responden a cuatro secciones: I. 23 documentos sobre la familia, primeras persecuciones y trabajos hasta el proceso de Viena; II. 8 documentos del proceso de Viena del Delfinado; III. 52 documentos sobre el proceso de Ginebra; IV. 6 documentos que realzan la lucha por la libertad de conciencia que propugnó Servet. La mayor parte de esos documentos se publican por vez primera traducidos al español, o reproducidos también en su lengua original; de cada uno de ellos se indica en nota su procedencia; todos ellos puntualizan, apoyan y completan los datos presentados y los rasgos propuestos en el prólogo biográfico, y preparan para la lectura de las obras que se publicarán en los siguientes cinco volúmenes. La bibliografía final ofrece la enumeración de las obras de Servet y sus ediciones, y los estudios sobre la vida de Servet y sobre algunos problemas y temas relacionados con ella y con su obra; queda para los volúmenes respectivos la bibliografía sobre las obras de Servet que se publicarán en ellos.

Es evidente el interés histórico de esta magna publicación, que responde a la atención que se otorga cada vez mayor a la figura de este gran aragonés, y que ofrecerá las bases seguras para enjuiciar su obra y su personalidad.

Soto, Domingo de

JERICÓ, IGN., *Domingo de Soto y los nuevos artículos de fe (s. XVI)*. «Sentire cum Ecclesia». Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J. Series Valentina XLIX. Valencia 2003. págs. 49-72.

El autor expone la doctrina que sobre los nuevos artículos de fe expuso Domingo de Soto desde su cátedra de Vísperas en Salamanca durante el curso 1538-1539; se refiere a la q.1, a. 6-10, y q.5, a.3, de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Está recogida en dos manuscritos: en el ms. Ott. lat. 782 de la Biblioteca Vaticana, y en el ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México. El artículo expone el concepto de novedad del un artículo de fe, su necesario origen en la Sagrada Escritura, y la autoridad de la Iglesia, Concilio y Papa, para imponerlos; esta cuestión de la potestad del Papa para redactar el artículo de fe a solas se discutía en el siglo XVI.

Suárez, Francisco

BACIERO, FR. T., *El «De Legibus» de Suárez y Locke*: Revista Española de Filosofía Medieval 10 (2003) 387-393.

En 1679 aparece en Londres una edición del *De Legibus* de Francisco Suárez, precisamente el año en que Locke comienza a redactar su segundo *Essay about Civil Government*. La concepción que uno y otro tiene sobre el origen de la sociedad a partir del acuerdo entre todos sus miembros a fin de conformar un cuerpo político que se dota de un gobernante con poder legislativo para dirigir la sociedad hacia el bien común, así como la terminología que ambos emplean, demuestran una semejanza llamativa que merecería un estudio detallado.

BURLANDO, GIANNINA, *Suárez on Intrinsic Representationalism*: Revista Portuguesa de Filosofia 60 (2004) 31-46.

La autora se pregunta si Suárez evita las críticas a las representaciones no intrínsecas, y muestra en primer lugar hasta qué punto la estrategia de Suárez evita las objeciones formuladas en el siglo XX por Danto y Dennett sobre la circularidad y los regresos. Según la autora el rechazo del intelecto agente, particularmente en su función traductora, y en general la concepción del concepto objetivo constituyen un reconocimiento de Suárez de los problemas de esos dos autores modernos; de este modo, resulta que el tema real de la representación no es otro que el de la causalidad; las doctrinas de la armonía y de la representación intrínseca están necesariamente conectadas en Suárez.

El artículo muestra también hasta qué punto Dennett confunde las cosas, ya que, al parecer, él piensa que si una representación no es intrínseca, de tal modo que sea extrínseca a sí misma, no puede ser conocida directamente; sin duda, si existe la cosa como conocimiento directo, no se necesitaría una representación para captarla, sino que captaríamos las propiedades de ella directamente. Por último, según la autora, en la concepción de Suárez no surgen los problemas de regresos en la información, puesto que lo evitan su representación intrínseca y su tipo de causalidad metafísica dentro del ámbito de la actividad psicológica.

CHARAMSA, KR.O., *La teologia del Dio che si rivela immutabile. L'approccio di Francesco Suárez (1548-1617)*. «Sentire cum Ecclesia». Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J. Series Valentina XLIX. Valencia 2003. págs. 139-167.

El autor estudia la importancia que tiene en la enseñanza de Francisco Suárez el atributo de la inmutabilidad divina, a partir de dos de sus obras: *De Deo Uno et Trino* (1606), y *Disputationes Metaphysicae* (1597).

Expone primero esa doctrina en la obra filosófica citada, disp. 30, sec.8-9; indica Suárez las tensiones filosófico-teológicas de la doctrina de la inmutabilidad, la clásica discusión sobre ella, las dificultades del argumento aristotélico del primer motor, y la dificultad de componer la voluntad divina libre e inmutable.

En su tratado teológico, *De Deo Uno et Trino,* libro II, cap. 3, muestra Suárez que la inmutabilidad de Dios es una verdad de fe, discute las dificultades de esa inmutabilidad y las soluciones que se daban de sabor agustiniano, y afirma que es un atributo divino que no se puede comunicar a las criaturas.

Como conclusión de su estudio el autor presenta una síntesis y valoración de esta doctrina de Suárez, la relaciona con la de Santo Tomás, indica las fuentes de la enseñanza de Suárez, y los nuevos horizontes que abre en la doctrina de la inmutabilidad divina.

DE LA TORRE RANGEL, JESÚS A., *Democracia y ley natural desde el iusnaturalismo católico de Suárez*: Revista de investigaciones jurídicas 24 (2000) 413-426.

En *Letras Libres*, número 14, febrero 2000, Enrique Krauze publicó un artículo «La ética católica y el espíritu de la democracia», y en él, en el apartado «Entre Santo Tomás y Maquiavelo» hace varias afirmaciones sobre la filosofía jurídico política de Suárez, que según el autor no corresponden al pensamiento de Suárez. Por ello expone brevemente en este artículo la concepción de Suárez sobre el poder del Estado, la democracia, la ley natural, el derecho a la resistencia o revolución, y la relación que establece entre razón e historicidad en el derecho.

MUNITIZ, J .A.,*Francisco Suárez and the exclusion of men of jewish or morish descent from the Society of Jesus*: Archivum Historicum Societatis Iesu 53 (2004) 327-340.

En su tratado *De religione Societatis Iesu* Francisco Suárez arguyó en defensa de la legitimidad del decreto 52 de la 5ª Congregación General, 1953, que prohibía la admisión en la Compañía de Jesús a los descendientes de judíos y moros. El autor da noticia sobre recientes estudios sobre este tema, del ambiente en que Suárez escribió esas páginas de su tratado y de la resistencia que encontró en algunos jesuitas tan representativos, como Pedro de Ribadeneira. Expone también los tres puntos que somete Suárez a discusión: 1. ¿le era lícito a la Congregación General establecer un nuevo impedimento?, 2º. ¿era conveniente establecer un nuevo impedimento, que no puso el fundador?, 3º. ¿tenía la Congregación potestad para establecer un nuevo impedimento?. Suárez discute los argumentos contrarios que se podrían aportar a partir de la doctrina del Dr. Navarro y de Manuel Rodríguez. Suárez defiende la actuación de la Congregación General 5ª distinguiendo entre la infracción de los derechos humanos positiva y la negativa; juzga que el decreto estudiado solamente coarta negativamente el derecho del cristiano a entrar en un instituto religioso. El autor del artículo puntualiza que esa negativa a la admisión de un determinado candidato puede contrariar un don del Espíritu otorgado al mismo.

SUÁREZ FRANCISCO, *Los ejercicios espirituales de San Ignacio. Una defensa*. Introducción, notas y comentarios de Josep Giménez Melià S.J. Colección Manresa 29. Mensajero. Sal Terrae. 2003. 184 págs. ISBN 84-271-2542-9.

Confiesa Suárez al comienzo de su tratado *De religione Societatis Iesu*, que esta última parte de su obra sobre el estado religioso, tratado décimo, fue el primero en su

intención. Añade, que en 1595, después de cuarenta años de actividad de escritor, este tratado es ante todo un signo de su gratitud a Dios, que lo llamó a la Compañía de su Hijo, y a la Compañía , a quien debe todo lo que es. En once libros expone el instituto de la Compañía de Jesús y justifica sus peculiaridades, distintas de otros institutos religiosos. Dedica el libro noveno a los ministerios con los que la Compañía procura el bien espiritual, y entre ellos expone en tres capítulos, quinto a séptimo, los ejercicios espirituales de San Ignacio.

Esos tres capítulos son los que ofrece este volumen de la colección Manresa. Con gran acierto publica en páginas alternas el texto latino y la traducción castellana, que oportunamente facilita, a veces, la recta comprensión del original; para mayor fidelidad al texto de Suárez los textos citados del libro de los *Ejercicios* los traduce del texto latino, ya que éste es el que usó Suárez en su estudio. Además, antepone muy oportunamente a cada párrafo un título orientador de su contenido; al pie de página añade notas explicativas. Todo el conjunto invita a la lectura y la facilita en gran manera.

En una acertada introducción ofrece datos biográficos de Suárez, algunas indicaciones sobre su teología espiritual e ignaciana, el contexto histórico de estos tratados, y una presentación, breve y exacta, del contenido de los tres capítulos que se publican. Indica también las ediciones y estudios más importantes publicados sobre aspectos relacionados con este estudio de Suárez. Subrayamos los que indica de Mauricio de Iriarte, *Suárez, comentador de los Ejercicios de San Ignacio*: Archivo Teológico Granadino 11 (1948) 91-115, y el estudio de José Mª Castillo, *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez,* Granada 1966. 191 págs.

Está plenamente justificada esta edición del comentario de Suárez a los *Ejercicios de San Ignacio*; este comentario de Suárez tiene un gran valor histórico por la cercanía a las fuentes, un gran valor teológico por la madurez y profundidad teológica de Suárez, y un gran valor práctico, pues facilita el acceso de los estudiosos del texto ignaciano al pensamiento y análisis del Doctor Eximio.

Véanse: **Las Casas, Ignacio**, Barrio, M.- **Teología**: Molina D.

Teresa de Jesús, Santa

ALVAR, M., *Sobre una carta autógrafa de Santa Teresa*. En: Nebrija y estudios sobre le edad de oro. CSIC. Biblioteca de filología hispánica 16. Madrid 1997. págs. 235-239.

El autor reproduce una carta de la santa , escrita en Sevilla, de fecha 1575, cuando allí esperaba la vuelta de las Indias de su hermano Lorenzo y la ayuda que le podría facilitar para la fundación del convento en Sevilla. Alvar propone una lectura de esa carta.

ÁLVAREZ T., *Apuntes y citas en los escritos teresianos:* Monte Carmelo 112 (2004) 199-230.

El autor presenta y reproduce unos breves apuntes de Santa Teresa, que el autor reúne en ocho grupos:: Los tres primeros nos han llegado autógrafos de la Santa, y son:1, Apunte con la cifra de su muerte. 2. La palabra de Jesús: Deprended de mí.... 3. Un pensamiento de san Juan Crisóstomo sobre el martirio, seguido de un par de apuntes anónimos, o quizás alusivos al mismo santo doctor. En el 4 es autógrafa solamente la firma: es la consigna de comulgar cada hermana en el aniversario de su profesión o toma de hábito. No son autógrafos los otros cuatro. 5. Unos pensamientos sobre la paciencia en las injurias, seguidos de alguna otra consigna en incluso de una cita bíblica sobre Elías y Eliseo. 6. Una serie heterogénea: Antíoco, la confesión sacramental, una cita de Casiano, José, hijo de Jacob, una cita del Apocalipsis y otra del Génesis. 7. Los ángeles buenos y las inspiraciones, con otra cita del Apocalipsis. 8. Lista de los santos de su devoción.

ÁLVAREZ T., *Nuevo autógrafo epistolar teresiano*: Monte Carmelo 112 (2004) 231-238.

Es reciente todavía el hallazgo de una nueva carta autógrafa de Sana Teresa, hallado en el monasterio de agustinas recoletas de Serradilla (Cáceres); está dirigida a su hermana, Juana de Ahumada, residente en Alba de Tormes; la escribe desde la Encarnación de Ávila. Aunque no era desconocida, el texto publicado estaba salpicado de errores, que ahora se corrigen. El autor expone también los hitos históricos de la carta, contenido, contexto y fecha.

Tomás de Villanueva, Santo

DÍAZ GARCÍA, G., *Tratado inédito de Santo Tomás de Villanueva sobre la Eucaristía*: La Ciudad de Dios 217 (2004) 5-104.

En el Códice Ottoboniano 1007 de la Biblioteca Vaticana se conserva en sus folios 468r al 530v un *Tratado sobre la Eucaristía,* que el benemérito historiador David Gutiérrez O.S.A., atribuye a Santo Tomás de Villanueva. El códice procede de un convento agustino de España La autenticidad de su autor se prueba perfectamente por argumentos internos, aunque no consta ni la firma del autor, ni la atribución explícita al mismo por persona autorizada y fidedigna. Faltan también en el manuscrito su comienzo y casi todo el capítulo primero. Describe el artículo las características del tratado, su estilo familiar y devoto, y el contenido en el que se hallan alusiones a la doctrina aprobada en el reciente concilio de Trento y a la doctrina de Lutero, que condena duramente. A continuación transcribe el autor el tratado de Santo Tomás de Villanueva, doce capítulos, tal como se encuentra en el ms. Ottoboniano.

Torres, Jerónimo

Véase: **Teología,** Molina D.

Ulzurrum, Miguel de

ULZURRUN, MIGUEL DE, *Sobre el Régimen del mundo*. Estudio introductorio, transcripción y traducción de ANA AZANZA ELÍO. Editorial Jabalcuz. Torredonjimeno (Jaén) 2003. 269 págs. ISBN 84-95233-66-5.

«La obra de este jurista navarro ha permanecido prácticamente en la sombra a pesar de que representa una importante contribución a la Escuela española de Derecho natural». Tiene toda la razón la investigadora: por ejemplo, la Enciclopedia Universal Ilustrada de Espasa-Calpe, le dedica tan sólo tres renglones. En esta publicación actual encontramos los datos biográficos de Ulzurrun, el análisis detenido del contenido de su obra principal *De Regimine mundi* y su contexto ideológico, y datos sobre los autores más citados por Ulzurrun. Este libro de Ulzurrun se publicó en Sevilla en 1525, pero ha permanecido «hasta el momento fuera del alcance del gran público». En esta edición se transcribe el texto latino en las páginas pares -no es tarea fácil transcribir impresos latinos de principios del XVI-, acompañado de una traducción castellana, ágil, en las páginas impares. El libro consta de cuatro partes, que Ulzurrum en su proemio indica: «La primera tratará de la ley. La segunda del legislador. La tercera de la justificación de la ley. La cuarta del ejecutor de la ley». En cada una de las partes se discuten de tres a cinco cuestiones principales. No solamente cita los juristas más famosos precedentes y de su época, y discute, rechaza o acepta sus opiniones, sino que presta especial atención en refutar ampliamente a Juan Oldendorp, 1480-1567, y a otro escritor, que no nombra, autor de la obra «de ultimo fine iuris canonici et civilis», es decir, Fortún García de Ercilla Arteaga; esta obra de García de Ercilla se había publicado en Bolonia en 1514. Como nos dice la investigadora «el interés de la obra reside en que nos plantea un problema que ha sido constante en la historia, como muestran los acontecimientos internacionales más recientes. Se trata de cómo organizar las relaciones entre los diferentes pueblos del mundo. Ulzurrun, como jurista de 1525, tiene su propia teoría al respecto». Dice también la autora: «Ulzurrun es un claro precedente de las tesis de Francisco de Vitoria sobre el *Ius Gentium* en su relección *De potestate civili* (1528)». «Es interesante notar que Ulzurrun transformó algunas fórmulas de juristas clásicos», y enumera algunas de ellas.

Son algunos ejemplos que muestran el acierto en la publicación de este libro, editado además en formato muy agradable y elegante.

Valencia, Gregorio de

Véase: **Teología,** Molina D.

Vitoria, Francisco de

CELADA, GR., *Francisco de Vitoria: una humanidad solidaria y pacífica (y II)*: Ciencia Tomista 130 (2003) 55-86.

Continúa el artículo publicado también en Ciencia Tomista 129 (2002) 463-491; en esta segunda parte presenta el autor los títulos legítimos, aducidos por Vitoria, que

se pueden invocar en favor de la ocupación americana por los españoles. Vitoria propugna nuevos fundamentos del orden internacional, basándose en postulados humanísticos, como el del humanismo universal -del que expone su inspiración teológica, y la radical dignidad de la persona, que también poseen los indios, como hombres y prójimos-; trata luego de la sociabilidad natural y la comunidad internacional -subraya que la amistad entre las gentes es de derecho natural, pues forman una comunidad internacional-, e insiste en la solidaridad humana universal y defensa de los inocentes. Por último, el autor analiza las perspectivas de estas doctrinas de Vitoria.

WILLIAMS, TH. D., *Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory*: Alpha Omega 7 (2004) 47-59.

El autor muestra que el concepto de derechos subjetivos estaba ya presente en el pensamiento escolástico antes de Hobbes, y toma como ejemplo emblemático al teólogo dominico Francisco de Vitoria y su defensa de los derechos de los indios en América. Fija su atención principalmente en la famosa conferencia *De indis recenter inventis*, que Vitoria pronunció en Salamanca en enero de 1539, en la que analiza la legitimidad de las pretensiones españolas en el Nuevo Mundo; para ello, estudia las seis partes en que se divide la disertación de Vitoria y los tres puntos que él se propuso tratar: el derecho por el que los indios han sido sometidos al poder de los españoles, la jurisdicción que los monarcas españoles pueden tener sobre los indios en el orden temporal y civil, y la autoridad que esos monarcas y la Iglesia pueden tener en el orden espiritual y religioso. La argumentación de Vitoria gira en torno al concepto del *dominium* de los indios sobre sus tierras, es decir, la capacidad de propiedad moral y jurídica que está en la base de todo derecho natural.

Véase: **Teología,** Molina D.

Trento

DONELLA, V., *La musica al concilio di Trento*: Il Santo 44 (2004) 185-202.

Aunque el problema de la música sagrada estuvo presente en el concilio de Trento, al final no obtuvo más que un breve canon extremadamente genérico. El autor presenta la situación de la música sagrada antes del concilio, los abusos que se daban en ella, las peticiones de reforma a partir del concilio de Basilea, los trabajos en la frase preparatoria del concilio de Trento, los debates conciliares, y las actuaciones de los Papas posteriores al concilio de Trento y los caminos que siguió desde entonces la música sagrada. Por último se pregunta el autor por la posible intervención de Costanzo Porta (1529-1601) en los debates conciliares.

IRIGOYEN, A.,-GARCÍA HOURCADE J.J., *Aplicaciones Tridentinas: la Visita del obispo Sancho Dávila al cabildo catedral de Murcia*: Investigaciones Históricas 22 (2002) 11-222.

En 1594 el obispo Sancho Dávila remite a Roma el informe correspondiente a la visita *ad limina* de la diócesis de Cartagena; los datos están tomados del Archivo Secreto Vaticano, Sagrada Congregación del Concilio, Leg. 193-A. Describe la situación del cabildo de la iglesia catedral establecido en Murcia, las características de las visitas de los obispos, y especialmente datos y consecuencias de la visita que Sancho Dávila hizo al cabildo de Murcia en 1592.

OTTOLINI, E. V., *I sacramenti dell'Antico Testamento nel Concilio di Trento (sess. VII, can. 2).* «Sentire cum Ecclesia». Homenaje al Padre Karl Josef Becker. Facultad de Teología de Valencia. Series Valentina XLIX. Valencia 2003. págs. 353-378.

Este artículo pretende mostrar, mediante el análisis de las cuestiones debatidas, una interpretación del canon tridentino citado, diversa de la más común. Y además procura ofrecer algunas indicaciones para un nuevo estudio del problema en la teología actual. Procura, en primer lugar, clarificar las posiciones en los tiempos tridentinos -la presentación luterana de la doctrina católica y la reacción católica-; destaca luego los elementos que tener en cuenta en una hermenéutica actual, tanto procedentes de Lutero como del Concilio de Trento; de ahí lanza una mirada al futuro de una definición del sacramento verdadero, y apunta interrogantes que se abren sobre el ámbito del ejercicio del magisterio eclesial, de la renovación constante del vocabulario dogmático, del diálogo ecuménico, y del esfuerzo por hacer al evangelio significativo para el hombre contemporáneo.

Teología

CODINA, G., *El «Modus parisiensis»*: Gregorianum 85 (2004) 43-64.

Como indica el autor este artículo reproduce en traducción española, modificada y aumentada, el texto publicado en «The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Prespectives», New York, 2000, 28-49. Pondera el autor el significado claro que tenía para los primeros compañeros de Ignacio esa expresión «modus parisiensis»; pero para explicarlo a nuestros contemporáneos nos lleva a la Universidad de París de fines de Edad Media y de comienzos del humanismo renacentista; describe luego a grandes rasgos la estructura general de la Universidad y de los colegio de París, los elementos de la pedagogía parisina y los colegio de letras humanas; también considera otros elementos que influyen en la primera pedagogía jesuita, en particular, la corriente de los Hermanos de la Vida Común; finalmente analiza el parecido entre los colegios de los jesuitas y los de la Reforma.

DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*. VII. S - Z. Consejo Superior Investigaciones Científicas. Madrid 2003. 1049 págs. ISBN 84-00-98145-5.

Después de veintitrés años de intenso trabajo de búsqueda e investigación ofrece el autor - premio Humboldt de investigación 1992- la conclusión de este extraordinario diccionario bio-bibliográfico de autores españoles que han escrito sobre temas de

filosofía; pero una gran mayoría también han escrito excelentes obras de teología, en el más amplio sentido de ese término, y figuran en estos volúmenes.

En el volumen VII, que presentamos, hallamos la biografía y obras de muchos teólogos postridentinos, como Francisco Suárez, Teresa de Jesús, Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, y otros muchos. En la bibliografía indica las obras de ese autor y los estudios que se han hecho sobre él; como nota indicativa diremos que de Suárez se aportan más de mil estudios sobre él. El número total de obras de los autores estudiados y de estudios sobre ellos es 19.198. Es también de gran interés la relación de libros de bibliografía general -cuarenta columnas- que coloca al comienzo del libro, y que luego cita de modo abreviado

GÓMEZ ROJO, Mª ENCARNACIÓN, *Historia jurídica del anatocismo*, Colección de derecho de la navegación marítima y aeronáutica 23. Barcelona 2003. 81 págs. ISBN 84-607-9799-6.

La autora recoge la legislación sobre préstamos y usura en la edad antigua, en la doctrina cristiana e islámica, en el derecho histórico español y en la teología moral. En su estudio de las doctrinas de los autores del siglo XVI al XIX expone las enseñanzas de Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Juan de Hevia Bolaños, Juan Bautista Larrea, Alfonso Mª de Ligorio, Francisco Lárraga, y otros. Expone también la prescripción del canon 1534 del derogado Código de Derecho Canónico de 1917, y alude a la regulación del anatocismo en algunas legislaciones civiles modernas.

MOLINA, D.M., *La vera sposa de Christo. La primera Eclesiología de la Compañía de Jesús. Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino (1540-1586).* Biblioteca Teológica Granadina 34. Facultad de Teología. Granada 2003. 275 págs. ISBN 844-9216-326-7.

Doble meta tiene esta investigación: por una parte, presenta la eclesiología de unos autores, que aunque no destaquen por su originalidad, constituyen la transición entre las ideas eclesiológicas de los autores dominicos de la escuela de Salamanca y la gran obra de Belarmino, sus *Controversias,* y por otra parte, muestra que la linea rectora de la eclesiología jesuítica fue la opción por el papado, una opción que hizo la Compañía de Jesús desde sus comienzos. En una primera parte el autor rastrea los momentos significativos por los que la Compañía de Jesús se fue alineando con las tesis papalistas en contra de las ideas conciliaristas, episcopalistas y reformadoras. En la segunda parte estudia la doctrina eclesiológica de siete escritores jesuitas, Francisco de Toledo, Jerónimo Torres, Alfonso Salmerón, Juan de Maldonado, Francisco Suárez, Luis de Molina y Gregorio de Valencia; tras una presentación biográfica de cada uno expone el carácter de su obra eclesiológica y la estructura, más o menos destacada, de sus tratados eclesiológicos en torno a los tres temas, Iglesia, Romano Pontífice, Concilio. Deduce luego los planteamientos generales de la eclesiología de estos autores: subraya cómo en ellos se ha convertido en teología la opción por el papado y se han endurecido las posiciones papalistas de autores anteriores; concluye el autor que «ninguna de las soluciones aportadas por estos autores jesuitas es totalmente original; pero «es original la coherencia papalista de esta eclesiología defendida por un grupo de autores», que irá

ganando en importancia con el creciente influjo del instituto al que pertenecían. En la tercera parte sitúa estos siete autores en el mundo eclesiológico del siglo XVI relacionándolos con los autores que les precedieron, y con el más eximio, posterior a ellos, Roberto Belarmino; la obra de Belarmino «presenta un desarrollo de las cuestiones mucho más detallado y extenso», «pero en ninguno de sus planteamientos aparece más extremista que los otros jesuitas, si exceptuamos, quizás, el de la pertenencia a la Iglesia». La opción por el papa en los autores estudiados significa una oposición frontal a cualquier resabio conciliarista o episcopalista, la defensa de las prerrogativas petrinas y papales, y la eliminación de situaciones que pudieran generar desconcierto, como la de la posibilidad real de un papa hereje.

PECKLERS, K. F., *The janseniste critique and the liturgical reforms of the seventeenth and eighteenth centuries*: Ecclesia Orans 20 (2003) 325-338.

El autor expone las críticas del jansenismo y las diversas tentativas de reforma litúrgica durante el Iluminismo, en particular en el sínodo de Pistoya, de orientación jansenista, y en el congreso alemán de Ems. Ambos acontecimientos tuvieron lugar en 1786, pero fueron muy distintos sus resultados; pero en ambas asambleas se puede percibir la semilla de la renovación litúrgica, que dos siglos después llegó a su pleno desarrollo en el Concilio Vaticano II. Preceden unas indicaciones sobre los orígenes del jansenismo y el medio cultural europeo en esos dos siglos.

RESINES, L., *La primer edición castellana del Catecismo de Heidelberg (1627)*: Estudio Agustiniano 38 (2003) 291-330.

El autor ha localizado esta primera versión castellana del Catecismo de Heidelberg, que estaba destinada al Perú. Enmarca esta publicación en el contexto histórico del protestantismo español; describe luego el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, donde se encuentra esta Catecismo, incluido entre otras obras de Constantino de la Fuente y del mismo Juan Bartolomé Aventroot, impulsor, traductor y difusor de las ediciones de este Catecismo; describe y compara las versiones de 1627 y 1628; expone los datos biográficos de Aventroot, y la influencia que proyectaba para este Catecismo en Perú.

TEJERINA, G., *La escuela teológica agustiniana en la época del P. Flórez*: Cuadernos de investigación histórica: 20 (2003) 97-114.

La escuela teológica agustiniana en el siglo XVI no muestra continuidad con los fundadores de dicha escuela en el siglo XIV; pero a finales del siglo XVII y en el XVIII, tanto en Italia como en España resurge el aprecio por Egidio Romano. Entre los teólogos agustinianos de esta época en Italia el autor presenta a Enrique Noris, Federico Nicolás Gavardi, Fulgencio Belleli, y Juan Lorenzo Berti; su magisterio fue reconocido por las autoridades académicas de su orden. Presenta también el autor a Engelbert Klüpfel, alemán, y a los teólogos de la escuela en España, en donde se editaron las obras de Egidio Romano y se estableció una cátedra suya en la universidad de Osuna; sobresalieron también agustinos profesores en Salamanca, entre los que destacaron

Pedro Manso, José Aguilera, y los moralistas José Fernando Cliquet y Antonio Guerrero. Por último subraya también el autor la obra teológico espiritual del P. Enrique Flórez

The Reformation. Critical Concepts in historical studies. Ed. ANDREW PETTEGREE. Taylor & Francis Group. Routledge. London 2004. 4 vols. 375+346+433+435 págs. ISBN 0-415-31667-7.

Se reproducen en estos cuatro volúmenes setenta y dos artículos o capítulos de publicaciones aparecidas entre los años 1970 a 2002 que estudian diversos aspectos históricos de la reforma; con todo detalle se indican las publicaciones originales y los permisos obtenidos para su actual reproducción. En el primer volumen sus 18 artículos tratan preferentemente de Lutero y los primeros pasos de la reforma en Alemania y Suiza; los artículos 19 al 35, segundo volumen, tratan de la expansión de la reforma en Holanda e Inglaterra; en el tercer volumen, los artículos36 al 55 tratan del calvinismo y su expansión por Europa; en el volumen cuarto, los artículos 56 al 72 exponen la reacción católica contra-reformista. Una introducción en cada volumen expone el ambiente histórico particular correspondiente a los estudios del volumen. Cada artículo aporta en sus abundantes notas una notable bibliografía particular sobre cada tema. Al final del cuarto volumen encontramos un índice completísimo, cien columnas, de nombres y conceptos. Es superfluo todo encomio a la magnífica aportación de estos volúmenes para el conocimiento de la reforma protestante y la contrarreforma católica.

Historia de la Iglesia

ALONSO BEATRIZ., *Heterodoxia e inquisición en las sociedades hispanas de Berbería, siglos XVI-XVII*; Hispania Sacra 55 (2003) 481-500.

Las plazas españolas del norte de África no tuvieron tribunal propio de la Inquisición, excepto Orán entre 1516 y 1536, y dependieron de los tribunales peninsulares más próximos en cada caso. Los procesos por islamismo fueron los más frecuentes en el Santo Oficio, pero los documentos analizados por la autora demuestran que la finalidad prioritaria de esos tribunales fue la de reinsertar a los acusados en su antiguo mundo religioso y cultural, más allá del delito que hubieran cometido.

ANDRÉS, M., *Humanismo y Reforma española*: Silva 1 (2002) 35-56.

El autor estudia las relaciones entre humanismo y reforma española. Ambos movimientos surgen casi contemporáneos en España, se desarrollan de modo independiente, y se funden en estrecha unidad, gracias, sobre todo, a las cátedras de lenguas clásicas previas a los estudios de artes y teología en la universidad de Alcalá. El resultado es la concepción del hombre esencial y de sus derechos en las facultades de teología de Alcalá, Salamanca y México. Añade un estudio de la reforma de los alumbrados y del erasmismo espiritual, a la luz de lla traducción castellana del *Enchiridion militis Christiani.*

ANDRÉS-GALLEGO, J., *El motín de Esquilache, América y Europa*. Biblioteca de Historia 53. Fundación Mapfre Tavera. CSIC. Madrid 2003. 799 págs. ISBN 84-00-08133-1.

Durante más de veinte años el autor ha investigado en más de un centenar de archivos de Europa y de América y ha recopilado datos en referencia con el motín de Esquilache; dos mil quinientas cincuenta notas a pie de página dan testimonio de esa investigación. Se unen las más de ochocientas referencias bibliográficas, y unas cuarenta publicaciones del autor sobre el entorno 1759-1767; el fruto de este intenso e inteligente trabajo es este tomo de ochocientas páginas. Introduce hábilmente el tema con la reproducción de varias versiones del motín que se redactaron en aquellos mismos días, marzo 1766. En nueve secciones va describiendo las circunstancias de la época que influyeron en el motín; el malestar por la carestía de trigo en el año anterior, la prohibición de la capa larga y el chambergo y la reacción en Madrid, la política regalista que lo enfrentó con la Iglesia, la política fiscal de Esquilache y el malestar del fisco contra él; la guerra de Filipinas, la guerra americana de España y Portugal, y el sentimiento y pensamiento patrióticos que creció entonces; el malestar de la aristocracia española suscitado por las maniobras de Esquilache en sus intentos de acumular el poder; sus relaciones con otros políticos, y concretamente con Campomanes; las dificultades en las relaciones con Francia y con su rey, a pesar del parentesco. Tiene así compuesto el marco en el que en más de doscientas páginas analiza la relación de los jesuitas con el motín, y concretamente expone las razones por las que fueron los jesuitas los principales acusados, y la consecuente expulsión de ellos de los reinos de España, y las consecuencias negativas en lo pastoral, misional, económico y doctrinal de su expulsión. En un Post Scriptum reflexiona finalmente sobre la responsabilidad que en el motín y en la expulsión tuvieron el duque de Alba, Aranda, Roda, Osma, Campomanes, Beliardi, y aun los motivos que dieron algunos jesuitas, y más en general, algunas de sus actitudes en defensa de sus privilegios. Aun quedan ciento treinta páginas en la que en cinco anexos estudia los orígenes de Esquilache, lo pagado por el rescate de la ciudad de Manila, las razones británicas para ocupar Manila, un abundante repertorio de sátiras que corrieron en 1766 contra Esquilache principalmente, y los planes de guerra de España y Francia contra Inglaterra en 1766.

Después de leer el libro podemos responder al autor que ya sabemos lo que hubo detrás del motín de Esquilache.

ARANDA, J., *Presencia de los franciscanos descalzos en la diócesis de Córdoba durante el siglo XVII: las vicisitudes de la fundación del convento de San Pedro de Alcántara*: Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz. Publicaciones de la Real Academia de Córdoba. 2004. págs. 133-178.

Al par de la expansión de otras órdenes religiosas los franciscanos descalzos fundaron diversos conventos en la diócesis de Córdoba durante el segundo cuarto del siglo XVII: a su establecimiento en la ciudad contribuyó el mecenazgo del canónigo Francisco A. Bañuelos y Murillo. Expone el autor las vicisitudes de dicha fundación, 1674-1682, y en apéndice reproduce el documento del fundador que relata los hechos de esa fundación, la escritura de donación del fundador, Bañuelos, 6 diciembre 1673,

un memorial de los prelados de las comunidades religiosas que se oponían a la fundación, fechado el 4 de abril de 1674, y la licencia del obispo, Fray Alonso de Salizanes, 5 de julio de 1682, para la fundación del convento de San Pedro de Alcántara.

BESINEAU, J., *Matteo Ricci. Serviteur du Maître du Ciel*. Desclée de Brouwer. Paris 2003. 218 págs. ISBN 2-220-05257-5.

«Siguiendo a Mateo Ricci, etapa tras etapa de su largo caminar, imaginaba en cada paso un nuevo rasgo de su rostro en el que adivinaba su poderosa y vasta personalidad»; ese es el hilo conductor de esta nueva biografía del gran misionero de la China, que se adelantó a sus tiempos al procurar la inculturación de la fe cristiana en la cultura china. Por ello, al mismo tiempo que describe el empeño de Ricci en su largo camino hasta llegar a Beijing, describe el autor su actividad de escritor y de traductor de libros occidentales al chino. Ambos aspectos de su actividad se muestran al final del libro en la tabla cronológica, a la que se añaden la bibliografía, y fragmentos de discursos de Juan Pablo II sobre la obra de Ricci. Ilustraciones y mapas completan este merecido homenaje al gran misionero.

BOEGLIN, M., *Moral y control social: el tribunal de la Inquisición de Sevilla*: Hispania Sacra 55 (2003) 501-534.

La actividad procesal de tribunal de la Inquisición de Sevilla entre 1560 y 1700 revela la movilización de la corte para asentar los valores de la contrarreforma en Andalucía occidental. Un golpe decisivo de represión antiluterana se dio en Sevilla y Valladolid entre 1557 y 1563; pero también el tribunal llevó a cabo una ofensiva contra herejías menores, y resistencia a los valores contrarreformistas.

El estudio sociológico de los reos y de la actividad procesal en esos 150 años revela la voluntad de modelar las conductas y diseñar los contornos de la piedad popular y de la moral; también deja entrever los límites de la acción represiva tanto en las clases afectadas por la represión, como en el ámbito vigilado por la corte.

CECCHINELLI, CRISTINA, *Un sinodo del cardinale Alessandro Farnese a Parma (1519*): Cristianesimo nella storia 24 (2003) 297-326.

Entre las actuaciones más significativas del cardenal Alejandro Farnese, más tarde Pablo III, en la diócesis de Parma, que él administró desde 1509 a 1534, se incluye el sínodo de 1519. Con él pretendió seguir las directrices del concilio lateranense V (1512-1517) en el que había tomado parte.

La autora investiga las fuentes y el contenido de las constituciones promulgadas en ese sínodo, estrechamente ligadas a los cánones de los concilios lateranenses IV y V referentes a la disciplina del clero. Junto a estas normas se publicó en ese sínodo también un documento, *Monitiones et instructiones*, que es un tratado dirigido a los clérigos, basado en el conocimiento del oficio divino y la administración de los sacramentos, y que está tomado del sínodo celebrado en Parma en el siglo XIV por Papiniano de la Rovere.

COMRFORD, KATHELEEN M., *Teaching priest to be pastors: a comparison between jesuit schools and diocesan semnaries in 17h century Italy*: Archivum Hstoricum Societatis Iesu 72 (2003) 297-322.

Aunque la educación jesuítica y la educación de los seminarios tenían diferentes metas y frecuentemente resultados diferentes, ambos métodos pretendían formar sacerdotes seculares postridentinos. Sin embargo, en el siglo XVII ni el Colegio Romano de los jesuitas, ni el seminario de Fiésole daban una preparación rigurosa en la administración de los sacramentos y eran defectuosas en otras materias. La autora examina y compara las bibliotecas de ambos centros y señala las deficiencias que se advierten en ellas.

CHAMBOULEYRON, R., *Em torno das missões jesuíticas na Amazonia (século XVII)*: Lusitania Sacra 2ª serie, 15 (2003) 163-209.

La reconstrucción del motín contra los jesuitas, 15 de mayo de 1661, en São Luis, capital del Estado del Marañón introduce en este artículo al estudio de la actuación y vicisitudes históricas de los jesuitas en la Amazonia, su oposición a los colones y defensa de los indígenas y sus libertades; también su relación con los gobernantes, y el papel destacado que tuvieron algunos jesuitas más célebres, como el P. Vieira. Añade una abundante indicación de las fuentes manuscritas utilizadas, de fuentes impresas y bibliografía.

Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der Österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18, Jahrhundert. Hrgs. HERBERT KARNER / WERNER TELESKO. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien 2003. 282 págs. ISBN 3-7001-3203-4.

Este volumen, de excelente presentación, recoge las 19 ponencias aportadas al Simposio, celebrado en octubre de 2000, y organizado por la comisión de historia del arte de la Academia Austriaca de las Ciencias. J. Garms presenta las fuentes escritas sobre el tema del Simposio que se conservan en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús; K. Mühlberger trata de la Universidad y el colegio de jesuitas en Viena, desde 1550 hasta 1623; H. Karner presenta los tres edificios de los jesuitas en Viena; H. Lorenz, expone la actuación de Andrés Pozzo, pintor jesuita, en la iglesia de la universidad de Viena; ese estudio lo completa M. Koller exponiendo los hallazgos y restauraciones de esa iglesia a finales del pasado siglo; W. Telesko analiza los frescos de la misma iglesia en el contexto de la piedad jesuita; de L. Ronzoni es una aportación a la historia de la plástica vienesa en el siglo 18, la de Ignacio Parhamer en la capilla de San Francisco de Regis de la iglesia de los jesuitas Am Hof de Viena; G. Galavis trata de las portadas artísticas de los programas de tesis de los estudiantes húngaros en el siglo 17; P. Filder se ocupa del mecenazgo en la tipología de la arquitectónica jesuita de centroeuropa; A. Lavrič trata del edificio y arte del colegio jesuita en Laibach; T. Jeřábek analiza rastros de la historia de los jesuitas vieneses en el archivo de Brno; L. Popelka presenta a los jesuitas como promotores de estructuras decorativas temporales; M. Pötzl-Malikova describe las celebraciones de la canonización de S. Luis Gonzaga

y S. Estanislao Kostka en la provincia austríaca jesuítica, en 1727; J. Imorde estudia el influjo de ciertas formas de piedad en el arte de los jesuitas; R. Bösel y E. Levy tratan del sentido histórico y real del concepto de "estilo jesuítico" en la arquitectura; S. Appuhn.Radtke muestra que muchos temas de los jesuitas están determinados por tradiciones de las órdenes mendicantes; M. Hundemer compara la retórica jesuita y la pintura barroca; S. Krump trata del panegírico de los Habsburgos en los dramas de los jesuitas de la provincia de Austria.

Acompañan estos estudios excelentes reproducciones en color y en blanco y negro de planos, edificios, pinturas, esculturas, y objetos artísticos; el conjunto de la publicación muestra una elegancia digna y acorde con el contenido.

El tiempo de los santos. Hagiografía en el Siglo de Oro: Mélanges de la Casa de Velázquez. 33 (2003)15-164.

El propósito de este número especializado de la prestigiosa revista es mostrar cómo se «fabrican», en el mejor sentido de la palabra, los santos de la Iglesia católica española. J.R. Armogathe estudia las causas españolas y los procedimientos romanos desde Urbano VIII a Benedicto XIV, siglos XVII y XVIII; S. Edouard trata del «santo viaje» de Ambrosio de Morales, 1572, buscando reliquias de santos por orden de Felipe II, para enriquecer la colección de El Escorial, hechos en los que descubre intenciones también políticas; E. Suire expone las orientaciones, apologética y propagandística, de la hagiografía francesa en el siglo XVI; I. Poutrin destaca la importancia en los siglos XVI y XVII de la lectura de vidas de santos en la práctica religiosa femenina; C. Vincent-Cassy estudia con detalle la riqueza iconográfica de la devoción a las santas Justa y Rufina, patronas de Sevilla, como caso destacado de la propaganda hagiográfica en las ciudades españolas en el siglo XVII, y M. Cervillac examina la figura de San Juan Bautista en el «Guzmán de Alfarache» de Mateo Alemán. Cada uno de estos artículos aporta una bibliografía sobre el tema estudiado.

FOIS, M., *L'organizzazione dell'insegnamento alla Gregoriana prima del 1773*: Gregorianum 85 (2004) 113-131.

San Ignacio, que en 1541 excluía la tarea educativa como misión propia de la Compañía, pronto aceptó el apostolado en los colegios, el de Mesina, 1548, y en Roma, 1551. El autor expone en grandes rasgos las características de este Colegio Romano, la organización que supuso la Ratio studiorum de 1599, la docencia de letras humanas, y de las Facultades superiores de Filosofía, o de Artes, y de Teología. En esta Facultad se incluyeron cursos de casos de conciencia o teología moral, y en el siglo 18 cátedras de Derecho Canónico, Historia de la Iglesia y Liturgia. Describe, finalmente, las Academias, grupo de estudiantes selectos que bajo la dirección de su profesor, realizaban estudios especiales en algunas disciplinas; hubo también una academia de ciencias, en la que destacaron jesuitas dedicados luego a la astronomía.

GANZER, K., *Die geistlichen Bewegungen als Selbsreform der Kirche im 16. Jahrhundert*: Cristianesimo nella Storia 24 (2003) 619-658.

En la historia de la Iglesia ha habido constantes llamamientos a su reforma, al retorno a sus orígenes evangélicos. También hicieron este llamamiento los humanistas italianos en los siglos 15 y 16, un período en el que los impulsos para la reforma de la teología y de la vida de la Iglesia procedieron de destacadas personalidades y de grupos; en algunos casos dio origen a nuevas órdenes religiosas.

En círculos italianos la creencia dominante entre algunos representantes de la causa de la renovación religiosa, inspirada por las Escrituras y la teología de S. Agustín, era que el hombre no se justifica por sus esfuerzos, sino solamente por la gracia de Cristo; en esto sus ideas estaban muy próximas a las de los reformadores de Alemania y Suiza. En muchos casos esto suscitó sospechas de herejía ante la Inquisición, que inició procesos contra ellos, incluso contra altos representantes de la jerarquía eclesiástica. Muchos de los impulsos reformistas de estos movimientos, quedaron recortados por causa de la pusilanimidad y miedo a infiltraciones heréticas.

GARCÍA ORO, J., *Las relaciones externas de la Universidad de Alcalá en el siglo XVI*: La Ciudad de Dios 217 (2004) 283-312.

«Las universidades, y en general las instituciones mayores, sostuvieron durante. el Antiguo Régimen contactos y relaciones constantes con los poderes públicos. La Universidad de Alcalá tenía también esta demanda de canales de comunicación, y sobre todo, de oficiales diestros en la tramitación de sus negocios. En Roma y en Madrid hubo procuradores permanentes de la Universidad de Alcalá; en Valladolid contaba regularmente con un agente que promoviera las causas. Aunque la Universidad transcribió estas negociaciones del siglo XVI en cartularios especiales, solamente se conservan pequeñas parcelas de esa documentación.

El artículo expone quiénes fueron los primeros procuradores romanos de la Universidad y el perfil de ellos, la preocupación de la Universidad por su autonomía, como se desprende de la agenda romana de los procuradores romanos, los asuntos beneficiales complutenses y su gestión en Roma, y también los temas institucionales y la pretensión de obtener privilegios favorables a sus graduados. y creación de sus colegios.

GÓMEZ, T., *El rosario en España y América a través de bulas pontificias del siglo XVI*: Teología Espiritual 47 (2003) 223-247.

El autor analiza los documentos pontificios que se refieren a la devoción del rosario en España y en el Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVI, desde Adriano VI a Clemente VIII. Preceden unas noticias sobre la difusión de esa devoción en España en los dos siglos anteriores, fruto del apostolado de los dominicos. Como punto de partida señala las gracias que el legado pontificio en España y Portugal, Egidio de Viterbo concedió en 1519 al convento dominicano que estaba en construcción en Tudela; especial mención hace de la devoción d San Pío V y de la victoria de Lepanto, 7 de octubre de 1571, atribuida a una protección especial de la Virgen del Rosario.

HEREDIA, V.M., *Sacerdotes giennenses en la Málaga del siglo XVIII: Cristóbal de Rojas y la Congregación de San Felipe Neri*: Giennium 6 (2003) 369-415.

Fundada en 1739 la casa malagueña de la Congregación de San Felipe Neri, tuvo unos comienzos titubeantes hasta la llegada de Cristóbal de Rojas y un pequeño grupo de sacerdotes de la diócesis de Jaén. Entre 1743 y 1757, fecha de su muerte, Cristóbal de Rojas desarrolló una intensa labor pastoral, fue figura destacada en la vida eclesiástica local, influyó con sus escritos en la moralidad del teatro y en la conversión de mercaderes extranjeros asentados en la ciudad. Impulsó nuevas devociones, quiso implantar estudios de teología, y para ello construyó una casa de estudios y ejercicios. También aporta datos el autor sobre otros filipenses de Jaén que ejercieron su ministerio en Málaga.

LAVENIA, V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna.* Il Mulino. Ricerca. Bologna 2004. 407 págs. ISBN 88-15-09611-6.

El autor presenta las conexiones que en los años del comienzo de la edad moderna se daban entre las obligaciones morales y civiles del pago de tributos, las penas contra los infractores de esas leyes, las repercusiones que tenían en el sacramento de la penitencia la inobservancia de esas leyes, y la actividad judicial de la Inquisición; pero también trata de otras cuestiones relacionadas con estas, como el secreto de confesión y las posibilidades de colaboración del confesor con la Inquisición, las penas civiles ipso iure, las penas espirituales latae sententiae, la posibilidad de esquivar los interrogatorios inquisitoriales, la corrección fraterna y la denuncia a las autoridades, la política fiscal de la monarquía española, las deliberaciones del concilio de Trento relacionadas con estos temas, etc.

Estos problemas morales le dan ocasión de presentar a los grandes teólogos, canonistas y moralistas de la época, y sus escritos sobre los temas estudiados: sobresalen sus estudios sobre Francisco de Vitoria, en el capítulo V, Alfonso de Castro, en el capítulo VI, Azpilcueta, en el capítulo VII; pero también en otros momentos de su estudio aporta datos sobre esos autores y sus obras morales. También fija su atención y estudia sus aportaciones en otros muchos autores, como Gersón, Martínez de Osma, Angelo Chiavasso, Tomás de Vío, , Carranza, Domingo Soto, Sepúlveda, Antonio de Córdoba, Simancas, Peña, Toledo, Belarmino, Sarpi, etc. En el capítulo X dedica unas páginas a los autores jesuitas y sus aportaciones a la problemática estudiada. Es abundantísima la bibliografía consultada, y de la que da cuenta en las notas a pie de página; nos complace comprobar que conoce bien las aportaciones de esta revista nuestra. Y recoge, analiza y juzga la literatura más reciente sobre estos temas; por ello es también un libro de consulta e información actualizada.

LÓPEZ-GUADALUPE, MIGUEL L., *Parroquias y cofradías en la Granada moderna. Piedad popular y organización confraternal en la parroquia de San Gil y Santa Ana* .Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz. Publicaciones de la Real Academia de Córdoba 2004. págs. 105-131.

En unas páginas introductorias el autor describe las características de las dos parroquias, la de San Gil y la de Santa Ana -ahora unidas-, desde su fundación en 1501 y construcción pocos años después; pronto la religiosidad popular caló hondo en esas

feligresías. Expone luego el autor la implantación de no pocas cofradías en esas dos parroquias; se detiene en las hermandades sacramentales, exponente de la devoción eucarística; son las hermandades del Corpus Christi, de la Esclavitud del Santísimo Sacramento, y su homónima la Hermandad de la Silla, de la parroquia de Santa Ana. Aduce luego algunos testimonios de la práctica del culto sacramental y obras de caridad de esas cofradías, y apunta la evolución que experimentaron en el siglo XIX.

LUENGO, MANUEL, *El retorno de un jesuita desterrado. Viaje del Padre Manuel Luengo desde Bolonia a Nava del Rey (1798)*. Edición de INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA. Universidad de Alicante. Ayuntamiento de Nava del Rey (Valladolid). 2004. 274 págs. ISBN 84-847-908-782-X.

Manuel Luengo, jesuita español, desterrado por la orden de expulsión de Carlos III, escribió un diario de los avatares de su vida en los destierros y regresos a España, más de sesenta volúmenes, que narran sucesos de cuarenta y nueve años, desde 1767 a 1815. El presente volumen reproduce el diario de 1798 -volumen 32º, 359 páginas, conservado en el Archivo Histórico del Santuario de Loyola (Guipúzcoa)- y narra la vuelta de Luengo por vez primera a España tras los treinta y un años de su primer destierro. Son muy interesantes las noticias que contiene este *Diario* sobre los acontecimientos políticos de Italia, España y Francia, principalmente, de la situación de la Iglesia y de los religiosos en esos países, sobre todo en Italia y Estados Pontificios tras la invasión francesa; expresa también sus sentimientos de profunda gratitud por el recibimiento que en todas las ciudades y pueblos de España le hicieron, rindiendo homenaje al jesuita desterrado; con ese motivo expresa sus opiniones sobre los religiosos que se felicitaron por la extinción de los jesuitas y su aversión a las corrientes de pensamiento de la época; y es lógica la apología que continuamente hace de sus compañeros y de la Compañía de Jesús. La editora nos introduce en todos estos aspectos en su diáfano y exacto estudio introductorio. Abundantes notas a pie de página - debidas especialmente a partir del mes de setiembre del *Diario* a D. José Manuel Rodríguez-, informan de los jesuitas, obispos y demás personajes citados por Luengo en su diario. Muy apreciable es la referencia de fuentes consultadas en nueve Archivos y la Bibliografía.

Hay que agradecer al grupo de investigadores de la Universidad de Alicante la publicación de estos serios estudios sobre la Compañía de Jesús en el siglo XVIII; y hay que felicitarles por el éxito de sus trabajos.

MAGALI, RUTH, *El tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América:* Hispania Sacra 55 (2003) 535-568.

Este artículo destaca el grupo humano de los negros en América que en unos casos fue procesado por la Inquisición, pero que también actuó ante él como denunciadores y testigos, y fueron intermediarios, espías, mano de obra etc. Expone primero el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en América, en Lima, Nueva España, Nueva Granada, y luego los asuntos que relacionaron con ellos a los negros, supersticiones, hechicerías y brujería, blasfemias y otros delitos.

MARÍN, R., *Notas sobre el sistema beneficial en el arzobispado de Granada en la edad moderna*: Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz. Publicaciones de la Real Academia de Córdoba 2004. págs. 75-103.

Dos son los documentos básicos que estudia el autor: el de erección de la catedral de Granada y de la colegial de Santafe, 1492, y el de erección de iglesias parroquiales y colegiales del arzobispado de Granada, 1501. Describe la normativa fundacional, la mecánica de las presentaciones a los diversos puestos y beneficios, las condiciones de los presentados y entre ellas la limpieza de sangre, su origen geográfico, el asociacionismo beneficial, y las tensiones y conflictos surgidos. Expone también la resistencia que encontraron las constituciones reformadoras del arzobispo Gaspar de Ávalos y las reclamaciones salariales de los beneficiados.

Las constituciones del arzobispo Pedro Guerrero, 1565, extendieron los criterios de la reforma tridentina a la iglesia de Granada.

Apunta, al final, otras cuestiones que merecen un estudio, como es la intención de los prelados de conformar la liturgia del arzobispado al modelo de la catedral de Granada, o las permanentes interferencias de la Corona en la vida eclesiástica granadina.

MARTÍNEZ, ANA, *Vidas ejemplares en emblemas (siglos XVI-XVII)*: Via spiritus 10 (2003) 113-138.

«Desde su nacimiento la emblemática fue un género que gozó de gran fortuna. Si bien surgió con un claro componente enigmático, lúdico -juego intelectual para una élite- muy pronto su complejidad fue decayendo en favor de un didactismo que exigía claridad». «Es un género culto, plagado de referencias clásicas, históricas y mitológicas, que ya en su primera etapa necesitó de un texto interpretativo, el cual fue ampliándose en la misma medida que la imagen iba perdiendo su capacidad simbólica».

La autora describe siete obras emblemáticas de esta época: Adrián Gambart, *Vida simbólica del glorioso S. Francisco de Sales*, 1688; Alonso Remón, *Discursos elógicos ... del glorioso Patriarca san Pedro de Nolasco* , 1627; João dos Prazeres, *O Principe dos Patriarcas S. Bento*, dos tomos1683; Francisco de Eguía, *[Emblemas de San Fermín]*, ms. 1646; Francisco Ramón González, [...] *En elogio del prodigio de dos Mundos y sol de Oriente S. Francisco Xavier*, 1687; Alonso de Ledesma, *Epigramas y Hieroglificos a la vida, muerte y milagros del glorioso Patriarca san Ignacio de Loyola*, 1625, ff. 45r-55r; y del mismo autor [*Jeroglíficos a la beatificación de San Ignacio*], en Alonso de Ledesma, *Fiestas que hizo el insigne Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca a la Beatificación del glorioso patriarca S. Ignacio de Loyola,* 1610.

NAVARRO, M., *Alexandre VI Borja i València*: Anales Valentinos 29 (2003) 345-358.

El presente artículo reproduce el texto del discurso que pronunció el autor el 26 de enero de 2001 en el paraninfo de la Universidad de Valencia dentro de los actos conmemorativos del quinto centenario de su fundación. Publica dos documentos relativos a la embajada que, presidida por el canónigo Joan de Vera, envió la ciudad al

Papa Borja en 1500; en el primer documento se le indican las súplicas que ha de presentar al Papa, y el segundo es una súplica general. El autor expone el contexto de esa embajada.

NELSON, E., *Interpreting the edict of Rouen: Royal patronage and the expansion of the jesuit mission in France*: Archivum Historicum Societatis Iesu 72 (2003) 405-426.

El autor expone cómo el edicto de Rouen, 1603, rechazado en principio por Claudio Aquaviva, general de la Compañía de Jesús, fue la base de la expansión de la orden en Francia, gracias al uso que del edicto hizo Enrique IV, como base para la relación entre la monarquía y los jesuitas, de modo que en 1650 la Compañía llegó a ser la organización religiosa más influyente en el reino, con una estrecha relación con la casa real de los borbones. Al final del artículo se ofrece el texto francés oficial, enviado al P. Aquaviva, Archivo Romano de la Compañía de Jesús, ms. Gall. 61, fols. 314r-315v.

PAIVA, J. P., *Os bispos e a inquisição portuguesa (1536-1613)*: Lusitania Sacra 2ª serie 15 (2003) 43-76.

Desde su establecimiento en los diversos países católicos surgieron dificultades de entendimiento y de actuación entre los obispos y la Inquisición, ya que ésta procuró siempre ampliar el área de sus intervenciones. El autor expone el encuadramiento legal de las respectivas competencias en Portugal, los paradigmas individuales de actuación y las formas de cooperación entre ambas instancias. Queda claro que la sintonía entre ellas reforzó la solidez de la fe católica en Portugal, y la preservó de las corrientes heréticas que en el siglo XVI amenazaban a la Iglesia Romana. Fueron el rey y el entrecruzamiento personal de las dos instancias quienes favorecieron esta buena cooperación de ellas.

PENA, M. A., *Los capuchinos y la esclavitud negra en los siglos XVII y XVIII*: Laurentianum 44 (2003) 65-105.

Este artículo contribuye a que se reconozca el lugar que los capuchinos ocupan en la historia de la abolición de la esclavitud. Aporta en primer lugar datos sobre las misiones capuchinas en África, en el Congo y en Guinea, y la situación de los «esclavos de la Iglesia», los esclavos que los capuchinos tenían a su servicio. Expone luego la realidad de la esclavitud en las misiones del Brasil y en la América española, y especialmente las once proposiciones presentadas por los misioneros capuchinos ante la Congregación de Propaganda Fide. Concluye el autor que de «todo lo expuesto se deduce la existencia entre los capuchinos de una doctrina, eminentemente oral, que pudo también ser formulada por escrito, basada en toda la tradición franciscana. En razón de la misma los misioneros estarían obligados a respetar y velar por los derechos de todo ser humano, sin tener en cuenta el color de la piel o su condición social».

Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici. Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria». Studi CCXII. Leo. S. Olschki. Firenze 2003. 705 págs. ISBN 88-222-5268-3.

Amigos y alumnos del investigador Mario Rosa le dedican esta colección de artículos sobre temas que responden a su «riquísima producción historiográfica», de ella se da cuenta en su bibliografía, desde 1956 a 2002, unos doscientos títulos, de libros, artículos en revistas, colaboraciones en diccionarios, recensiones y notas.

En cinco secciones se agrupan las 36 colaboraciones de este volumen; no pocos de ellas tratan temas de la especialidad de nuestra revista. Entre estos destacamos los siguientes: Francesca Cantú, *I Gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, que expone los métodos misionales de los jesuitas en Brasil y las reticencias que encontró en el gobierno central de Claudio Aquaviva; Maria Antonietta Visceglia, *Cardinali della controriforma: affetti ed eredità*, que analiza las características de los testamentos sociales y espirituales de los cardenales nepotes, como Hipólito y Luis d'Este y Alejandro Farnesse, Hipólito Aldobrandini, Francisco Barberini, y de otros de menor abolengo; Stefano Andretta, *La curia romana e la questione portoghese (1578-1585)*, que expone las dificultades en las relaciones de la curia romana con los portugueses, que resistían a la anexión de su nación al reino de España de Felipe II, y sus repercusiones en los religiosos y especialmente en los jesuitas; Gianvittorio Signorotto, *Dall'Europa cattolica alla «crisi della coscienza europea*», estudio de los decenios centrales del seiscientos y del pontificado de Inocencio XI, y fin del nepotismo y auge del secretario de Estado al final del siglo; Giampietro Brunelli, *L'eco di un paradigma: Gli avvertimenti politici di Vicenzo Vitelli a Giacomo Boncompagni*, edición del escrito en que Vitelli, que ha experimentado las vicisitudes de una «carriera» curial, advierte a un sobrino de Gregorio XIII, sobre la conducta que hay que tener en previsión de los frecuentes cambios que tienen lugar en la corte de Roma,; Stefano Tabacchi, *Nomine vescovili e ruolo del Papa en un dibattito curiale di inizio Seicento*, publica y enmarca la respuesta del cardenal nepote Pedro Aldobrandini, por indicación de Clemente VIII al memorial *De officio primario Summi Pontificis,* de San Roberto Belarmino, octubre 1600; Marina Caffiero, *Benedetto XIV e gli ebrei. Un parere del consultore Lambertini al Sant'Uffizio*, analiza el parecer , 34 párrafos, del consultor Prospero Lambertini, de 1716, sobre los derechos hereditarios de un hijo de hebreos, bautizado; Daniela Lombardi, *Scipione de'Ricci e il matrimonio*, expone el decreto del sínodo de Pistoya, inspirado por Scipione, que atribuyó al párroco la función de ministro del sacramento del matrimonio, y reservó al poder secular el derecho de regular el matrimonio, y particularmente establecer impedimentos dirimentes.

Esta selección de artículos, impuesta por la imposibilidad de citarlos todos, no implica que los demás no sean igualmente interesantes y dignos de figurar en una homenaje al investigador Mario Rosa.

REMMERT, V.R., *Die Einheit von Theologie und Astronomie: zur visuellen Auseinandersetzung mit dem Kopernikanischen System bei jesuitischen Autoren in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*: Archivum Historicum Societatis Iesu 72 (2003) 247-295.

En el siglo XVII el modelo heliocéntrico de Copérnico, y el modelo mixto de Tyco Brahe sustituyeron al tradicional modelo geocéntrico de Ptolomeo; para facilitar la comprensión de estas teorías planetarias, las portadas de las publicaciones sobre

astronomía ofrecían dibujos representativos de sus teorías. Los jesuitas astrónomos rechazaron la teoría copernicana ya antes de su prohibición por las autoridades de la Iglesia católica en 1616. Tres tratados de astronomía de jesuitas, *Opera mathematica* , 1612, de Cristóbal Clavius, *Rosa Ursina*, 1630, de Cristóbal Schreiner, y *Almagestum novum*, 1651, de Juan Bautista Riccioli, muestran en sus portadas la prevalencia de la teología sobre los argumentos astronómicos. Este artículo describe y explica el significado de las figuras y textos de esas portadas, y las encuadra en el contexto de la exégesis bíblica de los tratados escritos, principalmente, por autores jesuitas de la época.

RICO CALLADO, FR. L., *Las misiones interiores en la España Postridentina*: Hispania Sacra 55 (2003) 109-130.

Fue decisivo el papel jugado por los misioneros en la actividad pedagógica de la Iglesia postridentina. El autor estudia los aspectos técnicos y retóricos de la persuasión misional, subrayando su relación con otras expresiones de la cultura barroca, y de modo especial, con el teatro. Por otro lado, las misiones interiores fueron unos de los principales instrumentos de difusión de un modelo religioso "devoto" a un amplio público. Las congregaciones fundadas por los jesuitas y capuchinos en las poblaciones misionadas reforzaron también determinadas prácticas devotas y un nuevo tipo de motivos religiosos, típicos del período postridentino. Especial atención presta el artículo a las misiones y métodos del P. Pedro Calatayud, S.I.

RODRÍGUEZ, H., *La visita eclesiástica en el arzobispado de Toledo*: Toletana 8 (2003) 149-197.

El artículo presenta la normativa que para la realización de las visitas pastorales establecieron los arzobispos Alberto de Austria (1595) y Gaspar de Loaysa (1598). La coincidencia entre ambas y la lejanía de los asuntos de su diócesis por parte del archiduque convencen de que el autor de ambas es el segundo; en la que él firmó añade tres capítulos a los 50 de la instrucción firmada por el archiduque cardenal. El contenido de esas instrucciones se pueden agrupar en cinco secciones: primeros pasos de la visita, visita a la iglesia, inspección de los derechos de propiedad e ingresos, observación de la vida y costumbres de los clérigos, visita a los laicos.

Como apéndice publica el autor el edicto del archiduque arzobispo sobre 44 pecados públicos.

SALDANHA, N., *Árcades e jesuítas. Agostino Masucci e a vida de Santo Inácio*. Cultura 15 (2002) 103-130.

Al presentar el autor la figura del pintor Agustín Masucci describe las ilustraciones del mismo en la *Vida chronologica de S. Ignacio de Loyola*, la primera obra en portugués sobre la vida del santo, publicada en 1718. Son seis dibujos que abren las seis partes de la obra; en ellas se representan como temas centrales la conversión del santo, su figura de predicador, sufriendo persecución, temido por los demonios, glorificador,

y glorificado. Otras escenas concordantes con la principal están dibujadas en otros espacios de esos cuadros.

SÁNCHEZ BLANCO, J., *La fundación de la orden mercedaria descalza en el siglo XVII y su presencia en Andalucía*: Estudios 60 (2004) 91-109.

Después de unas consideraciones generales sobre la reforma de las órdenes religiosas y las circunstancias que influyeron en ella, destaca las características de la reforma de la orden descalza de la Merced, y la influencia que tuvo en ella la alta nobleza andaluza, duques de Medina Sidonia, de Arcos y de Osuna, y condes de Castellar, de Casares y otros títulos nobiliarios.

SANTIAGO, L. P.R., *The fifth group of filipino priest (1726-1736): The emergence of the first plebeian priests*: Boletín Eclesiástico de Filipinas 80 (2004) 252-282.

Continuando la investigación publicada en esta misma revista en los años 1988 y 1989, publica el autor una biografía de cada uno de quince sacerdotes, ordenados durante la sede vacante de Manila, 1726-1736, por obispos sufragáneos. Tienen especial relevancia estas ordenaciones porque son los primeros filipinos de clase inferior que fueron ordenados presbíteros. Preceden unas notas biográficas también de esos tres obispos sufragáneos, que rompieron la práctica discriminatoria anterior.

SERÉS, G., *La literatura española en los Siglos de Oro*. Arcadia de las Letras 18. Palabra. Madrid 2003. 252 págs. ISBN 84-8483-087-X.

Después de cuatro capítulos introductorios sobre la literatura ascética y mística, en general y española, símbolos fundamentales y escuelas místicas, expone los rasgos característicos de las escuelas místicas franciscana, agustiniana, dominicana, jesuítica, carmelitana; destaca de ésta en dos capítulos específicos la literatura de Santa Teresa y da San Juan de la Cruz; concluye con una visión general de la literatura religiosa en el siglo XVII. Precede una acertada cronología, y cierra el libro una selecta bibliografía, que necesariamente tiene que quedar corta. Expone los rasgos característicos de los autores enmarcados en esas escuelas, con especial detención en los fundadores de ellas. En la escuela jesuítica trata especialmente de la figura y doctrina de San Ignacio de Loyola. Es comprensible que en un estudio tan amplio se detecten algunas incorrecciones; en la escuela jesuítica atribuye, tanto en el texto como en la bibliografía final, a San Alonso Rodríguez, el portero de la casa de Palma de Mallorca, el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de su homónimo, sacerdote y maestro de novicios en Andalucía; en la bibliografía de Jesuitas cita un *Monumenta Historica Societatis Jesu*, ed. Juan Ruiz de Medina, Roma 3 vols., 1975-1995, que son tres tomos de la sección *Monumenta Historica Japoniae*, de dicha colección, 154 volúmenes, 1894-2003.

SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *La fundación del colegio de San Sebastián. Primera institución de los jesuitas en Málaga*. Real Academia de Bellas Artes de San Telmo. Universidad de Málaga. Studia malacitana 25. 558 págs. ISBN 84-9747-008-7.

No es frecuente encontrar un trabajo de investigación histórica tan amplia y profundamente documentado como el que nos ofrece Wenceslao Soto en su historia del colegio de la Compañía de Jesús en Málaga. No solamente indica en notas la muy abundante documentación consultada en los archivos de la Compañía en Roma y en España y en los archivos nacionales de Madrid y locales de Málaga, sino que aduce una amplísima y actualizada bibliografía sobre cada tema tratado

Después de un primer capítulo introductorio sobre la orientación y plan de su trabajo, fuentes y bibliografía consultadas, en el capítulo segundo describe brevemente el origen de la Compañía de Jesús y su llegada a España y Andalucía, y una ambientación de la Málaga del siglo XVI; alude a las relaciones indirectas de San Ignacio con Málaga, y ofrece una amplia biografía del primer jesuita malagueño, Diego de Hoces, justificando plenamente su origen malacitano. También propone la biografía del P. Don Fadrique de Lara y de otros jesuitas nacidos como él en la ciudad o en el obispado de Málaga.. Añade los aspectos que prepararon el clima propicio para una fundación en Málaga, dando a conocer a la Compañía de Jesús en la ciudad y creando una opinión favorable sobre ella; con este fin rastrea el paso de los primeros jesuitas por Málaga y otros contactos de la ciudad con ellos.

En el capítulo tercero describe con todo detalle el proceso de fundación del colegio: fija las fechas y aporta datos sobre las personas que intervinieron: el obispo Blanco Salcedo, el Ayuntamiento, los primeros jesuitas predicadores en la diócesis. Por fin, la aceptación de la fundación por San Francisco de Borja, la concesión al colegio de la ermita y hospital de San Sebastián, y el solar del colegio nuevo, el establecimiento de la primera comunidad y notas biográficas de los integrantes de ella.

En el capítulo cuarto describe minuciosamente el proceso de construcción del edificio, los proyectos y sus autores y realizadores, la financiación de esa construcción, el cambio de proyecto en la construcción de la iglesia, y el complejo proceso de construcción y financiación de los edificios -e incluso de la provisión del agua corriente-, y los complementos artísticos de altares, esculturas y pinturas, enterramientos y provisión de la sacristía.

En el capítulo quinto estudia en todos sus aspectos la administración económica del colegio: sus ingresos, por juros, censos, donativos, legítimas y otros; sus gastos de manutención, deudas, censos y otros; analiza comparativamente esa administración con la de otras casas de jesuitas en Andalucía y de religiosos de Málaga; y expone el problema de los diezmos, los pleitos a que dieron lugar, y la concordia a que se llegó. Estos datos son muy ilustrativos sobre la economía de la Iglesia en la época.

En el sexto capítulo detalla detenidamente la adquisición, mejoras y explotación de cada uno de los bienes raíces del colegio: Cortijo de San Ildefonso (actualmente Cortijo Grande, en Antequera), Cortijo de San Ignacio (actual Cortijo de la Dehesa, en Antequera), venta de Cantarraiján (actualmente en ruinas, junto al Cortijo de San Ignacio), Huertas de Teatinos, del Humilladero y del Ciprés, Molino de la Bóveda (en

Torremolinos), otras propiedades enajenadas y las propiedades urbanas. Es una investigación minuciosa de primera mano.

En un epílogo indica algo de la actividad de los jesuitas del colegio en los tres campos académico, apostólico y benéfico-social. Estos temas los ha desarrollado con más amplitud el autor en otras publicaciones anteriores, que cita en notas. Destacamos los tres artículos: «La pastoral de los jesuitas en Málaga en la Edad Moderna», Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 151-240, «Estrategias apostólicas de los jesuitas en la Málaga moderna: las misiones populares y las congregaciones de laicos», Archivo Teológico Granadino 65 (2002) 71-128; «Los jesuitas y la pastoral penitenciaria en Málaga en la Edad Moderna», Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 95-143. .

Al final de cada capítulo reproduce algunos documentos a los que ha aludido en el texto. Incluye en momentos oportunos tablas y gráficos que resumen y visualizan comparativamente los numerosos datos aportados en el texto; son muy esclarecedores y facilitan el cotejo de tantos datos. Muy apreciables y significativos en esta historia son los 23 documentos que incluye en el apéndice documental.

Cierra el volumen unos anexos que ofrecen la lista de los prepósitos generales y de las congregaciones generales de la Compañía de Jesús hasta su extinción en 1773, de los superiores provinciales de Andalucía en esos siglos, y de los rectores del colegio de San Sebastián. Añade un glosario de términos menos asequibles a los lectores. Las últimas treinta páginas reproducen excelentes fotografías en color de edificios y obras de arte aludidas en el texto.

En la introducción el autor cita un gran número de libros y artículos que se han publicado sobre la historia de las casas de jesuitas en España; junto a ellos figura ya en lugar muy destacado esta su historia del antiguo colegio de Málaga.

SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carlos III*. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. Monografías 26. Málaga 2004. 325 págs. ISBN 84-7785-609-5.

Analiza esta investigación la primera estancia de los jesuitas en Málaga, de casi 200 años, 1573-1767. Después de un capítulo introductorio en el capítulo segundo resume en un diáfano compendio de copiosos datos, las causas y proceso de la expulsión, el destierro y extinción de los jesuitas, y con especial detenimiento las vicisitudes de ese proceso en Málaga. En el capítulo tercero describe con detalle los bienes de la Compañía de Jesús en Málaga, la reglamentación sobre las Temporalidades y la Junta Municipal de ellas en Málaga y sus cuentas, la aplicación que se dio a sus edificios después de la expulsión de su dueños, su reparación y arrendamiento y las ventas de esos bienes: cortijos, molinos, huertas y otros bienes raíces, censos redimibles, deudas, y cargas espirituales, obras pías, capellanías, objetos de culto y obras de arte, biblioteca y archivo del colegio. El cuarto capítulo informa sobre el destino que se dio a los edificios del colegio: en sus locales se instalaron las Reales Escuelas de primeras letras, latinidad y retórica, el montepío de socorro de los cosecheros del Obispado, el consulado marítimo terrestre y posteriormente el Real colegio náutico de San Telmo y otras entidades; la iglesia, tras varias vicisitudes, pasó a denominarse del Santo Cristo de la Salud. El capítulo quinto expone brevemente la restauración de la Compañía de Jesús y su vuelta a Málaga. Muy interesantes son las reproducciones que ilustran el

texto, y los anexos cuadros sinópticos -jesuitas en el colegio de Málaga en 1767, venta de las fincas rústicas y urbanas del colegio-, y el apéndice documental -escrito anónimo de un obispo o modelo de escrito para copiar, notas de Días de Escobar, informe del obispo de Málaga, D. José Franquís Lasso de Castilla, aplicación de los edificios del colegio de Málaga, posesión del edificio del colegio por el Consulado marítimo terrestre, informe de D. Juan Agustín Sweerts.

La cantidad de datos que aporta y las citas en notas muestran la seriedad del trabajo realizado en los archivos y en la consulta de la bibliografía especializada; junto a la erudición apreciamos la agilidad de estilo con que el autor nos ofrece el ingente cúmulo de su profunda investigación

SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga moderna (1572-1767)*. CajaSur. Colección Mayor. Córdoba 2004. 564 págs. ISBN 84-7959-466-7.

Como dice el Presidente de CajaSur, D. Miguel Castillejo en la presentación del libro, nuestro autor, «a lo largo de siete extensos capítulos, bien estructurados internamente y cohesionados lógicamente entre sí, nos presenta la labor inconmensurable de los jesuitas en un período especialmente complicado de la historia de Málaga en el que no existía un tejido social vertebrado y los problemas del pueblo eran ignorados por el poder político y por el mismo Estado». Tras el primer capítulo introductorio, en el segundo capítulo expone el proceso de fundación del colegio, construcción del edificio, su economía y principales propiedades; en el tercero estudia la comunidad religiosa del colegio, las festividades religiosas que celebraban, y sus aportaciones culturales, entre las que destacan las primeras historias de Málaga, de Martín de Roa y Pedro Morejón, las obras del dramaturgo Hernando de Ávila, del jurista José Aldrete, del filosofo y teólogo Jorge Hemelman, etc. El capítulo cuarto aborda la actividad académica de los jesuitas, muy relevante; indica los niveles de docencia, métodos didácticos, número de alumnos de los diversos grados. El capítulo quinto analiza la actividad pastoral directa de los jesuitas del colegio: predicaciones, práctica de sacramentos, devociones, campañas misionales por la diócesis. El capítulo sexto expone la labor social y asistencial de los jesuitas de Málaga con los moriscos, musulmanes esclavos o encarcelados, obras pías en favor de los cautivos y presos, huérfanos; también su actividad en las calamidades que padeció Málaga en esos años. Un breve capítulo séptimo, epílogo, resume la dolorosa expulsión por orden de Carlos III, exilio, supresión de la Compañía de Jesús por Clemente XIV y su restauración por Pío VII y su vuelta a Málaga en 1881. Pero además el autor nos ofrece unos complementos muy interesantes de su historia: en el apéndice documental transcribe nueve manuscritos sobre temas importantes tratados en la historia; en anexos expone la lista de Padres generales, provinciales de Andalucía, y rectores del colegio de Málaga en esos años; de cada uno de los 68 rectores añade una reseña biográfica; ofrece también una reseña biográfica de los 97 jesuitas fallecidos en Málaga; datos demográficos de los jesuitas del colegio de Málaga, y lista de los jesuitas malagueños de la edad moderna, jesuitas nacidos en el obispado de Málaga y en el colegio en el momento de la expulsión de 1767; la tasación que se hizo de los principales bienes de las temporalidades del colegio para su venta. Incluso añade un glosario de algunos de

los términos, menos usuales, que aparecen en esta historia. Al final de algunos capítulos se reproducen obras de arte o documentos citados en ellos.

Como indica el Obispo de Málaga, D. Antonio Dorado, «el mejor homenaje que podemos hacer al autor es el de adentrarnos en este estudio riguroso y serio, que nos muestra un capítulo tan desconocido como apasionante de la historia de la Iglesia de Málaga».

ST. CLAIR, EVA MARÍA, *El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús*: Studia Historica. Historia Moderna 22 (2000) 145-170.

El obispo Palafox, obispo de La Puebla de los Ángeles, Méjico, entre 1639 y 1649, estaba en conflicto con los jesuitas por la negativa de éstos a pagar diezmos de sus haciendas, su resistencia a entregar sus parroquia rurales al clero secular, y su privilegio de predicar y confesar sin mostrar sus licencias previamente al obispo. Parece ser que a mediado de 1643 llegó a Méjico, procedente de Filipinas, fray Domingo González, contrario al proceder de los jesuitas en la cuestión de los ritos chinos, y que informó a Palafox sobre este problema.

Las valoraciones negativas de Palafox sobre la práctica de los jesuitas en China, contenidas principalmente en su III Inocenciana, serían recuperadas en el siglo XVIII por quienes pretendían hundir a la Compañía de Jesús; Campomanes y los prelados españoles otorgaron gran importancia al parecer de Palafox. Por ello algunos jesuitas, como el P. Isla, se esforzaron por restar credibilidad a los testimonios de Palafox.

TELLECHEA, J. IGN., *La legación hispana del Cardenal Hugo Buoncompagni y la causa del arzobispo Carranza (1565)*: Scriptorium Victoriense 50 (2003) 219-293.

«A lo largo del proceso del arzobispo Carranza existe un episodio pasajero y además frustrado: el de la legación hispana del cardenal Buoncompagni, el futuro Gregorio XIII, a quien le tocaría más tarde sentenciar la inacabable causa».

El autor expone el contexto de esa legación y de los 29 documentos que publica, relativos a ella; expone su contenido y las reacciones que provocó en Felipe II, la Inquisición española y otros implicados en el desgraciado asunto. En base a esa documentación describe la dura batalla entre el legado y sus contradictores y unos dictámenes jurídicos favorables al nuncio; el final inesperado fue la muerte de Pío IV.

El documento fundamental está en el fondo Reg. Vat. 1932, del Archivo Secreto Vaticano; la mayoría de los otros documentos pertenecen al Fondo Buoncompagni.

VÁZQUEZ, L., *La Recolección y Descalcez mercedarias. Algunas anotaciones críticas desde la libertad interpretativa*: Estudios 60 (2004) 15-56.

Después de unas consideraciones generales sobre las reformas de los institutos religiosos, el autor presenta la figura de Fr. Juan González y las especiales características de su reforma, recolección y descalcez. Indice sus datos biográficos, algunos rasgos de su personalidad, su viaje al Perú y vuelta a España y comienzos de la reforma, y añade datos sobre la fundación del convento de Huelva, cuya iglesia es actualmente la sede catedralicia.

VÁZQUEZ, R., *Obras pías, censos y endeudamiento de la nobleza en los siglos XVII y XVIII: el caso del cabildo catedralicio cordobés*: Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz. Publicaciones de la Real Academia de Córdoba. 2004. págs. 179-207.

Expone el autor los diversos tipos de bienes que poseía el cabildo catedralicio cordobés, especialmente el patronato de las obras pías, y el modo de invertir y explotar ese capital, los censos. Dada su interconexión fáctica en aquella época trata también de las relaciones de ese cabildo con la nobleza, y en concreto las derivadas de los censos; aporta datos del endeudamiento de la nobleza con las obras pías del cabildo de Córdoba, y de los vínculos económicos que tuvo con las principales casas nobles, la Casa de Aguilar, marquesado de Priego y ducado de Medinaceli, marquesado de El Carpio y ducado de Alba, ducado de Arcos. Este estudio no solo muestra rasgos de la economía beneficial eclesiástica de la época, sino también las vicisitudes de la nobleza andaluza en el plano económico.

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

BAR-EFRAT, SHIMON, *El arte de la narrativa en la Biblia.* Ediciones Cristiandad. 2003. 380 págs. ISBN 84-7057-447-7.

Los análisis literarios del texto bíblico apenas han encontrado eco entre los especialistas españoles; esta obra, traducida por vez primera al castellano, representa una novedad. El autor ofrece una guía de la narrativa bíblica como obra literaria; examina rasgos literarios en abundantes ejemplos que clarifican y arrojan nueva luz sobre las narraciones bíblicas, sobre todo del Génesis y de los libros de Samuel. Estudia los diversos aspectos de la narración: el narrador omnisciente, participativo o contemplativo, la construcción directa e indirecta de los personajes, la trama en la narración individual y en la colección de narraciones, la construcción del tiempo y del espacio, y los recursos estilísticos del sonido y ritmo, relación de contigüidad, similitud y oposición, y repetición y orden de las palabras; a modo de ejemplo de análisis más detallado de una narración aplica el método al episodio de Ammón y Tamar.

E. Peña

BARRET, C. K. *El evangelio según san Juan*. Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 905 págs. ISBN 84-7057-445-0.

¿Cómo es posible que este comentario al cuarto evangelio, cuya primera publicación se remonta al 1955, haya tardado prácticamente medio siglo en ser editado en español? ¿Por qué durante tanto tiempo se ha hurtado al gran público una obra magistral? No es ahora tiempo para elegías ni vanos lamentos, sino para reconocer el mérito de ediciones Cristiandad al traducir y acercar al lector español la obra de Barret.

El libro contiene una muy amplia introducción de unas 200 páginas, en donde se estudian los pertinentes problemas preliminares. Antes de remontarse a altas consideraciones o vuelos de águila (muy propio de los estudiosos del cuarto evangelio), el autor parte del texto que tiene delante: estudia a fondo el léxico joánico. Sorprende que su vocabulario no sea muy abundante, pero sí muy rico y denso. Las grandes palabras que mueven el mundo (vida, amor, Padre, conocimiento, verdad...) se repiten con inusitada frecuencia y otorgan al evangelio su típico tono inconfundible y vital. También se atiende al ámbito no cristiano del evangelio, en especial al ambiente judío y de Qumran. Se hace una síntesis de la teología joánica. El lector puede, en fin, encontrarse con lo más esencial del pensamiento y de las cuestiones joánicas. El autor no hace la suma errática de opiniones ajenas, sino que las tiene en cuenta, y las somete a sabia valoración y de síntesis. Esta introducción se recomienda vivamente.

La más amplia parte del libro (700 páginas) estudia de manera detenida y pormenorizada todo el evangelio, según una división clara de perícopas, ceñido verso a verso, con el método de un riguroso tratamiento. Se atiene al texto griego original, se comprueban los paralelos con los otros evangelios, los orígenes influyentes en el antiguo testamento y en literatura judía, y se mantiene un diálogo inteligente con los diversos intérpretes del cuarto evangelio. Mas todo este proceso se realiza no para abrumar al lector con la exhaustiva profusión de testimonios y pruebas (peligro en que lamentablemente caen alguno comentarios actuales, que logran confundir más que clarificar), sino para dar una sobria y muy equilibrada opinión. Quien esto reseña ha quedado sorprendido de nuevo en la lectura en lengua nativa de las aportaciones del autor. Acercándose a esta obra puede uno comprender -esta vez aplicado al mundo de la exégesis- que los clásicos nunca mueren. La frase no es sólo un dicho, sino una verdad que se comprueba fehacientemente leyendo este comentario, extenso pero tan ajustado, profundo y luminoso. Lógicamente, algunas de las opiniones son deudoras de su tiempo, pero están tan bien fundamentadas y estudiadas que son siempre dignas de consideración.

F. Contreras Molina

BECKER, JÜRGEN, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Mohr Siebeck Tübingen 2004, 253 págs. ISBN 3-148264-6.

J. Becker es uno de los autores, a nivel mundial, que gozan de más reconocido prestigio en los estudios joánicos. Sus obras, libros y artículos, objetivamente mensurables en cantidad y calidad, lo avalan. Hace más de 30 años escribió un comentario al evangelio en la colección: «Ökemenischen Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament». Desde entonces su producción no ha cesado. En este libro se ofrece una obra de madurez. Prefiere el autor que aparezca nítido su pensamiento. Para ello se libera de toda fronda de análisis de detalles; las discusiones académicas se reducen a lo elemental. Logra así una concentración en las líneas teológica más densas del cuarto evangelio.

Estos son los aspectos que el autor estudia y desarrolla. En una primera parte aborda la existencia de la comunidad joánica, y como producto de la vida de ésta: el evangelio. El papel del discípulo amado. Después atiende al origen literario del evangelio: la fuente de los signos, el relato de la pasión y tradiciones aisladas. La mayor parte del libro la dedica a la teología del evangelista, que se concentra en Jesús, como el Hijo enviado por el Padre. Y sólo desde Cristo se atiende a otras dimensiones teológicas y eclesiales: la encarnación, la experiencia del Espíritu, la actividad y predicación del Hijo de Dios, y la revelación de Dios como Padre. También estudia la presencia de las cartas joánica, en especial de la primera, como asimismo del círculo joánico y su relación con el cristianismo primitivo.

Hay que destacar en cada tema que toca, la seriedad y capacidad de síntesis del autor. Cada punto supone una serie de información, que no aparece, pero que late escondida (*non patet, sed latet*). Detenernos en un punto concreto resultaría ahora excesivamente prolijo y nos conduciría demasiado lejos. En la notable producción que surge en torno a los escritos joánicos, es verdad el dicho de que con frecuencia los árboles nos impiden ver el bosque. Obras de este calado y profundidad son de agradecer, pero estos raros libros suelen aparecen al final de una vida, dedicada al

estudio, como es el caso de J. Becker. Tal como apareció el mejor vino, sólo al final de las bodas de Caná.

Francisco Contreras Molina

BOJORGE, H., *Vivir como el Hijo, vivir como Hijos: Las Bienaventuranzas (Comentario espiritual)*. Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires 2003. 123 págs. ISBN: 987-00-0362-1.

El antetítulo de este comentario de las bienaventuranzas nos da su hondo sentido, en sintonía con el profundo texto de Juan Pablo II que le sirve de introducción. Dice el Papa que Jesús no se limitó a proclamar las bienaventuranzas, sino que también las vivió, pues fue el más pobre de los pobres, el más manso de los humildes, la persona de corazón más puro y misericordioso. De modo que las bienaventuranzas son un verdadero retrato del rostro de Jesús. Y, añade el Papa, al mismo tiempo las bienaventuranzas son el retrato de su discípulo. Y, por último, la alegría que prometen es la misma alegría de Jesús en su obediencia al Padre y en su entrega a los hermanos. Por eso insiste el autor en que lo que Jesús enseña en las bienaventuranzas es a vivir como hijos lo que Él vivió como hijo. Tenemos, pues, que son el retrato de Jesús como hijo fiel del Padre y el programa para asimilar esta condición de hijos de Dios y hermanos de Jesús. No se quedan, pues, en un conjunto inconexo de principios espirituales, sino que conforman el molde para llegar a ser hijos de Dios. Ahora bien, a pesar de su aparente dureza, las bienaventuranzas no son ideales imposibles e inaplicables, pues no se trata de leyes sino de promesas. Promesas de la acción del Espíritu Santo en el corazón del hombre que se presta dócilmente a seguir sus inspiraciones. Y promesas de felicidad, porque El Padre le dará la misma infinita felicidad que a su Hijo. A partir de estos principios está estructurada la exposición de cada bienaventuranza en esta obra. Cómo la vivió Jesús y cómo el Padre le cumplió la promesa que contiene. Ambas cosas con su reflejo y adecuación en el discípulo fiel de Jesús. La exposición es clara, subdividida por párrafos numerados, y está completada con unas sugerencias para la oración, hechas principalmente de interpelaciones sobre cómo vivo cada bienaventuranza. Esta concepción se refleja también en la enunciación de cada una de ellas. Pues casi siempre el P. Bojorge introduce al Padre en su mismo enunciado, dándoles un tono mucho más personal. Por ejemplo: «Felices los que lloran, porque el Padre los consolará». Esta obra se termina con el discurso del Papa Juan Pablo II a los jóvenes en la XVII Jornada Mundial de la Juventud, en Toronto, discurso que trata de las bienaventuranzas. En resumen, nos encontramos con una exposición de las bienaventuranzas de orientación pastoral, muy clara de exposición, ungida y muy sólidamente fundamentada.

G. M. Verd

CABEZÓN, C., *Así murió Jesús. La Pasión según la Medicina, la Arqueología, la Jurisprudencia, la Psicología, la Política, la Historia y los Evangelios.* 2ª ed. Edicel C.B.C. Madrid 2004. 205 págs. ISBN 84-932728-2-5.

El autor de este libro es sacerdote y médico; ha ejercido la medicina en Marruecos; ofrece ahora el fruto de muchas lecturas y reflexiones médicas, jurídicas, históricas y bíblicas. En una primera parte expone los datos ambientales y los personajes principales

que intervinieron en la condena de Jesús, y los aspectos cronológicos, psicológicos y jurídicos de esa condena a muerte. En la segunda parte expone con detalle y rigor científico los aspectos médicos de los sufrimientos que infringieron a Jesús sus enemigos: sudor de sangre, flagelación, coronación de espinas, cruz, camino del calvario, crucifixión, llagas, muerte, lanzada, descendimiento y entierro; sus conocimientos médicos lo autorizan para ponderar los sufrimientos que ocasionan los tormentos a que fue sometido Jesús. En la tercera parte describe la historia del lienzo de Turín, los argumentos en favor de su autenticidad, las falacias de quienes desvirtuaron el análisis por el método del carbono 14, los nuevos análisis que se van a hacer, y las conclusiones e interrogantes que se deducen de todo este proceso.

E. Peña

CAZEAUX, JACQUES, *Saül, David, Salomon. La royauté et le destin d'Israël*. Lectio Divina 193. Les Éditions du Cerf. París 2003, 417 págs. ISBN 2-204-07169-2.

No es normal (al menos, frecuente), que un especialista en Filón y traductor de Platón, lleve a cabo una lectura literario-ideológica del Antiguo Testamento. Sin embargo, Cazeaux lo hace. En 1998 publicó *El rechazo de la guerra santa. Josué, Jueces y Rut* (Lectio Divina 174); en 2001, *La guerra santa no tendrá lugar. Macabeos, Judit, Ester* (Lectio Divina 185), recordando el famoso título de Jean Giraudoux, *La guerre de Troye n'aura pas lieu* Este tercer volumen se centra en los tres primeros reyes de Israel, lo que se conoce como la época de la monarquía unida. No se trata de un comentario técnico, en el sentido habitual; Cazeaux no cita a ningún autor reciente (a excepción del ya difunto Von Rad, para mostrar su desacuerdo con él). Tampoco le preocupa analizar fuentes, distintas redacciones o diversos puntos de vista. Lo que ofrece es una lectura muy personal del texto último, con el siguiente enfoque: "Quien lee sin prejuicios y de corrido la historia jadeante de Israel vuelve siempre, al final de cada unidad literaria, al centro del bosque desde el que parten radialmente todas las redacciones. Este centro es la obsesión del redactor último, que, quizá en pocos meses, reescribió todos los fragmentos de epopeyas o de cuentos para poner en guardia a los hijos de Judá contra una vuelta a la realeza, y más profundamente contra la voluntad de poder inscrita en el corazón de todos". El ideal de Israel es la autonomía de las doce tribus frente al poder central de la monarquía. En su lectura, Cazeaux indica numerosos aspectos antimonárquicos del relato, que son de sobras conocidos para cualquier especialista. La novedad radica en la visión centrada exclusivamente en este tema. Eso, unido a una lectura espontánea, sin dejarse llevar por prejuicio ni condicionamientos habituales en la ciencia bíblica, le ayuda a descubrir matices de gran interés en el relato. Personalmente, pienso que las cosas son mucho más complejas de lo que piensa Cazeaux, pero reconozco que tiene intuiciones muy interesantes.

J. L. Sicre.

COLLADO BERTOMEU, V., (ed.), *Palabra, prodigio, poesía*. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S. J. Analecta Biblica 151. Editrice Pontificio Istituto Biblico. 2003. 378 págs. ISBN 88-7653-151-3.

En 1998 publicó Guillermo Martín Rodríguez una obra en colaboración, *Saberes y sabores*, que pretendía homenajear a Luis Alonso Schökel con motivo de su

jubilación. El volumen apareció después de su muerte. Éste que ahora presentamos es muy distinto. No se trata de una serie de testimonios sobre su persona, sino de un conjunto de aportaciones científicas de antiguos discípulos y amigos a lo ancho de todo el mundo y a lo largo de toda la Biblia. En una época de especialización, Alonso tenía un dominio global de las Sagradas Escrituras, y el volumen rinde homenaje a ese interés total.

Tras una "Semblanza del Profesor Luis Alonso Schökel", el editor organiza las 23 aportaciones por grupos de libros bíblicos. Seis se relacionan con el libro del Génesis, especialmente con los orígenes: dos estudios muy interesantes sobre Caín (Florentino García Martínez y André Wénin); uno sobre "Noé como intercesor" (Jesús García Recio); dos sobre Babilonia y la Torre de Babel (Joaquín Sanmartín Ascaso y Julio Trebolle Barrera); y el sexto, de Jean-Louis Ska, sobre el importante relato del sacrificio de Isaac, concretamente sobre Gn 22,12.

Las cinco colaboraciones siguientes se centran en los profetas. Charles Conroy reflexiona sobre algunos estudios recientes a propósito del Segundo Isaías; José S. Croatto estudia "Quiasmos a distancia en Isaías 56-66"; William L. Holladay, la estructura y posible ambientación del pasaje sobre la alianza en Jr 31,31-34; Lawrence Boadt, la estructura dramática de la visión de Ezequiel de los huesos secos; Pietro Bovati, el famoso verso de Habacuc sobre la justicia de la fe.

El tercer grupo de artículos se centra en sapienciales y salmos. Curiosamente, sobre los Salmos, tan importantes en la vida y enseñanza de Alonso Schökel, solo hay una colaboración: la de Walter Brueggemann sobre el "nosotros" del Salmo 67. En cambio, a Job se dedican los estudios de David J. A. Clines sobre el logro poético del libro y el de Bruna Costacurta sobre el epílogo. Mejor parado aún sale el Cantar de los Cantares, con trabajos de Gianfranco Ravasi sobre el vino y el beso (una simbólica de la embriaguez en el Cantar); Eduardo Zurro Rodríguez, "Amor y filología" (notas ocasionales al Cantar de los Cantares); Gregorio del Olmo Lete, "Notas a una traducción al Cantar de los Cantares". Maurice Gilbert estudia el enigma de la adición de Eclo 1,21. Alonso dedicó mucho interés a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Incluso tradujo íntegro el Nuevo Testamento para la Biblia del Peregrino. Miguel Pérez Fernández rinde homenaje a ese interés estudiando las tradiciones rabínicas en el evangelio de Juan.

Los cuatro últimos artículos tienen un carácter de miscelánea. Jean-Noël Aletti estudia el uso de modelos en exégesis bíblica analizando el relato marquiano de la muerte de Jesús. J. A. Soggin ofrece una breve nota sobre la historiografía en el Oriente Antiguo y en Israel; Wilson Chang sobre la enseñanza del A.T. en Corea, y James Barr sobre el estudio de la Biblia y la teoría de la verdad. La obra termina con unas páginas "In memoriam" escritas por Lorenzo Tous Massanet.

El nivel de los colaboradores y de las colaboraciones constituyen un excelente homenaje a este gran profesor, investigador y amigo que fue Luis Alonso Schökel.

J. L. Sicre

DAVIS, STEPHAN K., *The Antithesis of the Ages. Paul's reconfiguration of Torah*, The CBQ Monograph Series 33, Washington 2002. 257 págs. ISBN 0-915170-9.

Son frecuentes en estos tiempos las obras sobre la visión paulina de la Torá. A.Schweitzer, W.D.Davies, P. Stuhmacher, R. Banck, H.Räisänen, Sanders, Dunn,

Díez Rodelas y otros han tratado esta temática, en la que no hay acuerdo. Para unos Pablo se contradice en el tratamiento de la Torá, para otros es un inconsistente, o un iluso o un ignorante. Más en concreto, uno de los puntos discutidos y en los que va a tomar partido esta obra, es el de la relación de la idea paulina de Ley con el judaísmo contemporáneo. Hay quienes presentan la postura de Pablo en línea de continuidad con la tradición de una nueva Torá en la edad mesiánica, idea que nacería en el AT, sería desarrollada en el rabinismo primitivo y culminaría en Pablo (cf. Davies, Stuhmacher); hay quienes niegan totalmente la existencia misma de la tradición de una nueva Torá (Banck, Räisänen), ya que lo que domina en el rabinismo primitivo es la idea de una Torá eterna. Para el autor de esta obra la postura de Pablo consiste en transferir a Cristo lo que el rabinismo atribuye a la ley eterna. Para ello el autor advierte que, para tratar este problema, hay que tener en cuenta que el judaísmo de la época era plural y, por ello, hay que considerar las diversas visiones de la Torá, sin identificarlas con la que se impuso en el judaísmo rabínico posterior. El estudio pretende situar la visión paulina de la Torá en su contexto escatológico con el fin de sacar luces que iluminen las declaraciones confusas de Pablo sobre la naturaleza de la Torá. El contexto de la visión paulina de la Torá es el judaísmo reciente que enaltece la Torá del Sinaí y la presenta como el intermediario principal entre Dios y el mundo empírico. Es la Torá eterna, agente de la creación y juez final de la misma, único camino para el mundo celestial a base de su contemplación, descubriendo todos los secretos que esconde. Es la Torá, que viene de Dios, se concentra en Sión y de la que derivan las partículas de sabiduría que posee el mundo gentil. Todas las naciones la han rechazado, excepto el pueblo judío. Por ello la Torá los rechazará en la escatología final. Esta visión de la Torá, que condena a los gentiles, es incompatible con la escatología paulina de Sión que presente a los gentiles acercándose a la montaña de Sión, participando de la herencia de los judíos, a pesar de que la han rechazado. Para Pablo la Torá fue un don solo para los judíos y todo lo que se afirmaba de la Torá lo aplica a Cristo: sólo él es el modelo, agente y juez de la creación, el único mediador entre cielo y tierra. Por ello los gentiles no tienen que dirigirse a la Torá para conseguir los bienes eternos, sino a Cristo. Ambas visiones, la de la Torá eterna y la visión paulina de la escatología, se ofrecen con base exegética de acuerdo con la hermenéutica de la época, aunque los resultados sean claramente diferentes.

Esta exégesis ha sido frecuentemente interpretada en el sentido de que Pablo tenía en su diana la misma Torá y por extensión los otros pilares del judaísmo, pero no es así, pues para Pablo la Torá es buena, santa y espiritual, es un don de Dios. Lo que cuestiona es su necesidad para el mundo gentil. Pablo no fue el único que cuestionó la suficiencia de la Torá mesiánica y su capacidad de llevar al mundo celeste, pues de diferentes formas esto aparece también en Jubileos, 4 Esdras, el Rollo del Templo de Qumran, 1 Henoc. Pablo no se separa del punto de vista del judaísmo, sino de un punto de vista del judaísmo plural de su época. La obra recoge la tesis del autor, dirigida por C.Stockhausen y está desarrollada en 7 capítulos. En el primero expone un estado de la cuestión con diferentes opiniones en torno al tema. En los cinco siguientes presenta cómo el judaísmo contemporáneo y Pablo exponían varios tópicos relacionados con la Torá, la sabiduría, el carácter eterno y escatológico de la Torá, La Torá y la piedra de tropiezo en Rom 9-10, Abraham y la Torá en Gal 3-4, las tablas y el velo en 2 Cor 3, y termina con las conclusiones. Transfiriendo a Cristo características de la Torá Pablo no opone a Cristo con la Torá, pues Cristo es el término al que conduce la Torá. Entre

ambos hay continuidad, no ruptura. El estudio está bien desarrollado y ofrece aportaciones de interés a esta debatida cuestión

A. Rodríguez Carmona

DODD, CH., H., *Interpretación del cuarto evangelio*. Ediciones Cristiandad. Madrid 2004. 548 págs. ISBN 84-7057-4478-7.

Con gran acierto la editorial Cristiandad vuelve a publicar esta obra, que constituye toda una investigación clásica y en verdad imprescindible para abordar los estudios críticos del cuarto evangelio. Ya en su primera edición española (Madrid 1978) llegó con retraso respecto al original inglés (*Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge* 1953). Esta tardanza ha sido saldada con creces mediante la excelente presentación que se hace este año.

La obra contiene tres partes principales. La primera estudia el trasfondo plural religioso y cultural en que se mueve el cuarto evangelio. Se insiste, sobre todo en el helenismo y el gnosticismo. La segunda parte trata de las ideas fundamentales con que opera el evangelista: el simbolismo, la vida eterna, la verdad, la fe, Espíritu. La tercera parte versa sobre el argumento y estructura del evangelio. Hacemos una crítica objetiva a la obra.

Algunos puntos de la primera y segunda parte son discutibles; pues la investigación ha seguido avanzando con nuevos progresos, que han dejado un tanto envejecida y obsoleta la pretensión de Dodd de querer insistir a ultranza en el trasfondo helenista del cuarto evangelio, cuando es preciso asignarle una matriz judía y muy entrañada en los grandes temas del antiguo testamento. El evangelio nace decididamente en un ambiente judío. En cambio la tercera parte sigue siendo válida. Dodd ha abierto una puerta y desde entonces aportación, sigue para siempre franca. Frente a la pretensión de la escuela alemana (sobre todo de R.Bultman, que había atomizado el evangelio en diversas fuentes y trastocado su orden por una estructura literaria que era producto de sus *a priori*), nuestro autor descubre una estructura unitaria. Su división se fundamenta en criterios objetivos, respetuosos con la filología y el argumento. Desde su lúcida aportación queda ya establecido como axioma de autoridad que el cuarto evangelio presenta una unidad literario-teológica. Contiene dos libros, el libro de los «signos» (que incluyen los doce primeros capítulos, y que presenta siete signos) y el libro de la «Hora» (desde el c.13 hasta el 21). En el primer libro de los «signos» Jesús se manifiesta como luz y revelación; en el libro de la «Hora» Jesús se manifiesta como amor que se entrega. Cualquier estudioso que quiera asomarse al cuarto evangelio, tiene que acudir por fuerza a este libro para entender su misterio y complejidad. No es un libro de exégesis detallada que comente los pasajes de todo el evangelio, sino sólo unos cuantos seleccionados. Es obra de síntesis y de madurez. Modelo de precisión metodológica. El lector quedará sorprendido por la brillantez de su exposición, en un género literario que no se presta a este tipo de estilo. El rigor no tiene por qué estar en contra de la claridad. (La claridad es caridad para el lector). Además se alían en sabio equilibrio una claridad narrativa y una aplicación pastoral. Tiene este libro la inconfundible marca de una obra maestra.

F. Contreras Molina

EVANS, C. A., *Jesus and the Ossuaries*. Baylor University Press. Waco, Texas, USA. 2003. 168 págs. ISBN 0-918954-88-6.

Hace poco la noticia del descubrimiento de una caja osario con la inscripción «Santiago, hijo de José, hermano de Jesús» provocó un revuelo entre los estudiosos. Prescindiendo de las dificultades propuestas por los arqueólogos a propósito de las circunstancias de este hallazgo, el autor se propone extraer del contexto arqueológico los datos que la práctica de los enterramientos de los judíos revelan acerca del comienzo del cristianismo. Para ello, en sendos capítulos expone la práctica de enterramientos judíos en la antigüedad tardía, analiza detenidamente las inscripciones no funerarias, las inscripciones funerarias, su temática y los nombres de ellas, y las cajas osarios más relevantes en la investigación del Jesús histórico. La bibliografía ofrece unos 350 títulos de estudios relacionados con el tema. En sus pocas, pero muy densas páginas, el autor facilita a todos los lectores, sean o no expertos en la materia, el conocimiento de estos hallazgos tan importantes en la investigación del Jesús histórico y del primitivo cristianismo.

E. Peña

FOCANT, CAMILLE (ed.), *Quelle maison pour Dieu?* Les Éditions du Cerf. París 2003, 470 págs. ISBN 2-204-07122-6.

Este volumen es fruto del seminario de exégesis de la universidad de Lovaina, que dedicó trece sesiones, desde noviembre de 1998 a noviembre de 2002, al tema: "una casa para Dios".

Los artículos que recoge son los siguientes: A. Wénin, "Jacob descubre la casa de Dios"; J. M. van Cangh, "Betel: arqueología e historia"; T. Römer, ¿Una sola casa para el Dios único?: La centralización del culto en el Dt y en la historiografía deuteronomista"; P. Guibert, "2 Samuel 7 y la 'relectura' sálmica"; J. P. Sonnet, "Salomón construye el templo"; Ph. Abadie, "El templo de Jerusalén a la vuelta del exilio: entre historia y símbolo"; J. Vermeylen, "La luz de Sión: Isaías 60 y sus relecturas sucesivas"; P. M. Bogaert, "La morada de Dios según Jeremías y Ezequiel"; Ch. Perrot, "La 'casa de Dios' en la época intertestamentaria"; C. Focant, "Hacia una casa de oración para todas las naciones"; D. Marguerat, "Del templo a la casa siguiendo Lucas-Hechos"; M. Quesnel, ¿Dónde mora Dios en Corinto? Elementos de topografía teológica paulina"; A. Vanhoye, "Santuario terrestre, santuario celeste en la carta a los Hebreos"; T. P. Osborne, "El templo a riesgo de juicio y de la nueva creación en el Apocalipsis de Juan". El libro se cierra con una lista de abreviaturas, índice de autores, onomástico y de citas bíblicas e intertestamentarias. Basta leer los nombres de los autores y los temas que tratan para advertir el gran interés y unidad del volumen. Sólo me ha extrañado un detalle: en el tema del templo, es capital Is 66,1-2 "¿Qué templo me construiréis…?", que será recogido por el cuarto evangelio en el diálogo de Jesús con la samaritana: "Ni en este templo ni en Jerusalén". Sin embargo, el texto no lo estudia Abadie (aunque su artículo es excelente) ni ningún otro expone su profunda importancia.

J. L. Sicre.

FREVEL, CHRISTIAN / WISCHMEYER, ODA, *Menschsein* . Die Neue Echter Bibel, Themen 11, Echter Verlag, Würzburg 2003, 133 págs. ISBN 3-429-02177-4.

Echter Verlag está publicando como complemento de su comentario "Neue Echter Bibel" una colección de monografías dedicadas a los principales temas bíblicos. Al igual que el comentario, la colección se presenta como católica, con orientación ecuménica y pastoral, y dirigida a un público no especialista. Cada uno de los volúmenes consta de dos partes básicas, en las que se presenta el tema desde el AT y NT respectivamente, y de un diálogo final en el que se relacionan ambas partes, haciendo ver los puntos de continuidad y diferencia entre ambos testamentos. Es la primera colección católica de este tipo, sumamente útil y está llamada a prestar buenos servicios al lector no especialista. La colección constará de 13 volúmenes, de los que hasta ahora han aparecido 7. Esperamos que pronto aparezca la traducción castellana. El presente volumen, el 11, está dedicado al Hombre; la primera parte, el hombre en el AT, a cargo de Christian Frevel, profesor de Teología Bíblica en la Universidad de Colonia, y la segunda, el hombre en el NT, a cargo de Oda Wischmeyer, profesora de NT en la Universidad de Erlangen-Nuremberg. Ambas partes quieren responder desde la revelación a las preguntas siempre actuales y abiertas sobre el sentido del ser humano, su condición y su fin. Como conclusión, ambos autores ofrecen una interpretación interesante de todos los datos expuestos, mostrando la mutua relación y complementariedad.

A. Rodríguez Carmona

FROMAGET, M, *Majestas Domini. les quatre vivants de l' apocalypse dans l' art.* Brepols. Turnhout, Belgium, 2003, 97 págs. ISBN 2-503-51328-X.

El Apocalipsis no es sólo un libro para leer, sino una visión para contemplar. Describe lo que Juan vio en la isla de Patmos y que Jesús le ordenó poner por escrito: «Escribe lo que estás viendo, lo que es y ha de ser después de esto» (Ap 1,19). Una continuada secuencia de visiones enigmáticas, llenas de colorido y viveza, es la historia del Apocalipsis. Por ello no resulta extraño que los artistas de todos los tiempos se hayan sentido atraídos por el hechizo de sus imágenes. Tanto los anónimos tallistas que decoraron as imponentes catedrales de la Edad Media, como los reconocidos pintores como A. Durero. Mas no siempre acertaron en su cometido. Con frecuencia se limitaron a esculpir en piedra o trasladar al dibujo copias o calcos de lo que ellos materialmente leían o creían leer, sin dar oportunidad al espíritu que en las visiones del Apocalipsis hondamente latía. Lamentablemente algunas recreaciones artísticas resultan aberrantes, e incluso monstruosas: ignoran la debida interpretación del Apocalipsis y son deudoras de un mimetismo craso. Algunas veces, por fortuna, el genio se destaca y produce genuinas obras de arte. Este es el caso de nuestro libro. Se fija en una imagen: Cristo rodeado de los cuatro vivientes. La lectura original del texto insiste en que el trono divino está lleno de vitalidad y comunica vida a raudales (cf. Ap 4-5). La tradición posterior ha asociado a estos vivientes o animales (*ta zoa*) con los cuatro evangelios. El ángel corresponde a san Mateo; el toro a san Marcos; el toro a san Lucas y el águila a san Juan. El texto preciso aparece en Apocalipsis (4,6-8). Toda una corriente artística se ha desarrollado sobre esta imagen. El libro relaja esa producción a través de los siglos, en diversas catedrales y en pinturas de los libros miniados. La imagen resultante

es un la de un Cristo, imponente en su gloria y majestad, rodeado de estos vivientes-animales o evangelistas. Son ellos los que comunican con sus escritos el evangelio de la vida, el que es llamado el Viviente y vive por los siglos de los siglos(Ap 1,17-18). El presente libro está hecho para contemplar despacio y gozar con fruición. Nos acerca al genuino espíritu del Apocalipsis e incluso puede convertirse visionariamente en anticipo de la gloria del cielo.

F. Contreras Molina

Für und Wider die Priorität des Johannesevagenlium (P. Leander Hofrichter herausgegeben). Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2002, 320 págs. ISBN 3-487-11692-8.

El libro presenta las diversas ponencias defendidas en un Symposion, celebrado en el mes de marzo del 2002, en Salzburgo (Austria). El tema nuclear que las aglutina es la discusión sobre la aparición temprana o tardía del evangelio de san Juan. Tras leer todas las aportaciones el lector, se siente abrumado y cansado no sólo debido al número de páginas escritas en un no liviano alemán, sino por la disparidad de opiniones, no digo diversas sino hasta encontradas, opuestas y antagónicas. Se cumple una vez el sabio dicho de E. Käsemann. Lo mismo que al rey Midas todo lo que tocaba, se le convertía en oro, así a quien se acerca al cuarto evangelio, todo se le convierte en problema. Pero es exigencia de la ciencia, también de la exégesis, constatar el espesor de estos problemas, ser conscientes del estado hipotético en que se encuentran, y proseguir, sin desánimo la investigación. En absoluto es tarea ociosa, sino a la larga siempre provechosa y útil.

Son doce las intervenciones que registra el libro. No pretenderá ahora el lector que de cada de ellas realicemos una reseña aunque sucinta. Se trata, en resumen, de los mejores especialistas en los escritos joánicos, que ahora señalamos: P. N. Anderson, K. Berger, J. H. Charlesworth, A. Fuchs, J.Hainz, M. Hasitschka, P. L. Hofrichter, M.A.Matson, R.Morgan. B.Shellard, Th. Söding, F.G.Untergrassmair. Hay que convenir en la altura de cada una de las diversas aportaciones, que se desarrollan con rigor científico, y no pueden ser consideradas meras ocurrencias. He aquí, en síntesis, el problema debatido. Durante mucho tiempo el evangelio de san Juan ha sido considerado el más tardío. Clemente de Alejandría ya indicaba que una vez escritos los evangelios «corporales» sobre Jesús, Juan escribió un evangelio espiritual. La tradición le ha asignado una fecha de composición tardía, entre el año 90 y 100 después de Cristo. No sólo es cuestión de años, sino -lo que es más grave-, la imputación a este evangelio de alejamiento de la vida del Jesús histórico. En este simposio se hace ver que es preciso adelantar la fecha de composición hacia el año 80, aunque la publicación haya sucedido unos años más tarde. El libro contiene estudios particulares sobre diversas capítulos del evangelio (el célebre cap. 21), la semejanza de los relatos de pasión entre los evangelios de Juan y de Lucas, o la discutida perícopa de la mujer adúltera. Peregrina se nos antoja la opinión que pretende hacer derivar esta narración de una fuente esenia, de Qumran.

Por lo general, el nivel se mantiene en una sana cordura, y casi siempre a una altísima competencia científica y rigor intelectual.

F. Contreras Molina

GANGEMI, A., *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni*, vol 3º. *Gesù si manifesta presso il lago (Gv 21,1-14)*, Galatea Editrice, Catania 1993, 523 págs.

El capitulo 21 del evangelio de san Juan plantea muchos interrogantes al lector. Tras la conclusión del cap. anterior («Estas señales han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre», v.31), resulta inadecuado prolongar por más tiempo la narración con otro capítulo. Además, parece un contrasentido la narración de una nueva aparición, cuando previamente el Señor ha alabado a quienes creen sin haber visto (v.29).

Cambia súbitamente el escenario: de Jerusalén se pasa al lago de Tiberíades. No se sabe bien cómo. A pesar de estos problemas, fácilmente constatables, la tradición textual se ha mostrado firme y tozuda. No existe ningún manuscrito o versión del evangelio sin el capítulo 21. Nunca el evangelio de san Juan estuvo privado de este añadido esencial. Con tales precedentes el autor acomete el estudio de la primera parte del cap. 21; en concreto, desde los versos 1-14. El libro que ahora se presenta es resueltamente obra de profunda investigación. La investigación progresa con una erudición enciclopédica, llena de matices y sutilezas. Refrendada por la autoridad de los mejores comentarios, oportunamente citados a pie de página. Aparece como una obra monumental. Tanto es así que no parece italiana, sino más bien de la mejor estirpe alemana.

La conclusión teológica que se deriva del preciso análisis es que la perícopa constituye una afirmación de fe cristológica. Jesús se aparece a sus discípulos para que éstos puedan confesarle como el Señor. El congrega a la Iglesia y le da el pan de la eucaristía, que es él mismo. La Iglesia es una comunidad que mantiene su cohesión, mientras está unida con el Señor, el «Compañero» que comparte el pan con los discípulos. No obstante, echamos de menos la investigación de algunos elementos elocuentes del texto joánico: un estudio más detallado y teológico del verbo recurrente «tirar, arrastrar» -*elko*-, que alude a la red que no se rompía a pesar de la cantidad de peces tan grandes y numerosos (153, todas las clases entonces conocidas) y que también se refiere a la túnica de Jesús, que tampoco debe romperse, según refiere el comentario de los soldados al pie de la cruz (Jn 19,24). Ambos textos hablan de la unidad de la Iglesia. En la red de la Iglesia caben todos los peces, los grandes y los chicos. Pero en esta red de la Iglesia los «grandes no deben comerse a los chicos». Esto sólo sucede en la mar bravía. Además, la Iglesia se «embarca» en la misión. Ésta es su tarea esencial. No existe sino para pescar («Iglesia pescadora de hombres», conforme a la imagen apocalíptica dicha por Jesús a los primeros discípulos junto al mismo lago de Tiberíades), y «arrastrar» -*elko*- los peces capturados del fondo del mar o las tinieblas hasta el Señor, que es el vencedor de la muerte por su resurrección.

F. Contreras Molina

GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages*. Lire la Bible 29. Cerf. Paris 2003. 289 págs. ISBN 2-204-07067-X.

Ante el interés que los cristianos muestran actualmente por los libros sapienciales del antiguo Israel el autor les facilita el acceso presentando el mensaje y los valores que conservan en nuestros días los cinco libros, Proverbios, libro de Job, Qohélet, libro de Ben Sira, la Sabiduría. En primer lugar presenta este cuerpo sapiencial, aunque hay

otros textos sapienciales en los restantes libros veterotestamentarios. De cada uno de estos libros hace una presentación general, reflexiona sobre las enseñanzas de sus principales textos, y deduce unas breves conclusiones. En las conclusiones recoge el mensaje común de estos libros, la fe de esos sabios, su pensamiento sobre la creación y la historia, sobre la vida moral y la retribución, las huellas semíticas y helenísticas que en ellos se encuentran, y se interroga sobre la sabiduría que configuran. El cristiano puede así descubrir el sentido que estos viejos textos tienen aún para su vida de hombre y de creyente.

E. Peña

HOSIUS, OTFRIED, *Paulusstudien II*, WUNT 143, Morh Siebeck, Tübingen 2002. 294 págs. ISBN 3-16-147736-7.

El autor, profesor de NT en Tubinga, que ya publicó en 1989 una serie de estudios sobre Pablo en la misma colección (WUNT 51) ofrece en este segundo volumen otros trece estudios sobre temas centrales paulinos. Se trata de estudios de un teólogo-pastor (fue párroco de 1972-1980) luterano, en los que se dan la mano el análisis científico y el interés pastoral. Dos grandes estudios están dedicados a Rom 7, 7-25a y 5, 12-21, estudios que se complementan e iluminan. En el resto la temática es variada como consecuencia del origen de estos estudios, pensados y redactados como conferencias en diversos tiempos y lugares, cf. «La Verdad del Evangelio», «El Salterio como testigo del Evangelio», «Un solo Dios - Un solo Señor», «Cristo como mediador de la creación y mediador de la salvación», «Resucitado el tercer día de entre los muertos», etc. La obra termina con varios índices que facilitará su uso.

A. Rodríguez Carmona

JUAN PABLO II, *Laudes con el Papa*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 639. Madrid 2003. 275 págs. ISBN 84-7914-691-5.

Ha sido costumbre de Juan Pablo II escoger para las tradicionales audiencias de los miércoles un tema monográfico y desarrollarlo a lo largo de varias intervenciones. Desde marzo de 2001 hasta octubre de 2003 dedicó 87 audiencias al comentario de los salmos y cánticos de Laudes en la actual Liturgia de las Horas. Al recoger en este volumen esas catequesis del Papa la BAC quiere contribuir a la práctica del deseo del Papa de que se incorporen esas oraciones oficiales de la Iglesia latina a la vida de la comunidad cristiana. Es una lectura sapiencial la que ofrece a sus oyentes el Papa; descubre la conexión con otros textos del Antiguo y Nuevo Testamento, y cita textos de los Santos Padres y de otros escritores y santos posteriores. Cada catequesis lleva la indicación del texto que explica, un título indicador del tema principal que desarrolla, y la fecha en que propuso esa catequesis a sus oyentes.

E. Muñoz

KAMMLER, HANS-CHRISTIAN. *Kreuz und Weisheit.* WUNT 159, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 302 págs. 3-16-148133-X

La obra reproduce el trabajo de habilitación, dirigido por el Dr O.Hofius y presentado por el autor en la Facultad teológico-evangélica de la Universidad de

Tubinga, en la que es profesor de NT. Se trata de un nuevo estudio de 1 Cor 1,10-3,4. La perícopa forma parte de la primera sección de la carta, en la que Pablo afronta el problema de las divisiones dentro de la comunidad, del que ha sido informado oralmente. Pablo considera grave el problema pues las razones que motivan la división son una amenaza de la exclusividad y suficiencia soteriológica de la persona de Cristo. Por ello Pablo responde en una sección, la mayor de la carta, en la que expone argumentos básicos cristológicos y soteriológicos. K. plantea en la sección dos problemas básicos, importantes para la teología paulina: el primero se refiere a la mutua relación entre 1,18-2,5 y 2,6-3,4. Mientras que en la primera perícopa Pablo trata de λὸγος τοῦ σταυροῦ subrayando que Cristo crucificado es el único contenido de su Evangelio (2,2 cf 1,23), en la segunda habla de una sabiduría divina que es objeto de su enseñanza a los perfectos (2,6s). De aquí la pregunta sobre la relación entre Cristo crucificado y sabiduría divina, en concreto, hay que determinar si la segunda desarrolla y profundiza la primera o si la completa y supera. El segundo problema se centra en la concepción de la comunidad cristiana y el lugar de cada cristiano en ella, es decir, si Pablo distingue dos grados de cristianos, ya que en el contexto de 1 Cor 2,6-3,4, por una parte, se habla de τελείοις / πνευματικοῖς y, por otra, de νηπιοις / σαρκίνοις de donde resultaría que los pertenecientes al primer grado sólo conocen la enseñanza elemental sobre la cruz, mientras que los segundos han conseguido un conocimiento profundo de la sabiduría. La mayoría de exégetas, prescindiendo de diferencias exegéticas, defiende que Pablo distingue dos tipos de predicación y dos tipos de cristianos, pero esta opinión, a juicio de K., necesita de una comprobación crítica a base de un análisis detallado y una exégesis pormenorizada de ambas perícopas. Esta es la tarea que se propone el autor en esta obra. Y puesto que 1,18-2,5 está estrechamente relacionado con el contexto inmediato anterior, también lo somete a examen. Para ello divide el conjunto 1,10-3,4 en seis trozos (1 Cor 1,10-17; 1,18-25; 1,26-31; 2,1-5; 2,6-16; 3,1-4), estudiando en cada uno la estructura de la unidad, los pasos de la argumentación paulina y los problemas exegéticos que plantea en diálogo con otros puntos de vista. En este contexto estudia los dos problemas que se plantea, llegando a la conclusión de que (1) mensaje de la cruz y sabiduría no se diferencian ni se completan sino que son idénticos ya que Cristo crucificado es la sabiduría salvadora de Dios y (2) que la oposición entre τελείοις / πνευματικοῖς y νηπιοις / σαρκίνοις no se refiere a dos tipos de cristianos dentro de la comunidad sino a creyentes y no creyentes, los que se salvan y los que se pierden, los espirituales y los carnales cf. 1,18.21; 2,14s. (3) Finalmente 1,18-2,5 y 2,6-16 no se contraponen sino que se complementan. El estudio en general está bien desarrollado y las conclusiones primera y tercera bien fundamentadas, no así la segunda, pues no está claro que νηπιοις / σαρκίνοις en 3,1-4 se refiere a no cristianos.

A. Rdz. Carmona

KENNEDY, G. A., *Retórica y Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 317 págs. ISBN 84-7057-475-2.

«El objetivo de este libro es ofrecer a los lectores del Nuevo Testamento un instrumento complementario de interpretación que sirva para completar la crítica de las formas, la crítica de la redacción, la crítica histórica y literaria y otras aproximaciones críticas que ha sido practicadas durante el siglo XX». «Los escritores de los libros del

Nuevo Testamento tenían un mensaje que transmitir y trataban de persuadir a sus lectores de que creyeran en él o de que lo asumieran en la fe con mayor profundidad. En este sentido son retóricos y sus métodos pueden ser estudiados por la disciplina de la retórica». El autor expone ampliamente los elementos de la retórica y su historia, y analiza pasajes neotestamentarios en los que ve aplicados los tres tipos de retórica, la deliberativa, la epidéictica y la judicial. Ampliando el marco de su estudio analiza la retórica de los evangelios, los discursos de los Hechos, y las tres epístolas paulinas, Tesalonicenses, Gálatas y Romanos. Una selecta bibliografía indica trabajos que pueden interesar a quienes practican la crítica retórica y la aplican a los libros sagrados.

E. Peña

KÖCKERT, M. y NISSINEN, M. (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201. Vandenhoeck & Ruprecht. Gotingen 2003. X + 175 págs. ISBN 3-525-53885-5.

Los descubrimientos sobre la profecía del Antiguo Oriente que han tenido lugar a lo largo del siglo XX animaron a un diálogo entre esos especialistas y los que se dedican al estudio de los profetas bíblicos. En marzo y julio de 2002 se celebraron dos jornadas sobre el tema, promovidas por distintas instituciones, pero cuyas principales aportaciones aparecen publicadas juntas en este volumen.

Martti Nissinen estudia "El potencial crítico en la profecía del Antiguo Oriente" (1-32); se plantea si a la profecía extrabíblica le falta ese potencial que ha hecho famosos a los profetas del A.T. Para responder a la pregunta reúne los principales textos de Mari y Asiria en los que se critica a un rey mesopotámico por su conducta o sus acciones, estudiando tres apartados: el rey, el templo y los habitantes del templo; el rey y la justicia; el rey y sus opositores. Los profetas aparecen como representantes de una ciencia de gobierno, con capacidad de juzgar críticamente al rey o de hacerle reproches. Hay que reconocer que la profecía bíblica es mucho más crítica, pero esto no se debe a que Amós, Oseas, Miqueas e Isaías lo fuesen, sino a la historia del movimiento profético, que fue subrayando esa dimensión durante la época exílica y postexílica.

Eva Cancik-Kirschbaum estudia el tema "Profetismo y adivinación" fijándose en las fuentes cuneiformes (33-53). Los textos hay que agruparlos en ámbitos muy distintos y cumplen diversas funciones. A diferencia de los otros especialistas en técnicas divinatorias, los profetas no tenían contacto inmediato con el rey.

Reinhard G. Kratz escribe un artículo bastante polémico sobre "Las palabras de Amós de Técoa" (54-89). En contra de la tendencia actual a conceder toda la importancia al libro de los profetas, marginando su figura y su predicación histórica, considera necesario saber qué podemos atribuirle a este personaje de hacia 730. Muy pocos versos: 3,12*; 5,2.3.19; los ayes de 3,12*; 4,1*; 5,7; 5,18abb.20b, y quizá algo de 6,1a.3-6a.13. De aquí deduce que el Amós histórico no era un profeta de condena; esta imagen nace después de la caída del Reino Norte y, más tarde, del Sur, y es fruto de unos "círculos cerrados".

Jörg Jeremias analiza "Miqueas 4-5 y la profecía postexílica" (90-115). Estos capítulos demuestran que en casi todas las etapas del proceso de formación se tiene en cuenta el anuncio de la destrucción de Sión (3,12). El texto es fruto de dos siglos de tradición profética, pero las distintas voces no constituyen un coro disonante sino que muestran una profunda unidad: 4,1-8, el pasaje más tardío, expresa la esperanza de un

mundo en paz por obra de Dios. Todas las otras voces siguen en el mismo tono.

Los dos últimos artículos exponen el papel de la profecía en la formación de las tendencias monoteístas. Herbert B. Huffmon, "El Uno y lo Múltiple. Profetas y dioses en el Antiguo Oriente Próximo" (116-131) descubre en los textos proféticos de Mari y Asiria una "piedad inclusiva"; aunque la mayoría de ellos se presenta en nombre de diversos dioses, generalmente sólo uno ocupa un papel capital en sus palabras. Pero la elección de ese dios no depende de la piedad personal del profeta, sino de la situación política. Por consiguiente, no se puede hablar de tendencias monoteístas.

Beate Pongratz-Leisten llega a conclusiones muy distintas en su artículo "Cuando los dioses hablan: definiendo las relaciones entre politeísmo y monoteísmo" (132-168). Estudiando el papel de la diosa Ishtar en las profecías de la época neoasiria afirma que los profetas contribuyeron a formar una tendencia monoteísta en el contexto de la ideología monárquica.

Este breve resumen, injusto con los extensos y documentados estudios, indica, al menos, el interés de esta obra para los especialistas en el tema.

J. L. Sicre

LA GIOIA, F, *La glorificazione di Gesù Cristo ad opera dei discepoli. Analisi biblico-teologica di Gv 17,10b nell´insieme dei capp. 13-17.* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 316 págs. ISBN 88-7652-973-X

Este amplio libro es la publicación de una tesis doctoral, defendida en la prestigiosa Universidad romana. Su tratamiento es sólido y minucioso, lleno de pormenores de análisis filológicos y de discusión de crítica textual, multiplicado además por un centón de citas de autores. El tema joánico elegido resulta apasionante -como, por lo demás, todo asunto relacionado con los escritos del cuarto evangelio no deja de subyugar a cualquier lector- y es fiel a un principio metodológico ya aceptado: un texto tiene sentido en su contexto. Se estudia un verso concreto -en el envés y revés-: «Y yo he sido glorificado en ellos» (10b), dentro de su contexto inmediato: el cap. 17; y, a su vez, dentro de otro contexto más amplio, los capítulos del 13 al 17. El libro resulta muy interesante porque logra que no nos perdemos en los detalles asfixiantes de un solo verso, que es en realidad medio verso, sino que nos permite abrirnos a otras perspectivas joánicas. Se atienden a las diversas interpretaciones del cap 17: oración sacerdotal, discurso de despedida, la oración del adiós. También se estudia en análisis sincrónico los capítulos que configuran el largo discurso de la última cena, entretejido con promesas del Paráclito, anuncios de persecución y del consuelo de una presencia del Señor en medio de los discípulos. Por fin, pero dentro de toda la panorámica del evangelio, se focaliza en la riqueza de este verso: la glorificación. La gloria que se da a los discípulos consiste en la participación de la comunión total que existe entre el Padre y el Hijo. Los discípulos son llamados a formar parte de dicha unidad divina ad intra. Vivamente insertos en este ámbito de amor, podrán cumplir las obras de Jesús (14,12) y dar mucho fruto (15,8).

La gloria hace participar a los discípulos en la unidad del Padre y de Hijo: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (10, 30). Receptores de esta unidad, los discípulos se convierten en testigos ante el mundo, que sólo así llegará a conocer a Dios y tener fe (vv. 21.23). La gloria está además relacionada con el amor. En este nexo estrecho concuerdan con nuestro autor los más autorizados comentaristas (Thüsing, Léon-

Dufour, Schackenburg...). En realidad el tema de la gloria se liga a la unidad y el amor. El punto de arranque de todo es siempre el Padre quien, por medio del Hijo, da a los discípulos la gloria, que es la unidad y el amor. Por tanto, permaneciendo en al amor de Jesús y llevando el fruto del apostolado, los discípulos podrán dar gloria al Padre. Todos los discípulos futuros son incluidos en esta plegaria y en esta exhortación a la glorificación; serán asistidos con la fuerza del Espíritu Santo (14,12). La conversión de la humanidad, que está contemplada en el horizonte de esta súplica de Jesús, podrá acontecer gracias a la mediación de los creyentes, cuya vida se gasta para dar gloria a Cristo, el Señor.

Libro, pues, útil, sólidamente fundamentado y trabado metodológicamente, que trata un tema nuclear en la teología y espiritualidad joánicas. Afianza la responsable vocación de todo discípulo en Jesús, y logra superar las mediocridades y menudencias en que con frecuencia nos hacen caer la torpes miserias humanas.

Francisco Contreras Molina

LÉON-DUFOUR, X., *Un bibliste cherche Dieu.* Seuil. Paris 2003. 363 págs. ISBN 2-02-061372-7.

El autor selecciona treinta escritos suyos, que, como él advierte, son de dos tipos: unos muestran su itinerario como exegeta, otros ofrecen interpretaciones de temas difíciles. Los agrupa en cinco secciones; de ellas al primer tipo de textos pertenecen las secciones primera y última: I. Exégeta y teólogo. V. Obertura; al segundo tipo de textos pertenecen las tres secciones intermedias: II. En busca del acontecimiento. III. Enfrentados al lenguaje. IV. Para una lectura simbólica del IVº evangelio. Con esta selección de sus textos, publicados a lo largo de cuarenta años, el autor procura mostrar que la Biblia puede seguir siendo «palabra de Dios» aun para quienes la tratan como palabra humana y le aplican los principios de la crítica histórica y textual. Aunque con tensiones, el hombre de ciencia puede permanecer siendo un hombre de fe. Este libro muestra un ejemplo de exegesis sobre pasajes y temas bíblicos difíciles, y al mismo tiempo reconstruye el itinerario del creyente que afronta los desafíos intelectuales de su tiempo.

E. Peña

LUSTIGER, JEAN-MARIE, *La promesa.* Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 288 págs. ISBN 84-7057-476-0

Reúne este libro diez charlas espirituales del actual cardenal de París en el monasterio de Santa Francisca Romana de Bec Hellouin sobre pasajes del evangelio de Mateo, tenidas en 1979, y cuatro conferencias en congresos de asociaciones judías en 1995 y 2002. El autor reconoce que algunos pasajes de la primera parte podrían parecer desconcertantes para lectores judíos, y otros de la segunda parte podrían parecerlo a los lectores católicos. El autor lamenta especialmente la desaparición de la iglesia judío-cristiana en el siglo y manifiesta su esperanza en la iglesia cristiano-judía que surge actualmente en la Tierra Santa. Su exégesis e interpretación del Nuevo Testamento es judeo-cristiana; Israel sigue siendo el pueblo escogido, de la Alianza, de la que participa la Iglesia que procede de los gentiles. Espera Lustiger que todos los lectores, judíos y cristianos le concedan el crédito de la buena fe en el servicio de la Palabra de Dios.

E.Peña

MÖLLER, L., *The Exodus Case. New Discoveries Confirm the Historical Exodus*. Scandinavie Publishing House, Copenhagen 2002. 317 págs. ISBN 87-7247-230-8.

Dos cosas impresionan al tomar este libro en las manos: 1) la excelente presentación, probablemente la más lujosa que recuerdo en un libro de tema bíblico, con infinidad de fotografías, diagramas y mapas; 2) la postura tan conservadora y trasnochada de sus autores.

Digo autores, porque la obra se basa en los "descubrimientos" de Ronald E. Wyatt, un arqueólogo amateur estadounidense, muerto en 1999, con el que trabajó el autor final del libro, Lennart Möller, médico e investigador del Karolinska Institutet en Estocolmo. Éste ha querido aplicar al relato bíblico sus métodos científicos de investigación, partiendo de esta hipótesis fundamental: "*Los textos bíblicos a los que se refiere este libro (Gn 11,27 a Ex 40,38) son un verdadero documento histórico*" (subrayado del autor).

De acuerdo con ello, a pesar del título del libro no debe extrañarnos que la primera parte se dedique al período anterior al éxodo (los patriarcas). Las otras dos tienen como título "el éxodo" y "en la montaña de Dios".

Möller reconoce que no hay un solo objeto de hace cuatro mil años que pruebe la verdad del relato. "Pero hemos presentado una cadena de acontecimientos, circunstancias, análisis químicos, nombres, mapas, fotografías, fotografías de satélite y descubrimientos. Uno, o unos pocos, podrían ser inválidos: errores, interpretaciones exageradas o falsificaciones". Pero, en conjunto, el lector, convertido en jurado de este "caso" (recuérdese el título del libro) debe terminar emitiendo un veredicto: el texto bíblico transmite hechos históricos verdaderos.

¿Merece la pena dedicar tanto tiempo y dinero a una lectura fundamentalista de la Biblia? Lo más triste es que este tipo de enfoque impide profundizar en el mensaje religioso y teológico del relato bíblico.

J. L. Sicre

NODET, E., *Histoire de Jésus?. Necessité et limites d'une enquête.* Cerf. Paris 2003. 248 págs. ISBN 2-204-07264-8.

El autor deja el camino acostumbrado de reconstruir el cristianismo a partir del Nuevo Testamento, y estudia la trayectoria recorrida por la tradición hasta llegar a los hechos fundacionales. Cuatro capítulos componen el libro. Comienza por la eucaristía en su actualidad, de la que expone su estructura y analiza sus elementos. Yendo al extremo opuesto describe en el segundo capítulo la realidad judía del primer siglo en la que vivió Jesús; primero se fija en la biblioteca sagrada de aquellos tiempos, y luego en Galilea, provincia entonces rural con fuertes apegos fariseos y babilonios, desconfiante tanto de Roma como de Jerusalén. Examina luego en el capítulo tercero los cuatro evangelios; se detiene en el análisis de la teoría de las dos fuentes, y subraya que el evangelio de Juan es el más judío, y el de Marcos el menos útil para captar el ambiente originario del cristianismo. El cuarto capítulo está dedicado a la vida de Jesús: explica el sentido del cumplimiento de las Escrituras, analiza las narraciones de la infancia -las concordancias y discrepancias de los textos evangélicos-, el bautismo de Jesús en los evangelios, Juan Bautista, y la ruptura de Jesús son su familia, las narraciones de la pasión, el proceso y la última cena, y la vida pública de Jesús -

discípulos, enseñanzas y milagros, controversias con los judíos. Añade textos antiguos y una cronología en once apéndices. Cierra el libro unos elementos de bibliografía reciente en francés, que en su mayor parte ofrecen puntos de vista diferentes.

Es un estudio profundo y denso, de gran erudición y aportación de datos, crítico y modesto en sus juicios. Concluye como Lagrange: «Los evangelios son las únicas vidas de Jesús que se pueden escribir; no queda sino comprenderlas lo mejor posible».

E. Peña

PRONZATO, A. *El abrazo del padre. El hijo cuenta su aventura*. Sal Terrae, Santander 2003. 118 págs. ISBN 84-293-1513-6.

«Todo está ya dicho, y se llega demasiado tarde, desde que hay sobre la tierra exegetas que analizan la parábola del Hijo pródigo». Así, mitad broma, mitad hipérbole, se expresa el exegeta francés, F. Bovon, uno de los mejores comentaristas mundiales del evangelio de Lucas y que ha dedicado muchas páginas a la investigación de esta parábola. ¿Qué diría si hubiera conocido los últimos trabajos de H. Nouwen, F. Contreras, M. I . Rupnik y J. J. Bartolomé en torno a la misma cuestión?

El tema de la parábola del hijo prodigo -dejemos en paz el título, ya de por sí problemático, por acentuar parcialmente sólo uno de los lados del triángulo de personajes- resulta por su riqueza teológica un abismo sin fondo; los santos padres a ella se referían asignándole esta certera y bella imagen: el corazón del evangelio. Por ello no resulta ocioso que otra vez se vuelva a dicha parábola. En esta ocasión, A. Pronzato, sacerdote italiano y maestro de periodistas, autor prolífico, con más de ochenta obras traducidas a muchas lenguas, realiza una muy sugerente exposición.

El autor hace una recreación de la parábola. Toma los versos del evangelio de Lucas y los convierte en magnífica glosa. Pero en todo momento, el comentario aparece ceñido, embridado por la sabia mano experta que tiene en cuenta las más eruditas publicaciones que se han realizado sobre la parábola. No es, por tanto, un comentario que decae en el pietismo desbordado o en la interpretación subjetiva de sentimientos. Nos podemos fiar del libro, pues es serio y riguroso. Además está escrito con unción. Es frecuente la cita de poetas italianos, entre ellos se destaca el célebre D. M. Turoldo. Está bellamente dibujado, casi con preciosismo. Una filigrana de arte bíblico, podría ser calificado.

Como corresponde al tono de la misma parábola, pronunciada por Jesús. El libro se deja leer. No se cae de las manos. Tampoco debiera descolgarse del corazón esta parábola, de la que dejó sentenciado su mensaje el gran poeta francés Ch. Péguy: «Es la palabra de Jesús que ha llegado más lejos... Quizás es la única palabra que permanece clavada en el corazón del impío como un clavo de ternura».

F. Contreras Molina

RIGATO, MARÍA-LUISA, *Il titolo della croce di Gesù.* Tesi Gregoriana 100. Pontificia Università Gregoriana 2003. 385 págs. ISBN 88-7652-969-1.

Como indica el subtítulo, esta investigación nos ofrece un *Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*. Normalmente la tesis doctoral marca el inicio de una vida de docencia e investigación; en María-Luisa Rigato es la coronación de muchos años de estudio y de publicaciones; ella fue, en 1965, la primera

alumna matriculada en el Pontificio Instituto Bíblico; durante más de una veintena de años dirige seminarios de exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad Gregoriana.- En una amplia primera parte de su investigación estudia detenida y profundamente el título de la cruz de Jesús escrito según los evangelios en hebraico, griego y latín. En sendos capítulos estudia el título de la cruz según los evangelistas y la peculiaridad del título de "rey de los judíos" -insinúa incluso la aportación que se podría hacer la "gematría"-, subraya las lenguas en que fue escrito el título -con caracteres hebraicos-, diserta ampliamente sobre los apelativos de Nazareno y de Nazoreo en relación con Nazaret, y el significado del apelativo "Nazoreo" en Mateo y en Juan, -y con esta ocasión expone su tesis sobre la identidad del evangelista Juan, apóstol pero no uno de los Doce, como lleva propugnando hace muchos años-, la relación entre el "Título" y la sepultura provisional de Jesús de rango regio. En la segunda parte, más breve, expone la historia del redescubrimiento del "Títulus Crucis" en la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén en 1492 y antes en el siglo IV -con abundancia documental-, y la interpretación de los datos que aportan tanto la localización del "Título" en la basílica, como los análisis científicos que se han hecho desde 1993 al 2001 y concluye con una lectura global del "Título". Un amplio y documentado apéndice muestra la seriedad de la investigación promovida por la autora. Y se acogen con simpatía, tanto en la introducción como en el texto, los datos, bien concretos, sobre las dificultades que encontró en la burocracia eclesiástica romana. Es abundantísima y actual la información que muestra tener de las investigaciones y publicaciones sobre el tema que estudia. Entre algunas de las conclusiones de su investigación destacamos la que indica que "Nazoreo" en el título de la cruz, según Juan, equivale a *Observante* amoroso de la voluntad del Padre.

E. Peña

SIGNUM ET TESTIMONIUM. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños. Edición a cargo de J. Chapa. Eunsa. Ediciones Universidad de Navarra 2003. 340 págs. ISBN 84-313-2065-6

Con motivo de la efemérides de su 70 cumpleaños el Departamento de Sda. Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra ha logrado obsequiar al profesor de escritos joánicos. Le titula con dos palabras que posee un fuerte reclamo del cuarto evangelio. Signo o *semeion*: los signos en san Juan señalan certeramente a Jesús. Testimonio o martyrion es palabra clave asimismo clave en la narración joánica y en la vida del profesor homenajeado. La obra de A. García Moreno, que abarca entorno a unos veinte libro y multitud de artículos, es, sin duda, un fecundo signo que remite al misterio de Jesús y un testimonio rendido a su persona. Su labor se ha focalizado de manera abrumadora sobre los escritos joánicos. Han sido realizados con competencia y sabiduría, como asimismo con unción y piedad. Ha logrado este equilibrio y síntesis, tan deseable y en estos tiempos tan necesario. Una presentación recuerda con brevedad, mas no exenta de cariño y gratitud, su itinerario biográfico y también bibliográfico: Almendralejo (su ciudad natal), Badajoz, Pamplona y Roma, donde ha desarrollado su actividad docente e investigadora. El libro contiene dos partes bien delimitadas. La primera se centra en el evangelio de san Juan. Para conocimiento del lector ofrecemos el elenco completo de los diversos autores y el tema tratado: Domingo Muñoz León (Madrid): *Pedro y el Discípulo Amado en el Evangelio de San*

Juan. Nuevas reflexiones a partir del Derás intratestamentario. Michelangelo Tábet (Pontificia Università della Santa Croce): *Fede prepascuale e postpasquale: riflesioni su alcuni testi del Vangelo di san Giovanni.* Geraldo Morujao (Viseu): *Valores e escala de valores no IV Evangelho*. José Antonio Jáuregui (Universidad de Deusto): *Testimoni de Juan el Bautista (Jn 1, 19-36). Análisis exegético de Jn 1,29*. Miguel Pérez Fernández (Universidad de Granada): *Las bodas de Caná y la Sepultura de Jesús (Jn 2,1-11 y 19, 29-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan.* Jesús Luzárraga (Pontificio Istituto Biblico, Roma): *El Nombre de la Madre de Jesús (Jn 2,1; 19,25)*. Bernardo Estrada (Pontificia Università della Santa Croce), *El Espíritu, agua de la vida. A propósito de Jn 7,37-39.* Agustín del Agua (Madrid): *El adiós de Jesús, un discurso narrado. Notas sobre la mediación de la Escritura en Jn 13-17.* Lucas F.Mateo-Seco (Universidad de Navarra): *La unidad y la gloria (Jn 17, 21-23 en el pensamiento de Gregoriao de Nisa)*.

Otra serie de trabajos presentan una miscelánea, nada superficial, pero sí de diversa índole temática sobre la Biblia, Iglesia y fe (hasta siete hemos contado), completan la obra. Todos los que se suman al homenaje son autores de prestigio en el campo bíblico. El libro presenta una magnífica aportación a los asuntos joánicos. Posee su mérito en sí mismo. También como homenaje y testimonio. Las personas pasan, pasamos; los aplausos del reconocimiento resuenan en el aire, pero luego desaparecen. Las palabra dichas se las lleva el viento, pero un libro queda, para siempre. «Lo escrito, queda escrito», comentó Pilato a los judíos, sin saber el tremendo alcance de sus palabras. Sin duda un homenaje como éste es la mejor señal de gratitud eficaz e imperecedera. Ojalá que el ejemplo cunda en otros ámbitos y en fechas similares. Ya hemos tomado nota.

F. Contreras Molina

STROLA, GERMANA, *Il desiderio di Dio. Studi dei Salmi 42-43*. Citadella Editrice. Assisi 2003. 501 págs. ISBN 88-308-0756-7.

Siguiendo rigurosamente las etapas de la exégesis científica moderna, el presente libro examina cuidadosamente el texto de esos salmos como un microcosmos en el que se refleja en su complejidad el desear humano. Del mismo modo que el deseo del Otro constituye el dinamismo fundamental del vivir y está intrínsecamente conectado con la experiencia de la ausencia, así el deseo del Dios Viviente coincide para el orante de los salmos 42-43 con el anhelo por la vida. Aunque en esos dos salmos aparecen con frecuencia fórmulas estereotipadas y convencionales, la secuencia no está privada de vigor poético y de originalidad, como lo atestiguan la influencia ejercida a lo largo de los siglos y la riqueza de los comentarios en la historia de la exégesis. La dinámica del deseo de Dios emerge en estos dos salmos no sólo en su conexión intrínseca con la contradicción y la prueba, sino también en su relación con el tiempo y con el espacio. Una línea semántica de carácter fundamentalmente cultual se articula además con temas y motivos literarios presentes en el profetismo exílico y post-exílico, como son la sed de los exiliados, la burla de las naciones, la importancia de Sión y del Templo, permitiendo leer en la experiencia del orante, más allá de una verosímil datación histórica, el retorno al monte de Dios como imagen de una reconciliación después del exilio. El carácter genérico de las fórmulas favorece la apropiación de la secuencia en clave personal y litúrgica, en orden a una actualización en cualquier experiencia de

lejanía y deseo.- La bibliografía de obras citadas o referentes al tema se acerca al millar y medio.

E. Peña

UKWUEGBU, BERNARD. O. *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism*, Borengässer. Arbeiten zur Interkulturalität 4. Bonn 2003, 480 págs. ISBN 3-923946-58-9.

El autor es sacerdote católico nigeriano, formado en su país, Estados Unidos y Alemania, donde trabaja actualmente en calidad de *wissenschaftlicher Mitarbeiter* de la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn. Originario de una iglesia cristiana de origen reciente, fruto de una evangelización que a la vez que cristianizaba, colonizaba culturalmente, está preocupado por una evangelización más auténtica, que proclame el acontecimiento-Cristo de forma que sea aceptado en el contexto de la propia cultura. Esto le lleva a estudiar Gálatas buscando luz que ayude a iluminar una evangelización multicultural cuya base tiene que ser la afirmación de la gracia de Dios que relativiza toda cultura y diferencia social, ya que todos son uno en Cristo. La obra fue presentada como tesis doctoral, dirigida por el Dr Hans-Jurgen Findeis, en la Facultad de Teología Católica de Bonn, y se publica en la colección Arbeiten zur Interkulturalität, creada recientemente para promover la investigación de la inculturación del cristianismo en las diversas culturas. La tesis defendida en la obra se desarrolla en siete capítulos, independientes pero mutuamente relacionados, formando el conjunto una unidad. El primero trata una serie de temas introductorios, necesarios en una investigación de esta naturaleza, como destinatarios, datación, empleo del género retórico, historia de la interpretación (bastante completa) y aspectos que se suelen subrayar en función de la situación histórica del lector. Esta diferencia de aspectos justifica la opción del autor al elegir como motivo de investigación la influencia de Gal. en la configuración de la identidad cristiana de sus destinatarios. El segundo está dedicado a la metodología, justifica la validez de la metodología Social-Científico (Social-Scientific Method) y presenta los tres métodos concretos que se emplearán en este trabajo, el modelo secta, la sociología del conocimiento, y la teoría de la identidad social. Presentados los tres métodos, el autor pasa a aplicarlos a Gálatas, pero antes justifica el tratamiento de secta que atribuye a la cristiandad paulina de Galacia, estudiando el tipo de judaísmo que subyace a la carta e identificando las características que refleja Gal. y sus relaciones con el AT y otros grupos/movimientos contemporáneos (capítulo tercero). Hecho esto, en los capítulos cuarto al sexto pasa a aplicar a Gal. los tres métodos que ha presentado en su contexto socio-histórico concreto. En el cuarto estudia la parte biográfica (1,1-2,14) haciendo ver que la experiencia de Damasco es para Pablo el comienzo de una nueva era en la historia de la humanidad, lo que implica una visión cualitativamente diferente de la del judaísmo contemporáneo, por lo que tiene carácter sectario. En el capítulo siguiente, quinto, aplica la sociología del conocimiento a Gal 2,15-3,29 concluyendo que Pablo intenta justificar teóricamente su cambio de universo simbólico, pasando de una cosmovisión "Judíos Santos/ Gentiles pecadores" a otra en la que el ser judío o griego pierde el carácter de elemento básico para la cosmovisión. Para ello reinterpreta algunas tradiciones principales que han configurado la identidad judía, como Abraham, la Alianza y la Torá. El capítulo sexto

continúa esta temática, estudiando Gál 4,1-5,12, en que aparece como elemento de la nueva cosmovisión el tema de la "nueva creación" que se caracteriza por la libertad de la ley y de los "elementos del mundo". Estudia a continuación la parte parenética (5,13-6,10). Después de recordar cómo algunos autores se plantean su falta de conexión con el resto de la carta, por lo que la creen una interpolación o minusvaloran su papel, el autor afirma que tiene un papel importante desde la perspectiva de la formación de la identidad del "Israel de Dios". El último capítulo plantea la relevancia que puede tener este escrito para los cristianos de hoy día. Para ello resume las características del universo simbólico paulino, cualitativamente diferente del judaísmo convencional de su época, haciendo ver cómo está en el punto de partida de la separación judaísmo - cristianismo y cómo contribuye a la configuración de una nueva identidad cristiana. Finalmente ofrece una serie de sugerencias sobre cómo Gal puede ayudar a los hombres y mujeres de hoy. Hay que felicitar al autor por este trabajo exegético-sociológico, bien informado y expuesto, que aporta muchas luces a los problemas de nuestro tiempo, mostrando, por una parte, cómo en una genuina expresión de la fe cristiana hay que excluir cualquier símbolo que desplace el carácter único de Cristo en la determinación de la identidad cristiana y, por otra, cómo un pueblo puede ser evangelizado conservando sus peculiaridades étnicas, sociales y culturales.

A. Rodríguez Carmona

VARGAS-MACHUCA, A., *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*. Publicaciones Universidad Pontificia Comillas. Serie I, Estudios 88. Madrid 2004. 116 págs. ISBN 84-8468-115-7.

En el marco general de la formación de los evangelios y su valoración histórica el autor se centra en el estudio de la investigación sobre el Jesús histórico, la reconstrucción de lo que realmente hizo y enseñó Jesús de Nazaret antes de su muerte en cruz, en cuanto contradistinto del mensaje que sus seguidores transmitieron después de su resurrección. Recorre las líneas principales de la investigación histórica de los evangelios y de los métodos histórico-críticos, de su enfrentamiento durante más de un siglo con la exégesis tradicional católica y del acercamiento mutuo en los últimos decenios. En un primer capítulo expone la interpretación de los evangelios y el Jesús histórico hasta el siglo XX: la actitud precrítica o dogmática, el comienzo de la crítica histórico-literaria de los evangelios y la reacción católica. El segundo capítulo informa sobre "la historia de las formas" y la "New Quest", las vías de acceso al Jesús histórico y los criterios de historicidad desde 1970, en Alemania, en los autores Fuller, Perrin y Marshall, y en las teologías del Nuevo Testamento. El capítulo tercero expone la "Third Quest" o tercera investigación sobre el Jesús histórico: el "Jesus Seminar", los criterios propuestos por Sanders, Theissen, Meier y Brown, y los resultados a que llegan con la aplicación de esos criterios. Como conclusión en el cuarto capítulo propone las imágenes actuales de Jesús: Jesús como judío singular o Mesías restaurador de Israel, como profeta escatológico o reformador social, como sabio o carismático, y como cínico itinerante y campesino mediterráneo galileo. Los resúmenes al final de cada capítulo ayudan a la síntesis de la amplitud de datos ofrecidos en el capítulo. A la bibliografía, que consta en las notas, añade al final una bibliografía práctica, muy escogida y adaptada al público a quien dirige su libro.

El autor sigue el criterio indicado en 1993 por la Pontificia Comisión Bíblica en la «interpretación de la Biblia, tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino»; ese documento que «encuentra algún aspecto positivo y recomienda el empleo conjunto y complementario» de los diversos métodos y acercamientos exegéticos que se utilizan en la investigación actual, descalifica y reprocha la lectura fundamentalista de la Biblia, que tuvo su origen en la Reforma y se articuló más explícitamente en el congreso bíblico americano de 1895. Estas páginas, fruto de largos años de experiencia docente, orientarán en el conocimiento del Jesús Histórico y en la profundización de la fe en Jesucristo a todos los que quieran tener una fe culta, al nivel de sus otros conocimientos culturales o profesionales.

E. Peña

2. Patrística

Corpus Christianorum. La Théologie Byzantine - II. (XIII-XIXs.). CCTB 2. éds. C.-G. CONTICELLO, V. CONTICELLO. Centre d'Études des Religons du livre. Brepols. Turnhout 2002. 1032 págs. ISBN 2-503-51061-2.

La abundancia y complejidad de la literatura teológica producida durante la vida milenaria del imperio bizantino y su posteridad no permiten a los repertorios enciclopédicos y a las síntesis existentes dar una noticia detallada del pensamiento de esos teólogos y de sus publicaciones. El presente volumen, el segundo de los tres proyectados, ofrece en más de mil páginas y excelente presentación tipográfica, doce artículos monográficos, de entre cincuenta y ciento cincuenta páginas cada uno, los datos biográficos de otros tantos autores bizantinos de los siglos XIII al XIX, la relación completa de las ediciones de sus escritos, su doctrina teológica y un resumen o conclusiones, la bibliografía sobre ese autor, incluidos los artículos sobre ellos por orden cronológico, y la edición en su original o en traducción de algunos de sus textos. La redacción de estos documentados y amplios estudios se debe a especialistas de catorce naciones. A. Rigo: Gregorio il Sinaita; R. E. Sinkewicz:, Gregory Palamas; J. Nadal: Gregorio Akíndinos; Y. Spiteris y C. G. Conticello: Nicola Cabasilas; N. Constas: Mark Eugenikos, con un anexo: *The Council of Florence: Bibliography*; Fr. Tinnefeld: Georgios Gennadios Scholarios; Chr. Hannick, Kl. P. Todt: Jérémie II Tranos; Kl. P. Todt: Kyrillos Loukaris; Kl. P. Todt: Dositheos II von Jerusalem; D. Stiernon: Eugène Boulgaris, V. Makkrides (V. Conticello): Nicéfore Théotokès; Elia Citterio: Nicodemo Agiorita; los editores C.G. y V. Conticello cierran el volumen con un estudio sobre *La Philocalie et ses versions*. El primer volumen ofrecerá los estudios sobre los teólogos bizantinos de los siglos VI a XII, entre ellos, Juan Clímaco, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Focio, etc.; el tercero ofrecerá una historia del mundo ortodoxo, tres artículos sobre Cirilo y Metodio, Máximo el griego y Paisij Velickoskij, y un anexo sobre el Monte Athos.

El presente segundo volumen, tras diez años de intenso y minucioso trabajo, es una garantía de la seriedad y éxito de esta obra.

E. Peña

CHADWICK, H., *Agustín*. Cristiandad. Madrid 2001. 202 págs. ISBN 84-7057-437-X.

Aunque el autor dice que «una breve introducción al pensamiento de Agustín no puede ofrecernos a la vez una biografía», de hecho expone la formación y el progreso del pensamiento de Agustín al compás de sus etapas biográficas. En sucesivos capítulos trata de la formación del pensamiento de Agustín durante sus primeros años, su dedicación a las artes liberales y estancia en Italia, su libre elección ya en África, la sociedad filosófica que fundara allí, su vocación clerical, y desde entonces sus diversos escritos: sus «Confesiones», sus escritos antidonatistas, sus tratados «De Genesi ad litteram» y «De Trinitate», «La Ciudad de Dios», su doctrina sobre la naturaleza y la gracia. Con agilidad el autor apunta el ambiente histórico en que Agustín desarrolló su actividad literaria, humana y cristiana.

E. Peña

Jean Cassien entre l'orient et l'ocident. éd. CHRISTIAN BADILITA ET ATTILA JAKAB. Beauchesne. Paris 2003. 263 págs. ISBN 2.7010-1448-4

Este volumen reúne las actas del primer congreso internacional dedicado a Juan Casiano, organizado en Bucarest por el New Europe College, en colaboración con la Ludwig Boltzmann Gessellschaft, en setiembre de 2001. Son once los trabajos que contiene. Attila Jakab describe el Egipto cristiano en el tiempo de Casiano, deteniéndose en las grandes figuras, paganas y cristianas de la época; C. Gaspar presenta el monaquismo sirio que conoció Casiano; C. Broc estudia la influencia de Juan Crisóstomo en la teología de Casiano, a quien había ordenado diácono; M.A. Vannier estudia especialmente su tratado *De incarnatione Domini*; S. Taranto compara la doctrina de la gracia de Agustín con la de Casiano, mostrando una gran cercanía entre ambas doctrinas; G. Firolamo profundiza en diversos aspectos de su doctrina sobre la dirección espiritual; J.Cl. Fredouille presenta su doctrina sobre la vida activa y la contemplativa; M. Alexandre consagra un amplio estudio a la «plegaria de fuego», ardiente, en Casiano; C. Stewart muestra la doctrina de Casiano sobre los ocho «princpalia vitia» y su dependencia de Orígenes y Evagrio; Cr. Badilita estudia el mito de los ángeles caídos en Casiano, y P. Gurán presenta el culto que se le ha tributado en la Iglesia de Oriente. Una bibliografía moderna sobre estos temas cierra el volumen.

E. Peña

LAPORTE, J., *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos.* San Pablo. Madrid 2004. 775 págs. ISBN 84-285-2541-2.

La presente obra «se inscribe en lo que podríamos denominar "alta divulgación" de los Padres de la Iglesia». No es un manual, ni una mera antología de textos; no es un libro escrito para especialistas, «sino para un público amplio que pretende acercarse al mundo de los Padres»; procura contextualizar los textos a base de buenas introducciones a los mismos, y a sus autores, y muestra los conceptos y desarrollos fundamentales de la teología patrística basándose en los mismos escritos de los Padres. Aporta datos y textos de trece Padres de la Iglesia latina -ha prorrogado algunas cuestiones más allá de la época de los Padres, para llegar al desenlace lógico del tema

propuesto-, y once de la Iglesia griega; prescinde de la literatura anónima, relatos de martirios, historias eclesiásticas, etc. Destaca en este libro la sencillez de expresión, y facilidad para hacer comprensibles los pensamientos y la praxis de la Iglesia primitiva, tan distante de nosotros en el tiempo y en la cultura.- Al final del volumen encontramos un glosario de herejías, y la bibliografía citada por el autor, obras generales y las indicadas en cada uno de los capítulos. Es de alabar también la presentación y tipografía del libro.

E. Peña

LASANTA, P. J.- DEL OLMO, R., *Diccionario doctrinal de San Agustín.* EDIBESA. Madrid 2003. 967 págs, ISBN 84-8407-336-X.

Los autores, «con una lectura pausada y dilatada en el tiempo» han ido leyendo las obras de San Agustín, y han condensado luego sus enseñanzas en forma de 2279 pensamientos clasificados por orden sistemático. Cada uno de esos textos va precedido de un título que resumen su idea principal, y lleva la cita de la obra agustiniana de donde se ha copiado. Al final, un índice analítico reproduce los grupos sistemáticos y los títulos de los 2279 textos.- Como auguran los autores, estas páginas «pueden servir de gran ayuda para la formación doctrinal y teológica de los miembros de la Iglesia».

E. Peña

THOME, F., *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Teodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius'allegorischem Mythenverständnis.* Hereditas 24. Borengässer. Bonn 2004. XXXV+252 págs. ISBN 3-923946-67-8.

A pesar de diversos intentos de esclarecimiento, permanecen aún en la oscuridad los comienzos de la escuela antioquena de teología, caracterizada por su rigurosa separación de la divinidad y la humanidad en Cristo y el rechazo del alegorismo. La presente disertación ilumina el entorno espiritual en el que los dos antioquenos, Diodoro, obispo de Tarso, y Teodoro, obispo de Mopsuestia, realizan su exégesis de la Escritura Sagrada. Ambos rechazan la explicación alegórica, porque ven en ella la supresión de la historicidad de las narraciones en los textos bíblicos, y propusieron una comprensión de un profundo sentido de la Sagrada Escritura, que ellos llamaron «teoría». Este método antioqueno de interpretación aparece con una nueva luz, si se proyecta sobre el fondo de la alegoría pagana de los mitos, que desarrollaron los coetáneos de Diodoro, Julián el apóstata y su compañero Salustio. Por tanto, se puede juzgar la exégesis antialegórica de los antioquenos como una reacción contra la interpretación pagana de los mitos. Y, puesto que la alegoría pagana de los mitos justificaba el culto pagano, ambos obispos cristianos se sintieron coartados en su práctica litúrgica propia.

En una primera parte de la disertación se aportan datos biográficos de Julián el Apóstata, su interpretación de los mitos, ejemplificada en su discurso «Sobre la Madre de Dios», y «Contra los galileos»; y también se dan datos sobre Salustio y se estudia el tema de los mitos en su escrito «Sobre los dioses y el mundo». En la segunda parte se expone la lucha de Diodoro y Teodoro contra el alegorismo; se analiza el comentario de los salmos de Diodoro, el tratado contra los alegoristas de Teodoro, la exposición

de éste de Gal. 4, 21-31, su respuesta al escrito «Contra los galileos», y se pregunta sobre su exposición alegórica de algunos pasajes de la Escritura.- Se añade en este volumen la traducción al alemán por vez primera de textos que arrojan nueva luz en la lucha entre el cristianismo y el paganismo en el mundo antiguo tardío.

E. Peña

3. Teología

ALBURQUERQUE, E., *Matrimonio y familia. Teología y praxis cristiana*. San Pablo. Madrid 2004. 431 págs. ISBN 84-285-2613-3.

Esta profunda y amplia reflexión sobre el matrimonio y la familia, «desde una aproximación antropológica y cultural y teniendo en cuenta la aportación de los datos de la tradición cristiana sobre el sacramento del matrimonio, se centra en las cuestiones principales»; las desarrolla en trece capítulos. Un primer capítulo reflexiona sobre el matrimonio como comunión de amor e institución social y su relación con la sociedad; el capítulo segundo expone los fundamentos y desarrollo eclesial del mensaje cristiano, en la revelación bíblica, en la patrística, en la evolución de la teología y en el magisterio pontificio moderno; el tercer capítulo profundiza sobre la sacramentalidad del matrimonio, sus fundamentos, su naturaleza y significado; sobre la opción por el matrimonio civil, sobre su validez para los católicos y las orientaciones pastorales ante el mismo trata el capítulo cuarto -no se suelen tener en cuenta en las reflexiones sobre el matrimonio civil y el canónico las diferencias entre las exigencias del matrimonio según el Código civil español y la profundidad de la alianza irrevocable en orden a formar una comunidad total de toda la vida, que es el actual concepto de matrimonio en la Iglesia católica-; el quinto capítulo reflexiona sobre la unidad del matrimonio, y el sexto, sobre su indisolubilidad y el divorcio, con atención especial al horizonte ético, a la práctica de otras Iglesias cristianas, y a la pastoral de los divorciados; el capítulo séptimo expone la doctrina del magisterio católico sobre la paternidad responsable y la regulación de la natalidad, y la reflexión teológica y valoración moral sobre ella, y la oportuna proyección pastoral; la educación de los hijos, como derecho y deber, sus principios y ámbitos es el tema del capítulo octavo; en el noveno apunta opciones sobre la preparación y celebración eclesial del matrimonio; los cuatro capítulos últimos tratan de la familia en la sociedad y en la Iglesia, su dimensión ética, su espiritualidad propia, y su pastoral específica. El libro bien muestra ser un fruto de una experimentada actividad docente, de una reflexión compartida, y lo es también de una información amplísima bibliográfica sobre el tema estudiado: lo prueban las citas en las notas a pie de página. Es, sin duda, una reflexión cristiana actual para los esposos que quieran profundizar en el significado de su unión en el Señor, y su misión en la Iglesia.

E. Olivares

ANGELINI, G., *Las virtudes y la fe.* Cristiandad. Madrid 2004. 319 págs. ISBN 84-7057-454-X.

El autor propone unas «meditaciones» sobre las virtudes, las múltiples formas que asume la buena disposición moral del hombre. Comienza en el capítulo primero por una más difusa meditación sobre el conjunto de pensamientos que definen la constelación

de la acedía como figura de la parálisis del obrar; es el negativo de la virtud. En el capítulo segundo trata de la templanza en toda su amplitud. El tercer capítulo considera dos expresiones de la fortaleza: la paciencia y el valor, que explica en sus relaciones con diversas situaciones y otras virtudes. En el capítulo cuarto expone tres figuras de la justicia: la amistad -sus riesgos, relación con la caridad y su contraria la envidia-, la sinceridad y verdad, y la humildad -y su contraste con la hipocresía, la arrogancia, el resentimiento y la pusilanimidad. No se ofrece un estudio especial de la prudencia por las razones que indica el autor.

E. Muñoz

Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de teología. Instituto Teológico Compostelano. Collectanea Scientifica Compostellana 15. Santiago de Compostela 2003. 359 págs. ISBN 84-933023-7-6.

Recoge este volumen las ponencias y colaboraciones presentadas en las V Jornadas de Teología del Instituto Teológico Compostelano. Tratan de la relación de la antropología con la religión, con la fe cristiana, con la trasmisión de la fe. En el primer grupo A. Revilla describe la cuestión religiosa en la filosofía española actual y expone las distintas aproximaciones de los filósofos españoles actuales a la religión; P. Gilbert reflexiona sobre la búsqueda de la verdad y los caminos hacia la fe; A. Pintor-Ramos, expone algunos rasgos de la posmodernidad, su finitud y su sentido; completan este apartado los trabajos de D. Díaz sobre los presupuestos filosóficos de la fe, de L. M. Bernadal sobre la actualidad del argumento anselmiano, y de J. L. Lemos sobre la persona a la luz de la encíclica *Fides et ratio*. En el segundo apartado J. M. Díaz Rodelas estudia el amplio significado de la fe en la Sagrada Escritura, L .F. Ladaria reflexiona sobre la antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo, J. Duque diserta sobre el homo-credens y una teología de la fe; otros tres trabajos de este apartado son los de P. Pena sobre la sola fides y la fundamentación de la fe en la teología protestante actual, de R. Martínez Díez sobre el carácter antropológico de la fe cristiana, y de X.A. González sobre la resurrección y la antropología como problema en la carta paulina a los cristianos de Corinto. El tercer grupo temático S. Pié-Ninot reflexiona sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo, E. Bueno expone la dimensión eclesial de la fe y sus dificultades, y Mons. F. Sebastián trata de la trasmisión de la fe en la España actual. Las palabras de clausura del Arzobispo de Compostela son un brillante eco de las profundas meditaciones propuestas en las Jornadas.

E. Ortega.

BERKENBROCK, V. J., *Die Erfahrung der Orixás*. Begegnung 4. Borengässer. Bonn 1995. ISBN 3-923946-28-7.

El autor pretende en este estudio presentar el mundo religioso de *Candomblé* como aportación al descubrimiento de un "otro" concreto en la realidad brasileña. El título del libro expresa ya un primer descubrimiento de un mundo religioso aún extraño: la base religiosa del *Candomblé* está cimentada en la veneración del *Orixás*, fuerzas de la naturaleza y antepasados sobrenaturales de los hombres. Este descubrimiento comporta el desafío de la discusión sobre el presente de la iglesia católica en Brasil. La primera

parte del libro expone el tema y finalidad del trabajo, en tres capítulos: el contexto brasileño de la teología de la liberación, las religiones afrobrasileñas como desafío al cristianismo, las motivaciones teológicas surgidas del Vaticano II, la opción franciscana y la Conferencia de Santo Domingo, en donde se reconocieron como religiones esas creencias, y algunas consideraciones metodológicas. En la segunda parte introduce el autor en las religiones afrobrasileñas -su origen, las consecuencias de la esclavitud y la cristianización forzada, la actitud de la Iglesia católica ante esas religiones-, explica luego la religión *Candomblé* y las *Orixás*, y sus relaciones con el hombre, y *Axé*. En la parte tercera presenta un balance de la experiencia de *Orixás*, y en la cuarta reflexiona sobre el cristianismo y *Condomblé*: actitudes discretas, identidad cristiana y *Candomblé*, interrogantes y conclusiones. Como apéndices reproduce una selección de diez entrevistas -alguna múltiple- con creyentes de *Candomblé*; sigue un glosario, muy útil, de términos usados en el trabajo.

La bibliografía, de casi trescientos títulos, -y la lectura de este trabajo- abren para muchos un nuevo horizonte de estudio.

E. Ortega

BLANQUET, J. M., *La Sagrada Familia, icono de la Trinidad*. Hijos de la Sagrada Familia. Barcelona 1996. 743 págs. ISBN 84-920434-3-1.

El presente estudio analiza y fundamenta los principales aspectos que definen el ser y la misión de la Sagrada Familia en el misterio de Cristo y de la Iglesia, y, por consiguiente, en su relación con la familia, tal como la reflexión teológica puede deducirlos de los datos de la revelación, de la tradición de la Iglesia y del magisterio de los Papas, en particular del último siglo. Se apoya en el triple núcleo del misterio de la Encarnación, de la dimensión sacramental del matrimonio y de la familia cristiana, y del matrimonio de María y José.

Sobre ese núcleo se estudian las tres magnitudes cristianas de la obra creadora de Dios: el hombre, varón y mujer, como imagen de Dios, la dimensión matrimonial entre el varón y la mujer, que es sagrada y símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia, y la familia, que nace de este sacramento y participa del misterio de Dios.

La primera parte analiza estas tres realidades para trasportarlas luego en la segunda parte a María, José y Jesús, al matrimonio de María y José con los consiguientes roles de maternidad, paternidad y filiación -parte tercera-, y a la Sagrada Familia, una familia singular por la presencia de Jesús, que encarna los rasgos esenciales de toda familia humana: ser iglesia doméstica -cuarta parte-, tipo y germen de la Iglesia -parte quinta-, y la imagen o símbolo más real y perfecto, icono, de la Trinidad, misterio de comunión, y por ello es la Sagrada Familia la Trinidad en la tierra, como la llamaron no pocos escritores, que el autor aduce, y también Romanos Pontífices -sexta parte-.

En la bibliografía final se otorga especial atención a los escritos que se refieren a la Sagrada Familia, a María y José, al matrimonio y familia.

Con palabras del cardenal Carles, podemos decir que si Barcelona se honra con tener una catedral nueva, dedicada a la Sagrada Familia, es justo también que se honre en tener una reflexión teológica como la presente.

E. Ortega

CHARAMSA, CR., *Davvero Dio soffre?. La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*.. Edizioni Studio Domenicano. Claustrum 21. Bologna 2003. 316 págs. ISBN 88-7094-485-9.

El autor analiza un problema que preocupa a la reflexión teológica de la última época; para ello propone en primer lugar la actualidad del problema y los problemas metodológicos que comporta, los términos y lenguaje de los atributos divinos, su inmutabilidad, su impasibilidad, su amor, su misericordia, y el dolor, la pasión y la cruz. Profundiza luego en los fundamentos bíblicos del amor divino en la tradición veterotestamentaria y de las dificultades de no pocos de sus textos, en el mensaje del Nuevo Testamento, y la consecuente teología bíblica del sufrimiento. En tercer lugar estudia la tradición patrística sobre la impasibilidad divina, las primeras controversias teológicas sobre ella, y la formación de la noción de impasibilidad en la doctrina cristológica y trinitaria de los Padres de la Iglesia. El capítulo cuarto expone la tradición del magisterio de la Iglesia sobre la impasibilidad divina, en el quinto, la enseñanza de los santos más conocidos sobre ella, y en el sexto la visión tomista sobre el amor infinitamente perfecto de Dios trino y uno. Por fin, propone una síntesis teológica para nuestro tiempo y una prospección para el futuro; reconoce que «permanece siempre sin respuesta la pregunta cómo se relaciona Dios con el dolor, el sufrimiento y la muerte de sus criaturas»; en la fe de Cristo que sufre, muere y resucita, encuentra una respuesta oscura a su pregunta.

E. Ortega

CLÉMENS, OLIVIER, *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado*. Cristiandad. Madrid 2004. 148 págs. ISBN 84-7057-486-8.

Resulta muy interesante leer estas reflexiones de un teólogo ortodoxo sobre la unión de las Iglesias cristianas. Como él dice en el prólogo, «el problema del papado es ciertamente el más difícil de los que se plantean hoy en el diálogo ecuménico, y más particularmente entre católicos y ortodoxos. Sin embargo, se ha abierto una esperanza: en la encíclica *Ut unum sint*, Juan Pablo II expresó su deseo de llevar a cabo una reflexión conjunta sobre el ejercicio del primado. En esta perspectiva se ubica este breve ensayo».

Expone primero el fundamento del primado del Papa, la recepción del primado romano en Oriente, las relaciones y comunión entre el Papa y el concilio ecuménico, el panorama de la evolución del papado después del Vaticano I, y las esperanzas que ofrecen el Vaticano II y algunas actuaciones de los último Romanos Pontífices, aunque no han encontrado el necesario eco en el conjunto de la Iglesia católica. Añade al final cuatro temas de reflexiones relacionadas con las aspiraciones de comunión entre las Iglesias.

No parece que esa comunión plena pueda llegar mediante discusiones teológicas; más eficaz que la discusión en el plano ideológico sería una conversión de todos a la misión fundamental cristiana, la difusión de la «buena noticia» que confió Jesús a sus discípulos.

E. Ortega

Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez. Edición de JOSÉ R. VILLAR. Biblioteca de Teología 28. Universidad de Navarra. Pamplona 2003. 991 págs. ISBN 84-8081-011-4.

En este volumen se reúnen las aportaciones que con toda admiración y afecto ofrecen al profesor sus compañeros, amigos y discípulos. En las primeras páginas el editor presenta el perfil del profesor y enumera cronológicamente 264 escritos suyos; siguen los nombres de los 43 colaboradores en este homenaje. Los artículos se agrupan en cuatro secciones: I. Teología e Historia; II. La Iglesia en el tiempo; III. El ministerio en la Iglesia; IV. El camino hacia la unidad. No es posible reproducir los títulos de todos esos escritos; como muestra de ellos, escogemos uno de cada sección atendiendo a la orientación de nuestra revista.

En la sección Iª el artículo de Gerhard J. Bellinger, *Der erste Cathecismo von 1504 und sein Verfasser Diogo Ortiz de Vilhegas* , del que damos más detalles en el Boletín de Historia de la Teología, 1500-1800, de este mismo volumen 67, 2004, de nuestra revista.

De la IIª sección seleccionamos el artículo de Mons. Peter Erdö, *La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa Cattolica*, en el que analiza el concepto de salvación de las almas en la teología católica y sus referencias en los dos códigos vigentes en la Iglesia católica, y concluye que, a pesar de la justa atención que también el derecho canónica presta a los derechos subjetivos de los fieles, el supremo interés público de la Iglesia está en la misión recibida de Cristo. Pero -comentamos- esta misión no comporta un bien común prevalente sobre el bien del individuo; el CCIO en su canon 1519 § 1 distingue y pone en primer lugar «la salvación de las almas» antes del «bien público».

Destacamos de la IIIª sección el artículo de José Antonio Abad, *El presbítero, ministro ordinario de la confirmación*, en el que presenta los datos históricos del problema y luego reflexiona sobre la propuesta que él hace, y que recuperaría la primitiva secuencia sacramental y solucionaría la actual situación catequética y sacramental de la Confirmación. También -comentamos- sería una solución volver a la unidad del bautismo y confirmación; lo posibilitaría la propuesta que se hace en este artículo. Pero habría que mantener la profesión de fe, plenamente consciente y personalizada, precedida de la oportuna preparación catequética, que ahora tiene lugar cuando se confiere el sacramento de la confirmación a los adolescentes. El mismo tema, desde el punto de vista ecuménico, lo trata Anton Ziegenaus, *Die Reihenfolge der Initiationssakaremente. Zu einer katholisch-ortodoxen Kontroverse*. Expone la discusión que tuvo lugar en el dialogo y se refleja en el documento de Bari; indica luego los fundamentos teológicos de la separación del bautismo y la confirmación, y las posibilidades de orden en la administración de los tres sacramentos de la iniciación cristiana; concluye que tanto para la práctica occidental como para la oriental se pueden aportar fundamentos teológicos y de una longeva tradición.- Muchos otros artículos merecen toda la atención y pueden dar lugar a profundas reflexiones.

La tabla gratulatoria, unos 250 nombres, se verá incrementada por todos los lectores de tan merecido y valioso homenaje.

E. Ortega

DANIÉLOU, J, *Dios y nosotros*. Biblioteca Teológica «Clásicos del siglo XX». Cristiandad. Madrid 2003. 241 págs. ISBN 84-7057-448-5.

A mitad del pasado siglo, 1956, publicó Daniélou este denso tratado de Teo-Logía, fruto de su docencia y de sus investigaciones. En el primer capítulo, *El Dios de la religiones*, muestra que el desarrollo cultural, religioso y místico de las religiones contiene la expresión de una revelación de Dio a través del cosmos, la conciencia y el espíritu. El capítulo segundo, *El Dios de los filósofos*, expone la armonía que existe entre la existencia de Dios y nuestras aspiraciones más hondas, y sostiene que a Dios se llega mejor si se le entiende a partir del límite de la razón; plantea también otros problemas límites, como la libertad, el mal, y la coexistencia de Dios y las criaturas. El tercer capítulo sitúa ante *El Dios de la fe*, que según Daniélou se refiere esencialmente a hechos divinos; insiste sobre la alianza de Dios con su pueblo y los símbolos divinos. *El Dios de Jesucristo*, capítulo cuarto, expone la revelación trinitaria que encontramos en el Nuevo Testamento y las diversas exposiciones que se han hecho de él. El capítulo quinto, *El Dios de la Iglesia*, trata de las fuentes de la revelación, y analiza el papel de la teología. El capítulo sexto, *El Dios de los místicos*, partiendo de la transformación que opera el bautismo, muestra, con el testimonio de los grandes escritores místicos, que por el crecimiento en la caridad se llega a un conocimiento oscuro y amante de la Trinidad.

La introducción de César Izquierdo nos ofrece una biografía de Daniélou y sintetiza acertadamente el contenido del libro

E. Ortega

DANIÉLOU. J., *Teología del judeocristianismo*. Colección Literatura cristiana antigua y medieval. Cristiandad. Madrid 2004. 540 págs. ISBN 84-7057-467-1.

«Cuando en 1958 apareció *La teología del judeocristianismo* de Jean Daniélou constituyó todo un acontecimiento». Al morir en 1974 el autor estaba preparando la traducción italiana, aparecida en 1974, en la que había introducido correcciones y mejoras; estas las aprovechó la segunda edición francesa, poco posterior a su muerte, que ahora se nos ofrece en buena traducción castellana. En general se ha respetado la bibliografía, la que usó al autor, aunque en algunos casos se ha completado, para facilitar su uso por el lector actual.

El autor afirma que los escritos judeocristianos no canónicos, comparados con los de Pablo y Juan, atestiguan un estado de la teología más arcaico, al menos en su espíritu, y le «lleva a pensar que la teología de Pablo y Juan es, bajo muchos aspectos, expresión de una reflexión común en la que ellos se han inspirado y de la que los escritos judeocristianos son otro testimonio». Con extraordinaria abundancia de datos y profundo estudio Daniélou expone primero las fuentes tanto del judeo-cristianismo ortodoxo, como del heterodoxo, el ambiente intelectual que representaron los targumin y midrashim cristianos y la exégesis apocalíptica, las doctrinas judeo-cristianas sobre la trinidad y su estrecha relación con la angelología, los títulos del Hijo de Dios, la bajada oculta de la encarnación, y la manifestación por la estrella de los Magos y en el bautismo de Jesús, la teología de la bajada a los infiernos y de la ascensión, de la cruz como misterio, las figuras de la Iglesia, y el milenarismo. Por último reflexiona sobre

las instituciones, bautismo y eucaristía, la comunidad cristiana y sus costumbres, el sacerdocio, las tendencias ascéticas.

Como dice el prologuista, «claramente este libro es una obra de referencia obligada para cualquiera que se interese por los orígenes cristianos».

E. Ortega

DOZE, A., *José, sombra del Padre*. Balmes. Barcelona 1999. 182 págs. ISBN 84-210-0638-X.

«El libro consta de siete capítulos, organizados alrededor del cuarto», indica el autor en el prólogo. En efecto, los tres primeros capítulos exponen el descubrimiento progresivo en la piedad cristiana de la devoción a San José, las grandes intuiciones de algunos cristianos eminentes -Teresa de Jesús, Francisco de Sales, J.J. Olier-, y especialmente la aportación de Bernardita Soubirous. El capítulo cuarto, central, afirma que esta devoción a San José es deseo de María y es la voluntad del Padre. Los tres capítulos siguientes reflexionan sobre la figura de José como sombra del Padre, sobre el tiempo del Padre que vivimos, y sobre la urgencia de sentirnos hijos de José. A cada capítulo sigue un anexo que subraya un aspecto doctrinal de la devoción a San José, con el apoyo de una anécdota o un testimonio de autoridad.

E. Muñoz

DURRWELL, FR XAV., *Cristo nuestra Pascua*. Ciudad Nueva. Madrid 2003. 181 págs. ISBN 84-9715-036-8.

El autor muestra que Cristo, el Hijo de Dios, resucitado de la muerte, es la clave de bóveda y al mismo tiempo la piedra fundamental del misterio revelado. A lo largo de once capítulos, analizando profundamente los textos de la Sagrada Escritura, expone ampliamente esta visión más completa de la misión de Cristo redentor. «Y por convertirse Cristo, glorificado en la muerte, en salvación personal, queda invitado el teólogo a pensar de forma muy distinta a esa otra en la que se habla de precio pagado por Cristo como reparación del pecado, o de méritos por él adquiridos y aplicados a los hombres».

En la teología «juridicista» de la redención, que ha reinado durante siglos, la resurrección de Jesús representa un papel secundario; el Espíritu Santo ha sido silenciado; en esa teología es central la noción de justicia, «pero entendida a la manera como la ejercen los hombres; pero la justicia de Dios es trascendente, distinta, hasta el punto de parecer opuesta a la de los hombres». «Desde la Reforma son no pocos los teólogos que han dado a la teología juridicista un carácter claramente dramático. Y no solamente ha pagado Jesús en favor de la humanidad pecadora, sino que ha sido su sustituto, bien por decreto divino, bien por el hecho mismo de su encarnación dentro de una humanidad pecadora».

La misma concepción de la Iglesia es muy distinta; en la teología juridicista, «una vez cumplida ya la redención, a la Iglesia sólo le correspondería proclamarla y administrar los méritos de Cristo aplicándolos a los fieles a través de los sacramentos». Y según esa teología -añade el autor en tono de caricatura-, «Jesús habría creado unos ritos de aplicación de dichos méritos, unas estaciones distribuidoras, con respectivos encargados en tales estaciones».

También reflexiona el autor sobre la eucaristía como sacrificio y como presencia sacramental de Cristo.- Durrwell ofrece en este libro una síntesis, «su ofrenda de la tarde», después de cincuenta años de docencia y publicaciones.

E. Ortega

Fe en Dios y Ciencia Actual. III Jornadas de teología. Instituto Teológico Compostelano. Collectanea Scientifica Compostellana 10. Santiago de Compostela 2002. 284 págs. ISBN 84-607-6515-6.

Se publican en este volumen doce ponencias propuestas en las III Jornadas de Teología, organizadas por el Instituto Teológico Compostelano, agregado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Se agrupan bajo tres amplios temas: I. La ciencia ante la fe; II. El creyente ante la ciencia actual; III. Hacia una nueva forma de relación Ciencia-Fe. Tratan del tema Dios y la creación las ponencias de A. Udías , *El universo, la Ciencia y Dios*, de J.M. Hevia, *Los modelos cosmológicos y sus interrogantes,* M. M. Carreira, *Implicaciones teológicas de la física moderna*, A. Novo, *El hecho de la creación a la luz de la fe y de la teología,* L. Scheffczyk, *El Dios de la creación y la creación de Dios*. Exponen temas relacionados con la ciencia y la ética, J. R. Lacadena, *Retos de la Bioética a la fe cristiana,* Fr. Díaz-Fierros, *La Ética de los usos de la Ciencia y de la Técnica como lugar de encuentro para el diálogo entre la Ciencia y la Fe*. Más en general estudian el diálogo entre la Fe y la Ciencia, además de Fr. Díaz Fierro, Mariano Artigas, *El diálogo entre ciencia y religión en la actualidad;* Manuel García Doncel, Temas actuales del diálogo Teología-Ciencias. Abordan temas más generales, J.L. Lemos, Las antropologías científicas y la metafísica del hombre., A. López Quintás, *La cultura contemporánea y sentido de la vida*, y G. Tejerina, *Hacia una nueva metodología teológica*.- El prestigio de los ponentes y la actualidad y dificultad de los temas desarrollados suscitaron un vivo interés en el gran número de participantes d las Jornadas; también lo suscitan en los lectores de este volumen.

E. Ortega

FERNÁNDEZ, D., *Cristocentrismo de Juan Pablo II.* Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo 2003. 258 págs. ISBN 84-932535-6-1.

Parte el autor del hecho de que el magisterio de Juan Pablo II «gira especialmente en torno al misterio de Cristo, y se explana pedagógicamente partiendo de Cristo y volviendo continuamente a él en cada uno de los temas tratados, tanto teológicos, como antropológicos». Con esta perspectiva analiza el cristocentrismo de Juan Pablo II en sus tres encíclicas trinitarias: *Redemptor hominis*, 1979, *Dives in misericordia*, 1980, y *Dominum et vivificantem*, 1986.

El primer capítulo examina la influencia del joven padre conciliar Wojtyla y la redacción de la constitución *Gaudium et spes*; así se comprenderán mejor sus referencias a ese documento y las explicaciones frecuentes que hace de él. En los capítulos segundo al cuarto analiza las tres encíclicas: la primera es un canto a Cristo redentor del hombre: aparece en ella un amor apasionado a Cristo y al hombre contemporáneo; la segunda insiste en que el mensaje de misericordia es necesario para nuestro mundo, que vive muchas veces sin amor; la tercera encíclica está dedicada al

Espíritu Santo, que escudriña lo más profundo del corazón del hombre para llevarlo a la verdad completa y fortalecer el hombre interior.

Es un análisis directo del texto oficial de estas encíclicas, cuyas traducciones no son siempre fiables. No es fácil la lectura de esos escritos por quienes son de otra cultura y mentalidad: afirman una idea y vuelven una y otra vez sobre ella.

En apéndice se publican algunas de las intervenciones que tuvo en el aula conciliar vaticana de Mons. K. Wojtyla, una sinopsis de sus intervenciones conciliares y una bibliografía de fuentes y estudios sobre el pensamiento del papa actual y sobre las tres encíclicas.

E. Ortega

FERRI CHULIO, A. DE S, *Cristo en la estampería popular valenciana.* Valencia 2003. 316 págs. ISBN 84-932947-3-X.

«El estudio de las estampas es uno de los campos de la historia del arte español más desamparados». Y, sin embargo, «la imagen impresa ha sido uno de los difusores más importantes de las numerosas prácticas devocionales y advocaciones populares». El autor, que es director del Archivo de Religiosidad Popular de Valencia desde su creación hace veinte años y en el que se han recopilado 30.000 libros, más de 2.000 grabados originales y 5.000 estampas, nos ofrece el estudio de estampas, que reproducen 38 imágenes veneradas en la ciudad de Valencia, y de otras 29 imágenes veneradas en pueblos de la diócesis valentina. Presenta la historia de la imagen, que reproduce juntamente con la estampa o estampas -a veces superan la treintena- que en ella se inspiran; las acompañan, a veces, en la estampa oraciones en verso que explican la imagen y los motivos por los que es venerada. Cada una de las dos secciones del volumen lleva una bibliografía de la documentación inédita, de libros, opúsculos y artículos, y específica de las advocaciones. Nos ofrece también el autor en el prólogo una historia de la devoción popular a la pasión de Cristo y a su infancia, y de sus diferentes matices en la región valenciana.

E. Muñoz

FISCHER, HERMANN, *Die Erfahrung Gottes. Sanjuanistische Kreuzestheologie als Antwort auf moderne Gottesaussagen,* Würzburg, Echter Verlag, 2004, 252 pp. ISBN 3-429-02580-X.

La experiencia de Dios en un mundo no teísta y ateo se analiza desde las perspectivas de Karl Barth, R. Bultmann y H. Brauns, P. Tillich y la teología de la muerte de Dios, especialmente D. Sölle. Según Fischer, las actuales afirmaciones sobre Dios se mueven entre el acentuamiento de la infinita alteridad divina, acentuada por la teología negativa, y su cuestionamiento radical desde una antropología cerrada que hace de Dios mera proyección subjetiva. Nos movemos así entre una ontología inaccesible y una subjetividad inmanentista, que hacen inviable la afirmación de Dios.

Su propuesta es la cristología de San Juan de la Cruz, centrada en la cruz, y desde la que presenta la unión amorosa como experiencia que vincula el paso de la relación sujeto-objeto a la intersubjetiva, ofreciendo así una alternativa a las actuales experiencias de Dios. Una breve síntesis bibliográfica, en la que faltan obras

importantes de fuera del área alemana, y un índice de todas las fuentes completan el estudio.

Fischer analiza las grandes líneas de la mística carmelita, el trasfondo de la mística plotiniana, de Dionisio Aeropagita y el maestro Eckhart, y la unión con Dios sanjuanista desde una teología de la cruz que sirve de arquetipo referencial. De esta forma propone la experiencia de la fusión amorosa como respuesta a las críticas contemporáneas.

El problema estriba en la plausibilidad y racionalidad de una concepción neoplatónica como trasfondo para plantearse el tema de Dios en una cultura postmetafísica, que precisamente se basa en el rechazo de los platonismos que han marcado la historia del pensamiento en Occidente.

Juan A. Estrada

FISHACRE, RICHARD, *In Tertium Librum Sententiarum.* Teil 2: Dist. 23-40. Hrsg. von KLAUS RODLER. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Band 23. München 2003. 42*-236 págs. ISBN 3-7696-9023-0

La Komission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt publica en este volumen 23 el comentario inédito de Ricardo Fishacre sobre el libro tercero de las Sentencias a partir de ocho manuscritos. El editor, Klaus Rodler, como presentación de Fishacre y su biografía, se remite al estudio de R.J. Long y M.E. O'Carroll, *The Life and Works of Richard Fishacre O.P. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the "Sentences",* München 1999, del que dimos cuenta en esta revista 64 (2001) 437. En la introducción el editor ofrece una detallada explicación de su trabajo, las correcciones hechas, la dependencia entre los manuscritos, las características de esta edición, y notas sobre las fuentes, concretamente, de los comentarios de Hugo de San Caro y de Roberto Grossetesta, y una nota sobre la fecha de la publicación de este Comentario, que tuvo que ser posterior a julio de 1245. Sigue la edición impecable del texto, con su aparato crítico y notas.

E. Ortega

GALVÁN,LL., *El poema heroico a Cristo resucitado de Francisco de Quevedo. Análisis e interpretación*. EUNSA. Pamplona 2004. 119 págs. ISBN 84-313-2152-0

Este poema es una de las más extensas obras en verso de Quevedo; en su edición definitiva, póstuma, consta de cien octavas reales. Ha llamado la atención de la crítica literaria con diversas alternancias, pero menos que otras obras suyas. El autor de este estudio examina en primer lugar la tradición del tema desde sus inicios en el Nuevo Testamento hasta los tiempos de Quevedo; analiza luego la obra en cuanto relato de las acciones de unos personajes, el héroe, Cristo, y el Tirano, Luzbel; comenta después las principales imágenes arquetípicas que aparecen en el poema, como es la luz y las tinieblas, el combate del cielo y el infierno, la naturaleza; por último, estudia la elaboración verbal, los estilos del poema. Concluye su estudio con unas reflexiones sobre su aspecto de literatura cristiana y como obra barroca.

E. Muñoz

GARUTI, A., *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*. Pontificium Athenaeum Antonianum. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 35. Roma 2000. 366 págs. ISBN 88-7257-043-3.

El P. Garutti presenta aquí, «sustancialmente inalterados», los artículos que publicó en Antonianum en 1999 sobre el primado romano a la luz del diálogo católico-ortodoxo y católico-luterano. Ha agregado un capítulo inédito del mismo corte y asunto sobre las conversaciones anglicano-católicas. En apéndice discute la expresión «Iglesias hermanas».

El esquema trazado en los tres capítulos es básicamente el mismo: visión del interlocutor no católico sobre el papado, - eclesiología subyacente a los textos analizados, - el punto específico del ministerio del papa - valoración y conclusión.

Excepción hecha de los avances logrados por la comisión anglicano-católica, resumidos en página 289, el resultado de la investigación no puede menos de ser magro, pese a lo ambicioso del libro en datos y citas. El tema del primado no ha figurado hasta ahora en el orden del día de las reuniones a nivel internacional con ortodoxos y luteranos, no tanto por temor a la controversia como por lo arduo del problema mismo. El propio Juan Pablo II habla de *compito immane*. La teología del ministerio y más al fondo el estudio de la naturaleza de la Iglesia en que se enmarca el papado requieren paciente investigación, de varias generaciones quizá. Han sido elocuentes las reticencias de todas las Iglesias en sus respuestas al BEM (*Churches respond to BEM*, 6 vols., 1986-1988), sección «Ministerio».

Con todo, pistas no faltan en los textos que estudia Garuti, comenzando por la Declaración programática de Malta de 1972. Esta pedía a sus Iglesias sentido de la historicidad y audacia para revisar las actuales estructuras: «son problemas estructurales los responsables con mucho de la persistente separación de nuestras Iglesias» (nº 46, v. tb. 42ss). Por eso al acercarse al ministerio papal los miembros luteranos reclamaban una «reinterpretación teológica y reestructuración práctica» para incluirlo, «subordinado al primado del Evangelio», como «signo visible de unidad de las Iglesias» (nº 66).

Más abundantes son las pistas de reflexión en los textos del diálogo con la Ortodoxia. 1) La más sugerente es ya el enfoque del documento de Munich desde el título mismo: «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santa Trinidad». ¿No invita ya la *perichôresis* de las Personas a meditar en la comunión de las Iglesias locales y en sus consecuencias? Así se escribía del lado católico dos años antes de la firma del documento de Munich. 2) El de Valamo concluía en un horizonte de comunión y sinodalidad con la cita del canon 34 de los apóstoles y la mención de los «diferentes tipos de sínodos o concilios locales o regionales y conferencias de obispos» entre las formas de ejercicio de la *koinônia* (nº 53) no sin antes haber hablado de la «comunión universal de las Iglesias» (nn. 26 y 47). 3) El documento que permanece en cartera desde 1988 reza así: «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia. Conciliaridad y autoridad en la Iglesia». El subtítulo es significativo.

Lamenta G. que la parte católica no haya sabido insertar alusión alguna al ministerio petrino (p. 112) y que los documentos reflejen algunas tesis de «teólogos ortodoxos hodiernos» con los que «se alinean también teólogos católicos» (p. 114). Es verdad que la lectura de los producido hasta ahora deja a veces la impresión de que *partner* ortodoxo tira del católico hacia su posición, pero ello no ha de interpretarse

siempre como una cesión. El Vaticano II admite que «algunos aspectos del misterio revelado» han podido a veces «ser mejor captados y más claramente expresados por unos que por otros» (UR 17 y cf. 14:3). Consecuente, el Concilio ha recogido de la tradición oriental formulaciones sobre eclesiología eucarística, colegialidad, comunión, Iglesias locales, el *in quibus et ex quibus* -formulaciones muy dispersas a veces y sobre todo perfectibles.

En este sentido, el P. Garuti hubiera podido poner más de relieve el abundante sector de teólogos católicos que desean se dé mayor cabida a la comunión de las Iglesias locales en la síntesis eclesiológica. Esto no es incurrir, insisten ellos, en «afecto antirromano». Así lo repetía al final de su vida H. U., v. Balthasar, para quien no sentir animosidad contra Roma no equivalía a propugnar que el «sistema» de la Iglesia tenga que ser elaborado de acuerdo con un modelo piramidal.

En fin, conviene no olvidar respecto de los autores luteranos que los textos de la comisión católico-evangélica no son expresión completa de lo que piensan todos. Habría sido oportuno deslindar lo que con frecuencia deja adivinar la redacción más benévola de los documentos y el sentir menos complaciente de sectores críticos del luteranismo. Ejemplo de esto fue ya en la Declaración de Malta el *Sondervotum* de H. Conzelmann; pienso también en el Memorandum de 1984 de los Institutos ecuménicos o en lo que la corriente liberal del protestantismo puede echar de menos en el Grupo de Dombes.

H. Domínguez

GAUTHIER, R., *Ave Joseph. La salutation à Saint Josep*. Montréal. Canada. 2003. 33 págs. ISBN 2-9806339-8-4.

El *Ave Joseph*, no es una oración del siglo XIX, como se suele pensar; el autor recoge algunos ejemplos de esa oración de fines del siglo XV y del XVII, escritas por frailes menores, que imitan de cerca el *Ave María*. Se hicieron también una serie de copias serviles del *Ave María,* que cita y reproduce el autor; ese tipo de copia servil fue el que no aprobaron la Inquisición romana ni la Congregación de Ritos por un decreto que confirmó Pío IX. Sin embargo, se siguieron publicando ese tipo de oraciones a San José. En 1861 Pío IX aprobó y concedió indulgencias al rezo de otro *Ave Joseph*, presentado por las Hermanitas de los pobres, que no remedaba el *Ave María.* El autor ofrece otros ejemplos posteriores de oraciones y letanías breves a San José.

E. Muñoz

GAUTHIER, R., *Saint Joseph, notre intercesseur le plus puissant après la Vierge Marie*. Montréal. Canada. 2004. 53 págs. ISBN 2-9806339-9-2.

Atendiendo a muchas demandas Pío IX declaró en 1870 a San José, patrono de la Iglesia universal. Es evidente su poderosa intercesión ante Dios; pero esa intercesión «¿es irresistible, soberana, ilimitada, todopoderosa?». El autor muestra que es el intercesor más eficaz después de la Virgen María, y aduce las razones de conveniencia que han aportado los escritores espirituales y teólogos, y el magisterio del Papa y de los obispos. Destaca también los testimonios de Santa Teresa de Jesús y de Catalina de San Agustín. Como apéndice reproduce textos selectos de documentos pastorales de obispos

franceses, poco posteriores a la proclamación del patronazgo de San José sobre la Iglesia.

E. Muñoz

GESCHÉ, ADOLPHE, *Dieu pour penser. VII: Le sens*, París, Cerf, 2003, 188 págs. ISBN 2-204-07139-0.

El séptimo volumen de la serie que Gesché ha consagrado a pensar a Dios lo dedica al sentido. La tesis fundamental es que Dios no es el fundamento ni la clave única de sentido, que la vida tiene sentido sin Dios, y que la teología abre nuevos horizontes de sentido y lo deja aparecer como un don, del mismo modo que la religión ofrece experiencias que confirman y abren el sentido que podemos encontrar en la vida. A partir de ahí, Gesché analiza el concepto y experiencia de libertad, viendo que es lo que aporta el judeo cristianismo a la concepción griega y a las tradiciones filosóficas. Critica el teísmo filosófico así como el intento de hacer de Dios objeto para la razón y propone un Dios más allá del ser y de los límites de la razón. Esta crítica a la onto-teología se clarifica desde una concepción relacional de la identidad, que pone en primer plano nuestra heteronomía fundamental desde la que podemos desplegar la autonomía. Esa alteridad divina permite sustraerse al Dios maligno, cuya esencia amenaza la libertad humana, en favor de una libertad que conjuga teocentrismo y autonomía. El capítulo tercero, profundiza en una libertad que se mueve como alternativa al azar y la necesidad, que se sustrae al destino y se abre a la búsqueda, a la ética y al deseo, que hace posible la sabiduría de la esperanza (capítulo 4), contra una concepción intelectualista y racionalista del ser humano, así como opuesta al fatalismo resignado de cuño positivista o irracional. Finalmente, el capítulo quinto estudia el registro de lo imaginario como fuente de sentido, junto a la razón y el símbolo, mostrando la afinidad del imaginario literario y el teológico, que descubren posibilidades no realizadas para el hombre y abren espacio a un conjunto de deseos y expectativas, que nos revelan lo que es el ser humano.

Gesché conjuga, como en volúmenes anteriores, una teología abierta con un conocimiento sólido de la filosofía, y enriquece el texto con múltiples alusiones y sugerencias de teólogos y filósofos de prestigio, en su mayoría del área francesa. Se trata de capítulos que antes fueron artículos independientes, pero que son complementarios y en los que se ha logrado evitar innecesarias repeticiones. Un estudio sugerente, que abre horizontes y que constituye una buena aportación a la teología fundamental. La apertura de horizontes y el conocimiento sólido de las ciencias humanas y la filosofía es lo que hace de él un buen ejemplo de cómo hacer hoy filosofía y teología.

Juan A. Estrada

GESCHÉ, A., *Le mal et la lumière.* Pensées pour penser I. Cerf. 2003. 158 págs. ISBN 2-204-07250-8.

Este primer volumen inaugura una nueva serie, intitulada «Pensées pour penser» que seguirá la misma línea de la serie «Dieu pour penser», de la que se han publicado ya siete números en los últimos diez años, y está en preparación el octavo. Es una antología de pensamientos que inducen a la reflexión sobre el mal, agrupados en trece

secciones: el mal, Dios sorprendido por el mal, el Dios de Job, el demonio, pecado original, el sufrimiento, la muerte, el pecado, culpabilidad, compasión, perdón, la salvación, tiranía. La lista de obras citadas indican los autores de donde proceden 161 breves pensamientos que se reproducen a lo largo de las páginas de esta antología, que da qué pensar.

E. Muñoz

GOLUB, IVAN, *El último día de la creación*. Verdad e imagen minor 17.Sígueme. Salamanca 2004. 129 págs. ISBN 84-301-1514-5.

Durante muchos años el teólogo y literato croata, Ivan Golub, miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano, 1992-1997, ha escrito sobre los tres temas que en este libro vuelve a considerar: La palabra, la imagen, el juego, dones de Dios. Su pensamiento ha sido objeto de estudio en tesis doctorales, calificadas con el más alto grado, en las universidades Gregoriana, de Roma, 1993, y en la Facultad de Teología de la de Viena, 1998. Como afirma el actual obispo de Almería, D. Adolfo González Montes, en la presentación del libro, hallamos en ella una «exploración aguda, jalonada de pasos bien meditados por el ritmo de una exposición atractiva, del misterio del hombre como imagen y semejanza divina por la palabra, la imagen y el juego». Es la suya una teología poética, que sabe extraer de los textos sagrados no solamente el contenido revelado, sino también la belleza literaria de sus imágenes y metáforas. Su libro responde plenamente a su pregunta final: «¿Por qué la teología no podría ser (también) artística?».

E. Muñoz

HURTADO, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Eerdeman. Michigan. Cambridge 2003. 746 págs. ISBN 0-8028-6070-2.

En 1913 publicó Wilhelm Bousset su investigación sobre la devoción a Jesús en la cristiandad primera; sesenta años después Larry W. Hurtado ofrece al público esta investigación suya sobre el mismo tema, que sin duda alguna sustituirá a la de su predecesor. No pocos descubrimientos y estudios especiales han aparecido en estos años; los tiene en cuenta Hurtado y a partir de ellos lleva a cabo su propio análisis histórico del surgir y desarrollo de la devoción a Jesús entre los cristianos. Divide su estudio en diez temas: 1. Fuerzas y factores de ese surgir de la devoción; concretamente el monoteísmo judío, y las experiencias religiosas de Jesús y de su ambiente; 2. La primitiva cristiandad paulina: factores personales, lenguaje y temas cristológicos, culto «binitario», del que ya ha hablado en estudios anteriores; 3. La primitiva cristiandad judía: los datos en Pablo y en Hechos, helenistas y hebreos; 4. La primitiva devoción a Jesús en el documento Q: sus características, y la vida religiosa reflejada allí; 5. Jesús en los evangelios sinópticos: su género literario y la versión que ofrecen de Jesús; 6. Crisis y cristología en la cristiandad según los escritos de Juan; 7. Otros libros sobre Jesús: evangelios de la infancia, evangelio de Tomás, etc; 8. La segunda centuria: situación de la cristiandad, epístola a los hebreos, epístolas paulinas posteriores; 9. Diversidad radical: Valentino y el valentinismo, Marción; 10. Devoción proto-ortodoxa: búsqueda de Jesús en el Antiguo Testamento, el cuádruple evangelio, visiones y revelaciones, culto y oraciones, martirio, desarrollo doctrinal

Indicio de la seriedad y amplitud del estudio es la lista de unos 800 autores y unas 1.250 obras citadas en las 653 páginas del texto. El autor aporta en esta investigación respuesta a cuestiones como la importancia de este primitivo período en la formación de la posterior tradición, cuándo surgió el culto divino a Jesús, influencia de la religiones vecinas, cambio que aportó la divinidad de Jesús al culto antiguo de Dios, influencia que tuvo en la conversión al cristianismo, etc. En suma, un libro destinado no sólo a especialistas, sino accesible también a los lectores interesados en todo lo relativo a los orígenes del cristianismo.

E. Ortega

Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino. JOSÉ R. VILLAR (dir.). RIALP. Madrid 2004. 333 págs. ISBN 84-321-3480-5.

En esta misma sección bibliográfica damos cuenta del volumen de más de 900 páginas, *Communio et Sacramentum*, que se ofreció en un acto académico de la Universidad de Navarra al profesor Pedro Rodríguez, al cumplir 70 años de edad. De las 42 colaboraciones de ese gran volumen se han escogido las que versan sobre temas eclesiológicos; se hacen así más accesibles a los lectores.

Se han agrupado en tres secciones: seis artículos tratan de la Iglesia: G.L. Müller expone la eclesiología de la «Lumen gentium», J.R. Villar dibuja la estructura fundamental de la Iglesia en la obra de Pedro Rodríguez, R. Pellitero trata de la reflexión contemporánea sobre los carismas y su papel en la estructuración de la Iglesia, R. Blázquez, reflexiona sobre la dimensión eclesial de la Eucaristía y la dimensión eucarística de la Iglesia, P. Granfield presenta una historia analítica de la fórmula «Iglesias y Comunidades eclesiales», A. Carrasco escribe sobre la contribución teológica de J.A. Möhler;

Otros cinco artículos se refieren al ministerio episcopal e Iglesia local: L. Scheffczyk trata de la pluralidad de ministerios en la Iglesia y el único ministerio, M. Semeraro describe la figura del Obispo, Padre y Pastor, a la luz de la X Asamblea del Sínodo de los Obispos, A. Cattaneo, estudia la contribución del Concilio Vaticano II a lla teología de la Iglesia particular, y F. Ocáriz trata del Episcopado, Iglesia particular y de la prelatura personal en relación con ella.

Y otros cinco artículos reflexionan sobre el ministerio petrino y la Iglesia universal: M. Guerra trata de la Iglesia de Roma y su Obispo según el proemio de la carta de Ignacio de Antioquía a los Romanos, J. Erickson presenta el canon 28 de Calcedonia y su permanente significado para el debate sobre el primado en la Iglesia, A. González Montes reflexiona sobre el ministerio del sucesor de Pedro en el diálogo teológico interconfesional, P. Rodríguez ilumina desde el Vaticano II la doctrina del Vaticano I sobre el Primado, y D. Valentini pondera el valor y límites del principio de subsidiaridad en la Iglesia. El artículo 11, último de la sección segunda, constituye un diálogo entre el profesor Harding Meyer, de la Federación Luterana Mundial y el profesor Pedro Rodríguez; es propuesto como «ejemplo paradigmático de lo que es el diálogo ecuménico».

E. Ortega

JIMÉNEZ LOZANO, J.- MARTÍNEZ, F.-MATE,R. - MAYORGA, J., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio de E. Lessing*. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. Anthropos. Barcelona 2003. 127 págs. ISBN 84-7658-667-1.

El 12 de mayo del 2003 se estrenó en lectura dramatizada en el Real Monasterio de Santo Tomás, Ávila, la versión reducida por Juan Mayorga de la obra *Natán el Sabio,* de G.E. Lessing. Y en torno a ella giraron las tres conferencias, tenidas en los días siguientes en el mismo ámbito.

José Jiménez Lozano en su conferencia *Convivir en otro tiempo* evocó la convivencia de tres etnias y tres religiones en la Edad Media, en España y otras regiones, y como paradigma de la ruptura aporta las cuatro inscripciones funerarias de la tumba de Fernando III en la catedral de Sevilla, y narra varias historias de declaraciones ante la Inquisición a fines del siglo XV.

Reyes Mate analizó y comparó *El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig,* y los tres tipos de tolerancia que representan el Natán de la Corte de Saladino o la convivencia en la España de las tres cultura, el Natán de Lessing, y el Natán judío

Felicísimo Martínez Díez, con referencias también al Natán de Lesing, expone los factores de intolerancia en la historia del cristianismo, los factores de tolerancia en el cristianismo, y unas propuestas para un futuro de tolerancia en el cristianismo, como son la doctrina trinitaria como paradigma de convivencia, la conciencia escatológica de que la verdad total llegará al final y que encamina hacia un correcto diálogo ecuménico e interreligioso, ya que la salvación es de Dios. Se nos ofrece también la versión adaptada por Mayorga de *Natán el Sabio* de Lessing, y una breve nota sobre la visión de esa obra por Franz Rosenzweig. Es esta publicación un primer éxito de la Cátedra de Santo Tomás en Ávila.

E. Ortega

LADRIÈRE, J., *La Foi chrétiènne et le Destin de la raison*. Cogitatio fidei. 238. Cerf. Paris 2004. 367 págs. ISBN 2-204-07384-9.

Se recogen en este volumen doce escritos del autor, correspondientes a conferencias y comunicaciones, reelaboradas a veces, y publicadas en diversas revistas, colecciones y obras colectivas. El tema central es el significado, desde el punto de vista cristiano, de la racionalidad, examinada en la variedad de sus formas históricas y en la dinámica que la impulsa.

La primera parte analiza la racionalidad contemporánea; resalta el aspecto dinámico de la razón, y concluye con un capítulo que introduce la idea de una estructura escatológica futura de la razón.

La segunda parte trata del hecho cristiano y desarrolla el significado de su presencia en el universo de la racionalidad, lo que conduce enseguida al tema del significado de la historicidad de la razón para la fe cristiana.

Tres estudios se incluyen en la parte tercera; se ocupan de las dimensiones típicas de la razón contemporánea, la ciencia y la técnica, y de un tipo de institución, la universidad católica, que tiene por vocación ser un lugar de encuentro entre la fe cristiana y la cultura de la racionalidad.

E. Ortega

LADRIÈRE, J., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens. III.*. Cogitatio fidei. 237. Cerf. Paris 2004. 317 págs. ISBN 2-204-07383-0.

En este volumen tercero del título «L'articulation du sens» se ofrecen doce textos editados entre 1985 y 1999, que complementan los correspondientes a los recogidos en los volúmenes anteriores, publicados en 1979 y 1984; desde una perspectiva diferente tratan de la problemática de los estudios precedentes. La primera parte del presente volumen prosigue el estudio de la verdad del lenguaje teológico, que ya trató el volumen segundo de 1984, y contrasta el modo de donación propio del lenguaje religioso y teológico, la revelación, y el de la manifestación; reflexiona sobre la verdad y sus criterios, y sobre el sentido y la verdad en la teología. En la segunda parte, la historicidad de la teología, relaciona la teología con la dinámica de la razón, la historicidad y la modernidad. La parte tercera, bajo el título de teología y ciencia, reflexiona sobre la racionalidad y la creencia, la ciencia y la apologética, la verdad y la sabiduría, y lo sumo del saber. Dos estudios se recogen en la cuarta parte; presentan la relación entre el proyecto filosófico y la fe cristiana, y el papel de la filosofía en el diálogo ciencia y teología. Nos felicitamos de la acogida que la editorial Cerf y su colección Cogitatio fidei han tributado a estas profundas reflexiones.

E. Ortega

LOCHER, G. W., *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*. Ökumenische Beihäfte 45. Academic Press. Fribourg 2004. 244 págs. ISBN3-7278-1468-3.

Este nuevo volumen de los cuadernos ecuménicos de Friburgo retoma la discusión sobre la visibilidad de la Iglesia real. En su primera parte presenta las diversas concepciones sobre la dualidad de la Iglesia en los reformadores del siglo XVI, y dedica especial atención a las doctrinas de Lutero -creatura verbi divini-, de Zwinglio -corpus christianum-, de Calvino -societas cum Christo-, y de Melanchton - coetus vocatorum-. En la segunda parte presenta sistemáticamente los componentes eclesiológicos de esas doctrinas: esencial o visible, definición de Iglesia verdadera, cuerpo o cuerpos de la Iglesia, creer y no ver, atributos de una Iglesia bidimensional. La parte tercera procura sintetizar las interpretaciones de los reformadores acerca de la dualidad de la Iglesia; la idea de una Iglesia invisible se sustituye por la de una comunidad espiritual visible, que vive en una dimensión transformadora y renovadora, y también significativa, rica en referencias. Cree el autor que de esta manera la dualidad de la Iglesia aparece bajo una sola forma, conserva los elementos principales de las doctrinas de los reformadores, y se sustrae de algunas connotaciones problemáticas de toda concepción de una Iglesia invisible.

E. Ortega

LÓPEZ-TELLO GARCÍA, E., *Simbología y lógica de la redención: Irenéo de Lyón, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur,* Roma, Pont. Università Gregoriana, 2003, 389 págs. ISBN 88-7652-975-6.

Esta compleja y heterogénea tesis doctoral pretende iluminar el concepto cristiano de redención a partir de la simbología y de la teoría de la ipseidad del Paul Ricoeur (presuponiendo que hay continuidad entre la primera y la segunda, y no rupturas y

discontinuidades). Con este instrumental se analiza el humanismo antignóstico de Ireneo de Lyon, el humanismo liberal de Küng y el soteriológico de Balthasar, buscando clarificar cómo pensar la redención (lógica) y cómo abrir a una experiencia de ella (mundo de la vida). Naturalmente los problemas de método y de contenido se acumulan, comenzando por la fiabilidad del análisis de los tres autores y de su presupuesta continuidad, la validez de la conceptualización ricoeuriana que utiliza, y la interpretación continuista y que culmina en la síntesis de Balthasar que propone el autor. Parte de una forma de pensamiento subyacente a los tres autores estudiados, desde la que establece una tipología del proceso conceptual estudiado bajo la forma de dialéctica del símbolo (Irenéo), dialéctica del sujeto (Küng) y dialéctica del Ipse (Balthasar) que abre a la alteridad del sí mismo y desde la que es posible establecer las pautas de una onto-lingüística de la redención que remite a Cristo como el tercero entre el yo y el otro (sustitución desde una vida para y con los otros, en el que se da la ipseidad en la alteridad). La cruz como metáfora remite al intercambio admirable, entendido en clave sacrificial cristológica, desde la que se da un salto de la lógica al mundo de la vida, del símbolo a la realidad a la que apunta. Es un estudio complejo y oscuro, filosófico teológico y con demasiados presupuestos no aclarados de ambas temáticas como para resultar convincente y una síntesis lograda.

Juan A. Estrada

LUBAC, H. DE, *Méditation sur l'Église.* Oeuvres complètes VIII. Cerf. Paris 2003. 513 págs. ISBN 2-204-06985-X.

La Asociation Internacionale Cardinal Henri de Lubac tiene el gran proyecto de publicar en 50 volúmenes las Obras Completas de Henri de Lubac, y un volumen más de su bibliografía..Esta sexta edición francesa de la célebre *Meditación sobre la Iglesia* es el quinto de los volúmenes publicados de esta edición de todas sus obras. Está precedida por una presentación del cardenal Lustiger, el prefacio de la edición en alemán, 1968, de Hans Urs von Balthasar, y una interesante noticia histórica de las vicisitudes de la publicación de este libro, escrita por G. Chantraine, y que incluye un repertorio de las ediciones francesas y traducciones de este libro. Se añaden cuatro escritos, de temas cercanos: *Credo Ecclesiam*, tomado del volumen «Sentire Ecclesiam», 1961, homenaje a Hugo Rahner, *La Vierge Mère*, 1961, y *Marie de l'Incarnation et la Sainte Vierge*, 1954, tomados de «Maria. Études sur la Sainte Vierge Maria», y *L'esprit de sainte Angèle*, del volumen «Les Ursulines de l'Union romaine», 1958. Como complementos encontramos la traducción de los textos citados en lenguas distintas al francés, la corrección de erratas, un índice temático, un índice de personas citadas, un índice temático, y un índice desarrollado de las materias tratadas en las nueve meditaciones o capítulos de la obra. Se informa también sobre el proyecto de esta publicación de las *Obras completas* de De Lubac, sus características, y los títulos de los 50 volúmenes -de los ya publicados se da la ficha bibliográfica completa.

Es lógico el deseo vehemente de que siga a buen ritmo y llegue pronto a su término esta publicación, y la gratitud y admiración a los directores y colaboradores por el trabajo realizado.

E. Ortega

MALDONADO, L., *La esencia del cristianismo. Vivir en cristiano hoy.* San Pablo. Madrid 2003. 257 págs. ISBN 84-285-2533-1.

A lo largo de tres capítulos -la fe en Dios, la fe en Jesucristo, la fe en el hombre-, expone el autor no solamente la dimensión objetiva del acto de fe, sino también su dimensión más subjetiva, como decisión hacia un compromiso y servicio. Recoge sus reflexiones ante las aportaciones de los más recientes estudios bíblicos y especulativos sobre Dios, Jesucristo y el hombre, y presenta las exposiciones de los autores más recientes sobre Dios, uno y tres personas divinas, sobre los enfoques más actuales de la Cristología, su pasión y su resurrección, y sobre el amor activo, práctico, de compromiso y entrega que exige la fe en el hombre, imagen de Dios, y que sustenta los tratados actuales de la moral cristiana. Cada capítulo avanza, apoyado en las citas de la Sagrada Escritura y sus explicaciones más actuales, en el pensamiento de los grandes teólogos de siempre y de los de nuestro tiempo, hacia unas conclusiones que implican el quehacer del cristiano. No es un libro de fácil lectura; acumula un cúmulo de ideas y de sugerencias; pero, una vez meditadas y asimiladas, pueden constituir, como cree el autor, unas líneas maestras orientadoras en el futuro de los nuevos manuales de teología, de los nuevos catecismos, de los cursos de formación.

E. Ortega

MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Diccionario teológico de Santo Tomás.* Edibesa. Madrid 2003. 892 págs. ISBN 84-8407-385-8.

«La doctrina de Santo Tomás está compendiada en lo que denominó "Summa Theologiae". La *Summa,* por ser obra de madurez y por su amplitud universal, es la obra de santo Tomás por excelencia. Por eso nos hemos centrado en ella. Pero para usar la *Summa* con verdadera utilidad es preciso haberla estudiado antes metódicamente». Por ello el autor ha seleccionado unos doscientos temas, y los textos que pueden prestar un buen servicio orientador por su importancia teológica o por su sentido pastoral; los ha dispuesto en orden alfabético propio de un diccionario, ha evitado repeticiones añadiendo referencias que remiten a otros artículos, y ha añadido la cita de la *Summa*. En la Introducción expone la valoración intrínseca de Santo Tomás, el reconocimiento de ese valor por la Iglesia, y los valores actuales de la doctrina de Santo Tomás.- Este libro es el fruto de casi cuatro décadas de trabajo del incansable y benemérito autor y promotor de publicaciones que tanto bien hacen a los lectores.

E. Ortega

MARTÍNEZ-BLAT, V, *Diccionario de espiritualidad de Santa Teresita.* Edibesa. Madrid 2003, 368 págs. ISBN 84-8407-383-1.

En 1997 fue proclamada doctora de la Iglesia Santa Teresa de Lisieux. Decía el Papa en la carta apostólica: «Teresa es maestra para nuestro tiempo, sediento de palabras vivas y esenciales, de testimonios heroicos y creíbles». Para facilitar el acercamiento al magisterio de Teresa el presente libro procura dar a conocer sus escritos y espiritualidad. Se ofrecen en estas páginas un millar de pensamientos, un florilegio de su mensaje espiritual; están agrupado en setenta y nueve palabras claves esos pensamientos, y van acompañados por unas líneas que aclaran su contenido. Se puede

utilizar esta antología como manual de reflexión diaria, como libro de oración, como arsenal para el apostolado de la palabra.

E. Ortega

MÖHLER, JOHANN ADAM, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe.* Edición, introducción y notas de PEDRO RODRÍGUEZ y JOSÉ R. VILLAR. Ediciones Cristiandad. Madrid 2000. 749 págs. ISBN 84-7057-429-9.

A la Facultad de teología de la Universidad de Navarra debemos desde hace años la exhumación de escritos imprescindibles pero menos conocidos del público español, como son la Historia del Concilio de Trento de H. Jedin, o la imponente edición crítica del Catecismo romano. A esa lista se añade la obra cumbre de J.A. Möhler, *Simbólica*, que sólo existía en español traducida de Antolín Monescillo de 1846 pero a través de la edición francesa de F. Lachat y por tanto con sus omisiones. La actual traducción directa de D. Daniel Ruiz Bueno es el texto de la edición preparada con esmero por los prof. Rodríguez y Villar.

Recomiendo pasar derechamente a la introducción del autor (29 págs), más directa y sencilla a mi juicio que la de los editores (68 págs). El lector se verá así metido por el propio Möhler en la intención de la obra y juzgará por sí mismo si ha de abordar la lectura de una obra del primer tercio del s. XIX y de gran calibre. Entonces podrá volverse a la introducción española.

M. va a ocuparse de la escisión religiosa de Occidente del s. XVI, que él centra con lucidez en la antropología cristiana, no en la cristología, como consideraba ser el caso de Oriente. Tratar de esto segundo le exigiría, dice, hablar no sólo de la Iglesia ortodoxa griega sino de las Iglesias precalcedónicas. Apunta M. además que cuando él escribe no se da «un interés actual» en el lector occidental «por la Iglesia de Oriente y sus divisiones». Quizá el verdadero motivo de su opción era la profunda vivencia que Möhler se había traído del viaje de estudios previo a su toma de posesión como *Privatdozent* de historia de la Iglesia y derecho canónico en Tubinga. El viaje le llevó entre otras escalas a las principales fortalezas del luteranismo alemán -Jena, Leipzig, Gotinga, Brunswik (Braunschweig), Magdeburgo, Berlín sobre todo: el diálogo era posible y sería fecundo. La «ciencia de las confesiones» (*Konfessionskunde*) iba a recibir impulso nuevo.

Si Oriente no, las «sectas desprendidas de la Iglesia protestante» serían atendidas, pues «en parte no han hecho sino desarrollar y llevar al extremo los principios protestantes».

Möhler va a insistir sólo en los puntos de doctrina diferenciales, no en los de «teología práctica». Basará su cotejo en los escritos confesionales o Símbolos de la fe de las comunidades en cuestión, sin descuidar los escritos personales de los reformadores que sirvan para esclarecer el tema estudiado. La Simbólica no se propone ante todo hacer apologética ni polémica, pero M. las hará sin rebozo cuando lo considere preciso.

Pese a estas líneas programáticas, se reprochó a M. de parte protestante distorsionar la imagen del protestantismo por presentarlo más con las expresiones gruesas de los Reformadores que con las de los escritos simbólicos; idealizar en cambio la superioridad del catolicismo; haberse apartado de su espíritu crítico inicial frente a

doctrinas y prácticas de la propia Iglesia -cuando M. infundía nueva vida al concepto de la Iglesia y a la antigua literatura cristiana- y aferrarse luego a la autoridad eclesial. La evolución real de M. en su conciencia eclesial ha sido puntualizada por Geiselmann después de su edición crítica, en francés primero (RevScRel 34 1960 141-195) y en alemán por extenso (*Sentire Ecclesiam*, 1961, 531-675).

La introducción y el segundo volumen de la edición de Geiselmann, colosal mina de información y comentario, han sido la base del trabajo de R. y V. Es lástima que los editores no se hayan animado a traducir y publicar esa segunda parte. Por lo demás, es notable el silencio observado en las revistas protestantes sobre esta edición de Geiselmann de la Simbólica. Sólo he encontrado una recensión, bien laudatoria, de Erdmann Schott en ThL 85 1960 754s, de *La antropología teológica de J. A. Möhler, sus transformaciones históricas*, 1955, a la que el mismo G. se remite en la edición crítica (II 361).

Finalmente, del veterano traductor Ruiz Bueno puede fiarse el lector plenamente con tal de aceptar que el párrafo lento, pero claro, del original no siempre haya sido desmontado en ágil castellano, menos literal.

H. Domínguez

Mysterium redemptionis. Congresso internacional de Fátima. Santuário de Fátima 2002. 717 págs. ISBN 972-8213-24-7.

Se publican en este volumen las actas del congreso, celebrado en Fátima, del 9 al 12 de mayo de 2001, con el subtítulo de *Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã.* Los veintiún temas estudiados se agrupan en cuatro grupos, que corresponden a los cuatro días del congreso: A morte: enigma e mistério, A Cruz e a Redenção, O sacrificio cristão: da Cruz à Eucaristia, Existência sacrificial e mensagem de Fátima. Tuvo el congreso un apreciable aspecto ecuménico, pues algunos conferenciantes eran prestigiosos teólogos protestantes, que aportaron un clima de apertura y sensibilidad.

En apéndice se ofrecen las traducciones al portugués de las conferencias pronunciadas en alemán, inglés, francés o italiano.

E. Ortega

NITSCHE, BERNHARD, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie in Kontext der Spätmoderne,* Würzburg, Echter Verlag, 2003, 456 págs. ISBN 3-429-02442-0.

El contexto actual está enmarcado por la secularización y el renacimiento del interés filosófico por la religión. Adorno, Foucault, Lyotard, Ferry, Derrida, Apel y Habermas son los autores estudiados y que muestran esta doble perspectiva. En este contexto se analiza el concepto de libertad trascendental desde una identidad finita e histórica, en la que el hombre se autodefine teórica y prácticamente. Las formas de vida religiosa aparecen como interpretaciones y proyectos de la razón práctica, dentro de las que se enclava el postulado de Dios (H. Krings, H. Baumgartner y D. Henrich por un lado, y Marechal y Rahner como culmen de esta concepción trascendental de la teología). Nitsche asume la crítica de R. Schaeffler a Karl Rahner, para proponer desde ahí una teología trascendental abierta a la Trinidad, la cristología, creación y gracia,

como tematizaciones teológicas de un proyecto filosófico trascendental. Una bibliografía final completa el estudio.

La síntesis filosófico teológica de la trascendentalidad es lo más logrado del presente estudio. En lugar de contraponer libertad divina y humana, como ocurría en algunas teorías de la controversia de auxiliis, analiza la emergencia de la libertad desde un teocentrismo de marcado acento kantiano, en el que vincula la teología de la creación y la cristología, la dinámica de una inmanencia abierta y una trascendencia descendente, la encarnación y la unión hipostática, desarrollando desde ahí una antropología teológica radicalmente cristocéntrica, que sirve también de hilo conductor para la comprensión de la Trinidad. El postulado trascendental kantiano sirve aquí como referencia fundamental para postular una ontología acorde con la epistemología fenomenológica propuesta Naturalmente esta teología especulativa remite en última instancia a los condicionamientos de una filosofía trascendental en un momento en que esa analítica de la libertad está fuertemente cuestionada.

Juan A. Estrada

OELDEMANN J., *Ortodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog.* Thema Ökumene 3. Bonifatius. Paderborn 2004. 195 págs. ISBN 3-89710-255-2.

Este nuevo volumen de la colección Thema Ökumene nos ofrece una visión de las relaciones de las Iglesias ortodoxas con las Iglesias de occidente. No se ocupa solamente de las causas de los conflictos actuales, sino que muestra los fundamentos históricos y culturales de esta situación. En un primer capítulo introductorio indica el impulso de los ortodoxos en los comienzos del movimiento ecuménico; en el segundo expone la colaboración de las Iglesias ortodoxas en el Consejo ecuménico de las iglesias; en tercer capítulo ofrece datos sobre el diálogo que han mantenido con las otras Iglesias, las ortodoxas orientales, la católica romana, la anglicana, la veterocatólica, la evangélica y las comunidades libres que se confiesan cristianas. El capítulo cuarto expone las relaciones con la Iglesia católica, el lento acercamiento por el «diálogo de amor», las reflexiones conjuntas en el «diálogo de la verdad», la crisis posterior a la caída de la Europa del este, y los problemas actuales y nuevas perspectivas. Sobre el influjo de los hechos históricos y culturales en el problema del diálogo con la ortodoxia trata el capítulo quinto; el sexto reflexiona sobre la propia concepción eclesiológica de la ortodoxia, su relación con las otras Iglesias, y su concepto de la unidad de ellas. El último capítulo, «en compañía en vez de al lado», expone las perspectivas del diálogo con la ortodoxia: un mejor conocimiento mutuo, conexión entre los distintos niveles de diálogo, y un testimonio en común de la fe cristiana. El lector obtiene una buena y roca información sobre el ecumenismo y los orientales.

E. Muñoz

PENG-KELLER, S., *Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive.* Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 39. Echter 2003. 361 págs. ISBN 3-429-02529-X.

El autor pretende disminuir la sima abierta actualmente entre la práctica de la meditación y la teología cristiana, con la esperanza de aportar algo a ambos lados de la sima. Le dan ocasión los escritos de Carl Albrecht sobre la psicología de la mística, que

analiza en la tercera parte de su estudio; antes en una parte primera expone la biografía de Albrecht encuadrada en su ambiente, y ha reflexionado en la segunda parte sobre el lugar de la mística entre la psicología y la mistagogia. En la cuarte parte interpreta, integra y critica los temas expuestos. En apéndice aporta textos de Albrecht de los años 1942 a 1960, y remite para los de años posteriores a la publicación de Fischer-Barnicol. Una amplia bibliografia de las obras de Albrecht, textos clásicos, y literatura utilizada completa el volumen.

E. Muñoz

RAGUZ, IVICA, *Sinn für das Gott-Menschliche*, Würzburg, Echter, 2003, 546 pp. ISBN 3-429-02524-9

La estética filosófica de Kant y la teológica de Urs von Balthasar son el punto de partida de este trabajo, que busca articular el discurso sobre Dios desde la crítica kantiana del juicio, valorando lo hermoso como un símbolo de bondad moral y de sentido humano, desde el cual el autor plantea lo divino-humano como expresión última de la esperanza y del pensamiento analógico sobre Dios. Se definen las fronteras y demarcaciones entre la moralidad y la idea de Dios, entre lo sensorial y suprasensorial, que genera un concepto simbólico y abierto de Dios, que no puede ser demostrado ni conocido, aunque sí presupuesto como fundamento moral (como si fuera un ser moral). Kant apunta a Dios desde la subjetividad, desde presupuestos que vinculan Dios, mundo y hombre, sin poder darle objetividad a la propuesta unidad de los tres conceptos. Por el contrario, la cristología de Balthasar, en el marco de una estética teológico trascendental que impregna todo su pensamiento. se basa en la objetividad de la esencia que impregna la apariencia. Para Balthasar, Kant se queda a medio camino entre el antropocentrismo reduccionista y su propia concepción de la revelación (evidencia de la revelación divina en la creación y en Cristo, desde la que unifica lo divino y lo humano). Es una manifestación evidente, accesible a la contemplación racional. De ahí la doble articulación de evidencia y unidad entre lo divino y lo humano, que es el núcleo de su estética teológico trascendental, que expresa el ser trascendental de lo hermoso desde la presencia de Dios en el mundo.

Raguz busca mediar entre el subjetivismo kantiano, cuya dinámica trascendente revaloriza, y el objetivismo revelado de Balthasar. entre la absolutización de la subjetividad (que prepara el camino a la filosofía postmoderna y se olvida del ser, ya que la idea de Dios es ficticia como la del sentido) y la objetividad del amor divino postulada por Balthasar (revalorizando el ser que subyace a lo hermoso, más allá de un juicio subjetivo). Su proyecto de filosofía de la religión desde la perspectiva estética articula la experiencia subjetiva de la búsqueda de lo hermoso y lo supremo, en la que se dan lo verdadero y lo bueno, con la afirmación del ser de lo estético propia de la concepción de Balthasar (Teología del sentido que tiene su objeto formal y material en la dimensión de lo hermoso y supremo de la cristología). Se pasa así de la búsqueda de sentido al hallazgo que propone la teología trascendental. De esta forma el autor muestra la congruencia entre la demanda de sentido inherente al planteamiento kantiano y la oferta cristiana (en realidad construido desde la primera).

Evidentemente, el problema no resuelto es cómo dar realidad a la propuesta de sentido propia de la cristología, ya que se parte no de una experiencia, la jesuana, cuanto

de una interpretación de ésta (la cristológica). La literatura final, fuentes y secundaria, completa este trabajo presentado como tesis doctoral.

Juan A. Estrada

RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la Fe La Iglesia como comunión*. Cristiandad 2004. 390 págs. ISBN 84-7057-485-X

Los discípulos del cardenal Ratzinger reunieron en un volumen, publicado con ocasión de su 75º cumpleaños, quince escritos suyos de los últimos años; completan los dos anteriores, que se le ofrecieron en sus aniversarios 60º y 70º. En el presente volumen, traducción del original alemán, 2002, se ofrecen primero dos discursos de Ratzinger con motivo de dos doctorados «honoris causa», en los que reflexiona sobre la fe y la teología; los cuatro escritos siguientes tratan de la *communio* y de la eclesiología del concilio Vaticano II; el artículo séptimo reflexiona sobre el ministerio y vida del sacerdote; el octavo busca el lugar teológico para los movimientos eclesiales, un fenómeno que se ha dado a lo largo de toda la historia eclesial; el noveno escrito reproduce la presentación que hizo de la declaración *Dominus Jesus* en la sala de prensa de la Santa Sede, en setiembre del 2000.

Muy interesantes son las cartas del metropolitano Damaskinos y del obispo evangélico Hanselmann a Ratzinger, y las repuestas de éste a las objeciones de ellos sobre las dificultades del ecumenismo que surgen de los últimos documentos vaticanos.

Sobre la situación del ecumenismo, las relaciones con los judíos, la confesión de sus culpas por parte de la Iglesia católica en el 2000, y la situación de la Iglesia en el umbral de tercer milenio, tratan los últimos escritos recogidos en este volumen.

Sigue una completa bibliografía de Ratzinger, que completa otras anteriores, y comprende las publicaciones propias, las obras en que participó como editor o coeditor, y sus artículos en obras conjuntas o revistas desde 1954 hasta enero del 2002 y artículos en obras de consulta; se incluyen en la bibliografía las traducciones de sus escritos en una amplia gama de idiomas.

E. Ortega

ROUSSELOT, P., *El problema del amor en la Edad Media*. Cristiandad. Madrid 2004. 190 págs. ISBN 84-7057-481-7.

Es un acierto facilitar con una traducción castellana el acceso a este libro, de indiscutible valor y fama. En él expone el autor dos concepciones del amor, presentes en los espíritus de la Edad Media, y que podemos llamar, concepción física o natural, y concepción extática. La primera propugna que todos los amores se basan sobre la necesaria propensión que tienen los seres a buscar su propio bien; es el enfoque de Hugo de San Víctor, de San Bernardo, el Pseudo-Dionisio, y fue precisada y sistematizada por Santo Tomás. La concepción extática sostiene que el amor es tanto más perfecto cuanto más sitúa al sujeto fuera de sí mismo; la proponen místicos dialécticos, de la escuela de Abelardo, y también se reconocen rasgos de ella en la escolástica franciscana. En las dos partes del libro desarrolla el autor estas dos concepciones del amor en el Medioevo. En apéndices trata del planteamiento del problema del amor en los primeros escolásticos, y de la identificación formal de amor e intelección en Guillermo de S. Thierry.

E. Muñoz

SALVADOR, R. J., *«En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor». Jesús y la Iglesia como misterio de amor en Teresa de Lisieux.* Analecta Gregoriana 288. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2003. 453 págs. ISBN 88-7652-956-X.

La Iglesia es misterio inefable del amor de Jesús; los escritos de Teresa de Lisieux han penetrado en este misterio. El presente estudio pretende buscar, ordenar y sistematizar las ideas de Santa Teresa sobre la Iglesia, dispersas en sus escritos. La clave de la singularidad de la experiencia eclesiológica de Teresa está en la comprensión del «corazón ardiente de amor» de la Iglesia y en la definición de su propia vocación de ser «el Amor» en este lugar místico, «en el corazón de la Iglesia, mi Madre». Este estudio -tesis doctoral, premio Belarmino 2001- tiene dos partes: en la primera sistematiza la experiencia cristológica de la santa, y tiene dos capítulos: en el primero se articula la dimensión trinitaria que se encuentra en la obra de Teresa, y en el segundo, su experiencia cristológica. La segunda parte profundiza en el pensamiento eclesiológico de la santa, cuyo núcleo es el descubrimiento del «corazón ardiente de amor» de la Iglesia; consta también de dos capítulos: el primero pone de relieve el ser de la Iglesia, como punto de partida para explicar qué es el «corazón de la Iglesia» y el significado del amor que arde en ese corazón; también presenta los tres modelos eclesiológicos que aparecen en las obras estudiadas: Esposa de Jesús, Madre de los hombres, Cuerpo místico. El cuarto capítulo trata de la misión de la Iglesia en el pensamiento de la patrona de las misiones, resaltando la unidad profunda entre el ser y la misión de la Iglesia.- Es una investigación de teología dogmática y una válida aportación a la teología espiritual.

SCAMPINI, J.A., *«La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe» La experiencia del Groupe des Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937-1997).* Cahiers Oecuméniques 42. Éditions Universitaires Fribourg Souisse 2003. 672 págs. ISBN 2-8271-0965-4.

Encontramos en este volumen el primer estudio completo y monográfico, profundo y detallado, acerca del origen, evolución y documentos del Groupe des Dombes, de su diálogo ecuménico. El autor, en una primera parte, analiza las corrientes inspiradoras del movimiento ecuménico, su realidad actual y su posible estancamiento, la búsqueda de un método conducente a la comunión eclesial, la «recepción» como exigencia de la conversión de las Iglesias. En la segunda parte estudia la vida activa del Grupo de Dombes: su inspirador Couturier, la búsqueda y desarrollo de un método para el diálogo teológico, el impulso de M. Villain, los primeros pasos desde la publicación de las primeras tesis al primer acuerdo (1964-1970). Presenta también en esa misma parte segunda de su trabajo los nuevos documentos de 1971, 1972 y 1976, 1979, 1985, 1988 y 1990, analiza sus contenidos, y las reacciones que provocaron en los campos católico y reformados, y los métodos seguidos en la elaboración de ellos. En la tercera parte trata de la conversión de las identidades confesionales como camino para la realización plena de la Iglesia una, santa, católica y apostólica; reflexiona sobre la identidad y la conversión confesional, sobre la conversión aplicada a la Iglesia, y las promesas, dificultades y cuestionamientos ante la propuesta de Dombes. Expone luego la aportación del Grupo de Dombes al método ecuménico, y la verifica en el documento sobre María, 1996-1997. Por último reflexiona sobre la Iglesia a la que aspira el Grupo de Dombes, y su aportación a la clarificación de la finalidad del movimiento ecuménico.

Es claro que esa conversión eclesial, que propugna el ecumenismo de este Grupo, tendría un camino más fácil en el grado en que las iglesias subrayaran menos el aspecto de sociedades ideológicas y cúlticas y vigorizaran más su aspecto evangelizador del amor cristiano.

Una amplísima bibliografía, sesenta páginas, muy bien estructurada, sobre el Groupe des Dombes y sus textos, sobre los documentos de la Iglesia católica y del diálogo ecuménico, y otras obras, artículos y contribuciones, completan la gran riqueza de este monografía que agradecemos a su autor, miembro de la comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de las Iglesias.

E. Ortega

SCOLA, A., MARENGO, G., PRADES, J., *Antropología teológica. Sección sexta. La persona humana.* Volumen XV. Edicep. Valencia 2002. 407 págs. ISBN 84-7050-757-5.

Este manual ofrece de modo sistemático los contenidos fundamentales de la antropología teológica que los autores enseñan en centros universitarios; pretende ser un instrumento para la docencia que motiva al uso de otros textos y otros materiales.

Tras una presentación en el capítulo primero de los fundamentos de una adecuada antropología teológica, en el segundo -el acto creador del Dios Trino- profundiza en principio cristológico de la revelación y su dimensión histórica; estudia el acto creador a partir del evento de Jesucristo, y muestra cómo de esa perspectiva emerge la unidad del plan salvífico de Dios. El tercer capítulo -El hombre creado a imagen y semejanza de Dios en Jesucristo, Hijo Unigénito- presenta la verdad del hombre en Jesucristo. El capítulo cuarto - El estado originario y el pecado original- afronta el aspecto más dramático de la condición histórica del hombre: se encuentra en un estado de desorden objetivo frente a la iniciativa salvífica de Dios. El quinto capítulo -El misterio de la justicia cristiana- expone la predestinación de todo hombre a ser en Cristo hijo en el Hijo, describe la posibilidad de vencer el pecado mediante la obra redentora de Cristo, explica cómo el hombre, ser para sí, coincide con el ser para otro, y describe la vida del hombre nuevo en Cristo. En cada tema aduce las diversas explicaciones, aun las más actuales, y añade sus limitaciones.

La estructura del libro es muy pedagógica: sucesivos títulos acompañan la presentación de los temas en cada capítulo, entre corchetes se indican los pasajes de la Escritura y del Magisterio que se estudian en cada párrafo; además una sección titulada «Para profundizar» sugiere lecturas que complementan los argumentos propuestos en el texto.

Abundantes notas a pie de página ofrecen las restantes referencias de autores y bibliografía.

E. Ortega

SCHEUCHENPLUG, P., *Katechese im Kontext von Modernisierung und Evangelisierung.* Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 57. Echter. Würzburg 2003. 436 págs. ISBN 3-429-02563-X.

El subtítulo subraya el enfoque de esta investigación que es el análisis desde la sociología y desde la teología pastorales del profundo cambio que ha experimentado la

catequesis en Alemania desde el final de la segunda guerra mundial hasta el presente. En una primera parte explica las etapas del cambio de la catequesis desde el esplendor de la cristiandad en los siglos XV y XVI, el impulso de la modernización y su repercusión en la catequesis de los siglos siguientes, y el nuevo punto de gravedad de la catequesis después de la reunificación alemana. En la segunda parte discute el cambio de la figura sociológica y de las condiciones socioculturales de lo eclesial cristiano con el trasfondo del análisis sociológico pastoral: cambio de paradigma, y evolución del ser cristiano en la república federal. En la tercera parte expone el cambio profundo de la catequesis, y las consecuencias del cambio de paradigma en la evangelización. En la introducción señala el autor los límites de esta disertación, y explica el concepto de catequesis que subyace en todo su estudio.

E. Muñoz

Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J.. Facultad de Teología de Valencia. Series Valentina XLIX. Valencia 2003. 537 págs. ISBN 84-7986-549-0.

«Quien se acerque a este libro -dicen sus editores- descubrirá que el P. Becker no ha querido fundar una escuela con espíritu partidista. Su actuación se ha inspirado siempre en el principio de respeto hacia los distintos talantes y preocupaciones de todos nosotros. Esta obra demuestra que esto es un hecho: aquí nos encontramos con distintas preocupaciones teológicas, con distintas orientaciones metodológicas, con una temática variada, con distintas sensibilidades eclesiales, todas dentro de un espíritu de comunión».

Después de un primer artículo del cardenal Josef Ratzinger sobre Eucaristía-Comunión-Solidaridad, siguen cinco artículos sobre cuestiones fundamentales y de método teológico, y otros dieciocho sobre cuestiones dogmáticas, De Deo, De Christo, De Spiritu Sancto et gratia, De Ecclesia et Maria, De Sacramentis, De Statibus vitae christianae.

Los artículos que tratan temas de teología postridentina han sido recensionados en el Boletín de Teología postridentina de este mismo volumen de la revista: son los de Ignacio Jericó sobre Domingo de Soto, de Krzystof Olaf Charamsa sobre Francisco Suárez, de José A. Domínguez sobre Cayetano y de Enzo V. Ottolini sobre los sacramentos veterotestamentarios en el concilio de Trento.

En apéndice se citan las publicaciones del homenajeado; nos complace subrayar el artículo con que Karl Joseph Becker hace años honró nuestra revista: *Tradición manuscrita de las Prelecciones de Domingo de Soto*: Archivo Teológico Granadino 20 (1966) 125-180.

E. Ortega

THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné en ses mystères.* Tome deuxième. *La vie du Christ en ce monde*. III^{a}, q. 40-45. Édition revue par Jean-Pierre Torrell. Cerf. Paris 2004. 376 págs. ISBN 2-204-07406-3.

Una vez que Santo Tomás ha tratado en las cuestiones 27 a 39 de la entrada del Hijo de Dios en este mundo -presentadas en el tomo 1º, dos volúmenes, de esta colección-, en estas seis cuestiones expone Santo Tomás la vida de Cristo en este mundo, la

tentación, las enseñanzas, los milagros. Este libro ofrece en cada página la traducción francesa y el texto latino de esas cuestiones de la 3ª parte de la Suma. Amplísimos apéndices ocupan la mitad del libro. El primero aporta noventa notas explicativas que se han ido indicando a lo largo del texto. El segundo expone algunas explicaciones de algunos puntos del texto: «Contemplata aliis tradere», realidad de las tentaciones de Jesús, elementos para una teología del milagro. El apéndice tercero aduce textos escogidos de otras obras de Santo Tomás sobre esos mismos temas. Sigue una bibliografía escogida, y los índices analítico y de autores citados.

E. Ortega

VALSECCHI, A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino*. Analecta Gregoriana 291. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2003. 396 págs. ISBN 88-7652-974-8.

Santo Tomás trató frecuentemente del tema del fin del hombre; amplias secciones de sus obras las dedica expresamente a su estudio, y otras lo tratan implícitamente. La presente investigación se adentra en la obra de Santo Tomás, no tanto evocando las polémicas posteriores sobre lo sobrenatural, sino más bien examinando la época en que él vivió, el siglo XIII, y el lugar en que estudió y ejerció en dos ocasiones la docencia, la universidad de París y las tensiones que en ella tuvieron lugar. Desde esta exposición de la cultura ambiente, pasa el autor al análisis de los textos; resalta así mejor la posición de Santo Tomás. Cuatro grandes capítulos estructuran esta investigación: I. Teología y filosofía a partir del *Super Boetium de Trinitate*; II. El fin del hombre en el *Scriptum super librum Sententiarum*; III. El fin del hombre en la *Summa contra Gentiles*; IV. El fin del hombre en la *Summa Theologica*. El autor de investigación juzga que de ella emerge un Tomás, hijo de su tiempo y también del todo original, en profunda ósmosis con las tensiones espirituales de su época, y preocupado igualmente por expresar la perennidad de la fe.

E. Ortega

VIDAL, J. *Encarnación y cruz*. Facultad de Teología de Valencia. Series Diálogo XI. Edicep. Valencia 2003. 328 págs. ISBN 84-7050-719-2.

El autor ofrece escritos y apuntes ocasionales que redactó con motivo de conferencias, retiros o ejercicios espirituales; no son meditaciones para leer de corrido, puesto que cada escrito tuvo su contexto, conserva su autonomía y estilo diferente; han sido reelaborados para esta edición, y ordenado según un hilo conductor que lleva desde Nazaret al testimonio evangélico, pasando por la experiencia de Dios en la cruz de Jesús y en los crucificados de nuestro mundo.

Son trece capítulos, incluido el epílogo. Tocan una gran variedad de temas; desde breves glosas de evangelios dominicales al problema sobre Dios suscitado por los horrores del holocausto judío y de otros pueblos, y reflexiones sobre la misión común de religiosos, laicado y ministerio ordenado. A pie de página e indica el origen de cada escrito.

E. Muñoz

VILLAR, J. R., *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral.* Rialp. Madrid 2004. 268 págs. ISBN 84-321-3501-1.

El autor pretende ofrecer una sencilla iniciación al colegio episcopal y al ministerio petrino; para ello, estructura el libro en cinco capítulo. En el primero aborda la existencia del colegio de los apóstoles, el lugar propio que en él ocupa Pedro, y la sucesión de los apóstoles y de Pedro por el colegio episcopal y el Romano Pontífice. En segundo capítulo expone el primado del Papa en cuanto sucesor de Pedro a lo largo de la historia, según las enseñanzas de los dos concilios vaticanos: su sustancia y las formas históricas de su ejercicio, a las que Juan Pablo II quiere someter a revisión. El capítulo tercero considera la incorporación al colegio episcopal mediante la ordenación sacramental y la comunión jerárquica. El cuarto expone la autoridad del colegio episcopal, sujeto también, con y bajo el Papa, de la autoridad suprema de la Iglesia, su ejercicio jurisdiccional y magisterial. El capítulo quinto expone las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal: la unidad y colaboración entre ellos, las instituciones al servicio de la colegialidad episcopal en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares. Añade una orientación bibliográfica de libros y artículos preferentemente en castellano, francés e italiano.

E. Ortega

WALDENFELS, H., *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionem*. Begegnung 10, Bonn 2002. 118 págs. ISBN 3-923946-59-7.

El autor publicó en 1994 unas conferencias suyas sobre el cristianismo en el pluralismo de nuestro tiempo; en este volumen 10 de la colección «Begegnung» describe en el capítulo primero la situación actual del cristianismo entre la secularidad y la religiosidad, en el segundo expone el cambio espiritual que supone el paso desde la época cristiana europea moderna a la moderna época postcristiana, en una sociedad multi-cultural de hecho, como muestra en el capítulo tercero.Dirige luego en los tres capítulos siguientes su mirada al judaísmo, como raíz permanente del cristianismo, al islam, que surge como la más importante religión en la época postcristiana, y que desde el 11 de setiembre del 2001 se va imponiendo con nuevas maneras, y se fija en las religiones asiáticas, el hinduismo y el budismo.En el capítulo séptimo presenta el conjunto de las religiones y a los grupos fundamentalistas y sincretistas.

Cierran esta exposición unas reflexiones sobre la fascinación del cristianismo en su camino hacia su lugar en la sociedad pluralística y en el concierto de las religiones; propone el autor tres pasos: la memoria de Jesús, quedar cautivado por Jesús, la entrega de Jesús y su figura humana; todo ello impulsa al cristianismo al diálogo y lo muestra como don divino y fomento del humanismo.

E. Ortega

XU LONFEI, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur.* Begegnung 12. Borengässer. Bonn 2004. 286 págs. ISBN 3-923946-6

El autor estudia en esta disertación los textos de escritos nestorianos en China, y especialmente el texto, descubierto en el siglo XVII, inscrito en una columna de la época

de Tang, siglos 7º-10º. En un primer capítulo describe el contexto, lugar, tiempo, clima cultural y religioso, en el que hay que leer la estela; en el segundo capítulo ofrece una nueva traducción del texto, la compara con algunas traducciones inglesas y alemanas, analiza detenidamente las palabras, e introduce así al encuentro de la cristiandad nestoriana con la doctrina budista y daoística; estudia también los temas teológicos de la inscripción. En el capítulo tercero discute algunos de los conceptos que allí encontramos: los equivalentes de Dios, Jesús el Mesías, Espíritu Santo, Trinidad. Reflexiones sobre la traducción y su importancia teológica, y unas conclusiones finales integran el capítulo cuarto.

Es claro que ese esfuerzo de enculturación realizado en lejanos tiempos interesan a la actual empeño de inculturar el cristianismo en la cultura china.

E. Ortega

YONG-MIN SONG, JOHANNES, *«Glaubenssinn» und «Inkulturation».* Begegnung 11. Borengässer. Bonn 2003. 370 págs. ISBN 3-923946-62-7.

Como indica el subtítulo este estudio versa sobre el «sensus fidelium» con una consideración especial de la religiosidad popular en Corea. Una primera parte, dos capítulos, introduce en la discusión teológica sobre el sensus fidelium, y su comprensión en la teología y en la Iglesia actuales. La segunda parte analiza cómo se perciben en Corea el sensus fidelium y la religiosidad popular: después de unas observaciones previas sobre algunas características de la desconocida Corea, estudia el fenómeno de la religiosidad popular como manifestación del sensus fidelium en Corea, e intenta captar el cristiano sensus fidelium en el contexto coreano. Desciende a la práctica la tercera parte al reflexionar sobre el sensus fidelium como base de la enculturación de la fe y la teología; para ello expone unas reflexiones teológicas, fundamentales y contextuales, sobre la función del sensus fidelium en la pretensión cristiana de inculturar la fe y la teología, e indica las aportaciones de la teología del sensus fidelium a la teología de la enculturación.

Añade una abundante bibliografía doble, europea y coreana, y una información asequible por internet. Merecen la mejor acogida estos «esfuerzos de los teólogos del llamado tercer mundo por la enculturación del cristianismo».

E. Ortega

4. Liturgia

BOZZOLO, A, *Mistero, Simbolo e Rito in Odo Casel. L´effettività sacramentale della fede.* Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 2003, 417 págs. ISBN 88-209-7442-8.

Nos encontramos ante una obra que ofrece no sólo un conocimiento actualizado de las aportaciones decisivas de Odo Casel a la teología litúrgica y sacramentaria, sino además las controversias y diversas opiniones que han aparecido en el amplio campo de la misma teología sacramentaria en relación con el pensamiento de Casel. Por una parte, no cabe duda que la obra del mencionado Odo Casel significó en su tiempo una verdadera "revolución" en el ámbito de la teología sacramentaria, basada entonces por lo general en manuales de sabor escolástico; y por otra no podemos olvidar que no

pocas aportaciones de la misma teología sacramentaria en el s. XX por autores de la categoría de K. Rahner y otros después del Concilio Vaticano II, van en muchos aspectos por caminos diversos al trazado por Casel.

Los tres primeros capítulos del libro están dedicados a presentar la obra de Casel en tres etapas de su producción: la primera comprende los años de su juventud (de 1914 a 1925): es la época de las dos tesis doctorales de Casel; la segunda es más conflictiva (de 1926 a 1938): de esta época son obras fundamentales como "El Misterio del culto cristiano" y la que trata de la fiesta de Pascua en la Iglesia de los primeros siglos; en esta época Casel tiene que defenderse de las críticas que recibe de otros autores; finalmente la tercera época comprende sus últimos escritos; de esta época, en que Casel expone su pensamiento con menos controversia que en la etapa anterior, destacan las obras "Glaube, Gnosis und Mysterium", y también "Das christliche Opfermysterium"; esta última es en la intención de Casel su gran obra sobre teología eucarística.

El autor del libro añade aún otros dos capítulos: el capítulo cuarto intenta reflejar los diversos puntos de vista que la teología más reciente, por tanto posterior a Casel, ofrece sobre el tema del símbolo y del rito, que pueden significar un acercamiento o un contraste con la teología de Casel. El capítulo quinto presenta una síntesis y valoración de conjunto que muestra de modo crítico la aportación de la teología caseliana a la teología sacramentaria más reciente.

La obra termina con una amplísima bibliografía, que comprende: bibliografías sobre Casel; obras de Odo Casel por orden cronológico; estudios sobre Casel, y finalmente "otra literatura" que completa las aportaciones sobre teología litúrgica y sacramentaria hasta llegar a los años más recientes.

Dada la importancia decisiva que ha tenido el pensamiento de Casel en la renovación litúrgica de la Iglesia, incluido el campo teológico, hemos de felicitarnos por disponer de esta obra que nos da la ocasión de volver con más rigor científico a las aportaciones teológicas de este gran autor.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

BRAGA, C., *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I. La "Memoria sulla riforma liturgica"*. Edizioni liturgiche, Centro Liturgico Vincenziano. Roma 2003, 800 págs. ISBN 88-7367-030-X.

La obra que presentamos destaca por su valor histórico y documental. Aunque la reforma litúrgica preparada en el pontificado de Pío XII no se llevó a efecto en gran parte y quedó ampliamente superada por la posterior reforma que constituyó el fruto más visible del Concilio Vaticano II, es importante tomar conciencia de las legítimas inquietudes existentes en la Iglesia, que fueron semilla de la reforma litúrgica posconciliar.

Esta obra nos ofrece los principales documentos elaborados con ocasión de este intento de reforma litúrgica. La parte primera y más extensa la constituye la "Memoria sulla riforma liturgica" elaborada por la Congregación de Ritos y que tiene la fecha de 1948. Es un informe muy amplio de la reforma que se proponía, en el que trabajó especialmente el P. José Loew, Vicerrelator de la sección histórica de la mencionada Congregación de Ritos; en esta Memoria se tratan todos los detalles de la reforma propuesta.

A esta Memoria siguen varios suplementos, siendo los más importantes las propuestas del P. Albareda, y principalmente el que aparece como tercer suplemento que ofrece un amplio material de tipo histórico para la reforma del Calendario; este suplemento se debe también al trabajo del P. Loew, asistido por el P. Antonelli. Finalmente, el cuarto suplemento presenta la consulta hecha al Episcopado de la Iglesia universal acerca de la reforma del Breviario.

Aunque el interés que hoy tiene esta obra es casi exclusivamente de tipo histórico, no podemos despreciar el intento de una reforma litúrgica que, si bien en su mayor parte no se realizó como estaba prevista, sirvió como semilla a la posterior reforma que se llevó a cabo con la inspiración del Concilio Vaticano II y de la que nos seguimos beneficiando; aunque somos conscientes de que la renovación litúrgica no puede detenerse nunca, ya que la vida de la Iglesia y del mundo se encuentran en continua evolución.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

FLORISTÁN, C., *La semana santa. Celebraciones, relatos y manifestaciones populares.* Cruce. PPC. Madrid 2002. 130 págs. ISBN 84-288-1764-2.

Muy interesante y ameno es este pequeño libro que con ágiles pinceladas expone la historia y el sentido de las celebraciones litúrgicas de la semana santa, de los relatos evangélicos, y de las manifestaciones populares. En la primera sección trata de la pascua, de la historia de la semana santa y de los cuatro días de ella: domingo de ramos, jueves y viernes santo, y vigilia pascual y domingo de resurrección; describe los ritos y liturgia de esos días. En la segunda expone los relatos de la pasión y de la resurrección en el Nuevo Testamento. En la tercera aporta datos históricos, breves y precisos, sobre las costumbres de la semana santa -viacrucis, sermón de las siete palabras, procesiones, representaciones, ritos populares, abstinencias y ayunos-, el arte en la semana santa -imágenes, pasos, escultores-, y la poesía en la semana santa -siglos XVI y XVII, modernismo y generación del 98, del 27, del 36 y de la posguerra-.

El autor apunta también consideraciones oportunas, como que el distintivo de la comunidad cristiana no es la ley o el rito, sino el amor; que Cristo crucificado no solo es el Señor de los milagros, sino el defensor de los pobres, con el que el pueblo se identifica; o critica la interpretación dolorista de la pasión. Un sevillano no estaría del todo de acuerdo con que «las procesiones de Sevilla han cobrado pleno auge desde hace unos veinticinco años».

E. Muñoz

HERRERA, A., *Obras completas III. Guiones homiléticos (1º)*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 637. Madrid 2003. 626 págs. ISBN 84-7914-669-9.

En los años cincuenta del pasado siglo publicó esta misma colección ocho volúmenes, *La palabra de Cristo*, bajo la dirección del entonces Obispo de Málaga, D. Ángel Herrera; es un comentario a los textos litúrgicos de los domingos y fiestas, del calendario de esos años; cada uno de esos comentarios constaba de ocho secciones: textos sagrados, comentarios generales, Santos Padres, teólogos, autores varios, textos pontificios, miscelánea histórica y hagiográfica, y guiones homiléticos. Esta última consta, generalmente, de veinte guiones; en el total de los diez volúmenes de *La*

palabra de Cristo, se ofrecen 1.749 guiones de homilías; de ellos 311 los escribió D. Ángel; los restantes 1.438 los escribieron sus colaboradores en esa obra. Aunque no constan quiénes eran los autores de los guiones, gracias al testimonio de dos de los colaboradores de entonces, D. Emilio Benavent, D. Joé Mª Eguaras, y de su propio conocimiento, como preparador tipográfico y controlador de la edición, D. José L. Gutiérrez García, editor de las actuales *Obras completas*, ha podido determinar la autoría personal de D. Ángel respecto a esos 311 guiones. Son los que ahora se publican en el presente volumen y se publicarán en el siguiente de las *Obras completas*. Estos guiones siguen ofreciendo contenidos muy útiles y utilizables también en la nueva ordenación del Misal, pues conectan directamente con las perícopas evangélicas distribuidas ahora en los tres ciclos del año litúrgico.

Agradecemos al editor de las *Obras completas* de D. Ángel este buen servicio que está haciendo al Pueblo de Dios.

E. Olivares

HERRERA, A., *Obras completas IV. Guiones homiléticos (1º)*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 641. Madrid 2004. 682 págs. ISBN 84-7914-696-6.

Este volumen IV ofrece la segunda parte de la recopilación de los guiones homiléticos que D. Ángel escribió personalmente para la colección, *La palabra de Cristo*, que él dirigió. Encontramos en este volumen los guiones de las homilías correspondientes a los domingos posteriores al de Pentecostés y de cinco fiestas, Navidad, Epifanía, Semana santa, Corazón de Jesús y Virgen del Carmen. José Luis Gutiérrez García, que ha preparado esta edición, en su introducción expone las características de la predicación de D. Ángel, las cuatro formas de predicación que cultivó, y destaca la conciencia clara que él tuvo «del cambio de época, que se estaba gestando en el mundo con ritmo acelerado a partir de los años cincuenta del pasado siglo XX». Anuncia también la publicación próxima de un quinto volumen, «dedicado a los discursos y conferencias del antiguo director de «El Debate»; esperamos tenerlo pronto en nuestras manos.

E. Olivares

ROSSO, S, *Il Segno del Tempo nella Liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle Ore.* Elledici. Leumann (Torino) 2002, 495 págs. ISBN 88-01-02464-9.

Nos encontramos ante un interesante tratado acerca de dos puntos fundamentales de la Liturgia cristiana, como son el Año litúrgico y la Liturgia de las Horas. El autor une ambos temas en una misma obra, ya que encuentra en ellos algo común como es la santificación del tiempo, ya sea a ritmo anual (Año litúrgico) o a ritmo de cada día (Liturgia de las Horas). Por este motivo, antes de tratar de estos dos temas, el autor introduce un capítulo primero titulado "Tiempo, historia de la salvación y liturgia" (traducimos el título del italiano). Naturalmente, a continuación se trata con la debida amplitud de los dos temas fundamentales de la obra. En cuanto al año litúrgico, se comienza con un capítulo introductorio ("Fiesta y liturgia"), para continuar con otro capítulo en que aborda el tema del Misterio Pascual, centro y fundamento de todo el Año litúrgico; este tema es tratado en el Antiguo y Nuevo Testamento y también en la vida de la Iglesia. Como es lógico, vienen a continuación los capítulos sobre los

diversos tiempos y momentos del Año litúrgico (Domingo, Tiempo ordinario, Ciclo Pascual, Ciclo de Navidad y Epifanía, y fiestas de la Virgen María y de los Santos); algunos de estos momentos son tratados desde el punto de vista histórico, teológico y pastoral, teniendo siempre en cuenta, además de la historia, el modo como los celebra actualmente la Iglesia.

En una segunda parte de la obra se trata de la Liturgia de las Horas, comenzando por un amplio recorrido histórico, desde los precedentes del Antiguo Testamento hasta la reforma que ha seguido al Concilio Vaticano II; y finalmente el autor se detiene en particular en cada una de las Horas y sus elementos. Termina la obra con unas conclusiones generales sobre los temas tratados. Es de destacar la amplitud de la bibliografía que encabeza cada capítulo, así como en bastantes ocasiones algunas partes de los capítulos.

Por todo ello consideramos muy positiva esta aportación al estudio, tanto del Año litúrgico con una amplia perspectiva y en todos sus momentos, así como de la Liturgia de las Horas.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

ROUILLARD, PH. *Les fêtes chrétiennes en Occident.* Ed. du Cerf. Paris 2003, 347 págs. ISBN 2-204-07106-4.

La presente obra nos ofrece un estudio de las principales fiestas del año litúrgico que celebra la Iglesia en el mundo occidental, comprendiendo las fiestas del Señor más destacadas, tanto las referentes a los grandes momentos de la historia de la salvación, como las más importantes de tipo devocional; así como las fiestas de la Virgen María, limitándose en este punto a aquellas fiestas que se refieren a los principales momentos de su vida; y finalmente las fiestas de algunos santos que la Iglesia celebra con mayor solemnidad, añadiendo a S. Nicolás por la popularidad de que goza en algunas regiones de Francia y en otros países europeos.

En cada una de las fiestas se comienza por presentar la historia de esa fiesta, bien documentada desde el punto de vista de la historia de la liturgia; sigue un apartado que el autor titula "El Misterio", y que da el aspecto teológico-espiritual de la fiesta correspondiente; y el estudio de cada fiesta termina con otro apartado acerca de la religiosidad popular que lleva consigo cada una de las fiestas reseñadas. La obra incluye también bibliografía general y específica para cada fiesta.

Después de hacer todo el recorrido por las fiestas principales, el autor añade una larga serie de 92 "documentos" de enorme variedad acerca de esas fiestas: desde transcribir textos litúrgicos y de documentos de la Iglesia traducidos al francés, hasta presentar testimonios del modo como han vivido algunas fiestas cristianos concretos.

Estimamos que es una obra útil para profundizar en el sentido de las principales fiestas cristianas, teniendo en cuenta que el apartado llamado "El Misterio" puede ayudar a preparar predicaciones homiléticas.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

SMYTH, M, *La Liturgie oubliée. La Prière eucharistique en Gaule antique et dans l´Occident non romain.* Les Éditions du Cerf. Paris 2003, 665 págs. ISBN 2-204-06943-4.

Nos encontramos ante una obra de máximo interés para conocer la liturgia galicana desde sus comienzos y en su evolución histórica. En efecto, el autor se ha tomado el difícil trabajo de reencontrar y recomponer los textos de esa liturgia desde sus mismos orígenes no sólo antes de que la liturgia galicana fuera absorbida en buena parte por el rito romano en la reforma carolingia, sino también antes de la evolución sufrida en la época merovingia como consecuencia de la invasión de la Galia romana por los pueblos francos; el autor sigue con todo rigor la evolución de la liturgia galicana en sus diversos momentos históricos. El trabajo se centra en los textos correspondientes a la celebración eucarística, y principalmente en los de la Plegaria eucarística.

La obra se nos presenta en dos partes principales. La primera de ellas nos ofrece una "presentación razonada" de las fuentes literarias que el autor ha conseguido reunir y clasificar; para ello sigue un orden histórico, teniendo en cuenta las influencias que la liturgia galicana ha recibido de otras liturgias occidentales. En esta parte queremos destacar el capítulo VII en que describe el Ordinario de la Misa y el capítulo IX en que presenta textos de la liturgia galicana en latín, seguidos de su traducción en francés. La segunda parte comienza con una descripción pormenorizada de los elementos del Ordinario de la Misa y continúa presentando otros elementos litúrgicos que influyen y tienen relación con la celebración eucarística galicana y la evolución de la Plegaria eucarística galicana hasta el s. V en un estudio de liturgia comparada. Es de destacar también la amplísima bibliografía de 40 páginas de fuentes, manuales y otros estudios.

En resumen estimamos que esta obra es una muy digna contribución a revalorizar un precioso rito litúrgico antiguo, uno de los que el Concilio Vaticano II desea que en el futuro se conserven y fomenten (SC. n. 4), trabajo que hemos de agradecer al autor.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

5. Moral

BONANDI, A., *«Veritatis splendor». Treinta años de Teología moral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 276 págs. ISBN 84-7057-479-5.

Han sido muchos los comentarios que se han publicado después de la encíclica de Juan Pablo II sobre los problemas actuales de la teología moral. Cualquiera que conozca la bibliografía existente sobre el tema, sabe que cada autor la analiza y comenta desde su propia ideología, sin querer nadie apartarse de la doctrina pontificia. Por eso, sobre cualquier estudio en torno a la V. S., cabe la posibilidad de un análisis posterior para discutir si esa es la única interpretación aceptable o si el pensamiento de los autores, de los que se hace una referencia explícita, queda bien reflejado. Hay que reconocer que el autor hace una seria interpretación de este documento. Tiene la ventaja, además, de que cita explícitamente a los autores, aunque el Papa no hace ninguna referencia concreta, que considera contrarios a esta doctrina. No es el momento de entrar en una discusión más a fondo. Simplemente me limito a señalar que, a pesar de ser un estudio serio, otros creerán que caben otras interpretaciones posibles tanto de la misma encíclica

como de los autores citados. Es un libro, sin embargo, que recomiendo a todos los que estén interesados sobre este punto.

E. López Azpitarte.

CARLOTTI, P., (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospective e proposte*, LAS, Roma 2003, 162 págs. ISBN 88-213-0534-1.

Se trata de las ponencias presentadas en un Seminario para analizar los problemas filosóficos y teológicos que hoy se plantean en la reflexión moral. El pluralismo de las visiones y paradigmas actuales no deja de tener una fuerte influencia sobre los datos revelados y naturales que fundamentan la experiencia ética. ¿Cómo acercarse hoy a las diferentes antropologías desde una perspectiva ética? ¿Qué tipo de filosofía debe utilizarse para una comprensión mejor del mensaje moral cristiano? ¿Cómo la fe penetra también en la construcción de un modelo ético? El estudio de santo Tomás y las aportaciones de un verdadero personalismo conducen a subrayar, finalmente, la importancia de la razón humana, que no puede caer, como desea Juan Pablo II, en una ética subjetiva o utilitarista. Como decía Maritain, frente a los que defienden la inmutabilidad de los principios para no caer en un relativismo, o buscan los cambios y diversidad de las situaciones concretas para no quedar anquilosados, nunca se debe prescindir de la razón moral. Un respuesta a esta dificultad es lo que se trata de ofrecer en este buen estudio.

E. López Azpitarte.

EZUMEZU, NWOKEDI FR., *Freedom as Responsability: The Social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for the Nigerian Society.* Arbeiten zur Interkulturalität 5. Borengässer. Bonn 2003. 406 págs. ISBN 3-92346-64-3.

El autor nos propone una reflexión sobre la posibilidad de un nuevo orden socioeconómico y cultural en Nigeria, basado en la experiencia de la economía social de mercado en Alemania. Previamente hace una estimación histórica y crítica del liberalismo, socialismo y doctrina social católica, y analiza la acción de la Iglesia ante el orden económico de la sociedad preindustrial e industrial. Presenta luego la economía social de mercado y su evolución, sus elementos, y su realización en Alemania. En un tercer capítulo estudia los principios de la doctrina social católica: la persona humana, el bien común, la solidaridad y la subsidiaridad. Pasa en el capítulo cuarto a examinar la situación de Nigeria, sus avatares históricos y desarrollo económico desde su independencia en 1960, su pobreza y su riqueza. En el capítulo quinto expone las implicaciones para la sociedad nigeriana de los elementos básicos de la economía social de mercado desde la perspectiva de la doctrina social católica. Y pregunta si la economía social de mercado a la luz de la doctrina católica es aplicable en Nigeria.

E. Ruiz

HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2002, 269 págs. ISBN 0-521-89451-4.

Este libro parte de un problema histórico que se vive con una especial sensibilidad en Estados Unidos: el hecho de que el pluralismo de las sociedades actuales hace

imposible concebir un bien social en el que todos estén de acuerdo. En sus orígenes este problema tiene que ver con la ruptura religiosa en el Occidente moderno. Y Estados Unidos ha reaccionado a esta situación colocando en el centro de la convivencia social la tolerancia como respeto total a la conciencia individual. Pero esta solución conduce a un individualismo que no deja satisfecho al autor: esta insatisfacción es la que le mueve a emprender esta investigación, cuyo objeto es reflexionar sobre la compatibilidad entre una visión compartida de la vida buena (una ética común) y el respeto a la libertad. En este sentido, Hollenbach quiere hacer una crítica de ese individualismo, que tanto marca la cultura norteamericana.

Planteado así el problema en la primera parte de la obra, se ofrecen en la segunda algunas pistas de solución. Ante todo, se impone revisar el concepto de tolerancia, que no puede reducirse a una especie de ignorancia del otro. La tolerancia es un bien social, fruto de una forma histórica de entender la vida en sociedad y de las instituciones que en ella se han generado. Una segunda pista, la que ocupa más espacio en el libro, es la revisión del papel de las religiones, y más concretamente del cristianismo, en la vida pública. A pesar de hechos históricos que están en la mente de todos, las religiones son capaces de contribuir a la paz social. Se argumenta desde la misma historia, criticando que se han sacado conclusiones generales de casos particulares, pero sobre todo con reflexiones teológicas. Aquí se presta especial atención al cristianismo, valiéndose de la doctrina de Santo Tomás y de su interpretación en el "comunitarismo personalista" de Maritain, para el que la persona es esencialmente un ser social. Para encontrar caminos a una nueva forma de presencia de la religión en la vida pública se emprende una revisión del concepto de secularización, siguiendo los estudios de José Casanova y su distinción entre secularización como privatización de la religión y como diferenciación de papeles entre la religión y el poder político. Esta última acepción es la que utiliza el Vaticano II y la que tiene que orientar la praxis de la Iglesia hoy. Conduce a una actitud de "solidaridad intelectual", que hace posible una "democracia deliberativa", donde el bien común se busca desde el debate y la argumentación, no desde la imposición. De nuevo aquí se invoca el Vaticano II, que propone un "universalismo dialógico", en el que el influjo de la religión sobre la vida social y la política se hace de forma indirecta, nunca utilizando el poder político como instrumento para imponer a todos una concepción de la vida buena.

La última parte aborda dos cuestiones concretas de especial actualidad, donde la búsqueda de un bien común a todos resulta especialmente urgente: la lucha contra la pobreza en Estados Unidos y el bien de la humanidad en un mundo globalizado. La convicción de que hay bienes para los individuos que sólo se pueden garantizar como bienes sociales, en cuya consecución todos se comprometen, es básica en toda esta última parte, que pretende aplicar a la realidad actual los principios antes discutidos.

El tratamiento de un tema tan clásico en la moral cristiana como es el bien común se sitúa en esta obra en un contexto diferente al occidental europeo y busca solución por la línea de una ética dialógica, que supone la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y la confianza en que el verdadero bien es algo que motiva una búsqueda en que todos se implican desde las diferencias culturales y religiosas. Si analizamos esta obra desde la tradición moral cristiana, llama la atención en ella esta identificación del bien común con un concepto compartido de lo que es la "vida buena", en el sentido clásico de la ética. No es éste exactamente el sentido que le da la tradición cristiana, que ha preferido reducirlo a aquel conjunto de condiciones sociales que permiten el

desarrollo integral de las personas en la sociedad. Hollenbach lo entiende como aquellos bienes que son realizados con participación de todos y de los que todos se benefician, algo que es acorde con su concepción de la democracia (que va mucho más allá del acudir periódicamente a las urnas para votar). Creemos, sin embargo, que una mayor atención al concepto de bien común en la tradición reciente de la Doctrina Social de la Iglesia hubiera enriquecido estas páginas, poniendo a esta tradición en diálogo con ese concepto radical de democracia por el que Hollenbach apuesta decididamente en toda su obra.

Ildefonso Camacho

MANZONE, G, *La responsabilità dell'impresa. Business Ethics e Dottrina Sociale della Chiesa in dialogo*, Brescia, Editrice Queriniana, 2002, 282 págs. ISBN 88-399-2168-0

La Doctrina Social de la Iglesia ha ido elaborando un concepto de empresa que tiene dos coordenadas: la antropología cristiana y la realidad de la empresa en la sociedad industrial. Son las dos coordenadas que enmarcan toda la Doctrina Social de la Iglesia tal como se ha desarrollado en los dos últimos siglos. Este concepto de empresa es descrito por Ginanni Manzone a través de sus distintas formulaciones, que desembocan en la idea de empresa que ofrece Juan Pablo II, cuando la presenta como lugar de creatividad y expresión de libertad. Desde esta visión de la empresa es posible entrar en diálogo con la "Business Ethics" (BE), ese esfuerzo loable de moralizar la empresa, que nació en Estados Unidos en los años 70 frente a tantos casos de abuso y corrupción: su talante anglosajón se traduce en un enfoque individualista (la sociedad sólo puede entenderse desde el comportamiento y las preferencias de los individuos) y procedimentalista (lo esencial es determinar procedimientos se ha de usar para armonizar los intereses y los derechos de todos).

Esos dos enfoques frente a frente –BE y Doctrina Social de la Iglesia– y la posibilidad de generar un diálogo fecundo entre ellos son el trasfondo de esta obra, como sugiere el subtítulo de la misma. Para ello es preciso analizar cómo ha evolucionado la empresa en la época moderna (capítulo 2) y cómo ha conceptualizado pasando de la concepción neoclásica (la empresa es de los accionistas) a la de los stakeholders (la empresa tiene que responder frente a todos los colectivos afectados por ella). ¿Es posible desde ahí orientarse hacia una concepción comunitaria de la empresa como compleja red de relaciones entre sus miembros? Esta concepción estaría más cerca de la antropología cristiana (capítulo 3).

Cultura empresarial (capítulo 4) y responsabilidad social de la empresa (capítulo 5) son dos aspectos que completan una visión comunitaria de esta institución. Por fin la obra concluye con dos capítulos dedicados a aspectos de ética personal dentro de la empresa: el liderazgo del directivo (capítulo 6), la responsabilidad de cada miembro de la empresa (capítulo 7).

Gianni Manzone, que es profesor en la Pontificia Universidad Lateranense, ha hecho un apreciable y documentado análisis de las principales aportaciones que han ofrecido estos años las ciencias de la empresa y de las organizaciones, teniendo siempre como punto de referencia la Doctrina Social de la Iglesia y, más concretamente, la antropología cristiana. De ahí su propuesta, constantemente repetida, de avanzar hacia una concepción comunitaria y equilibrada de empresa. No siempre la BE, a la que no se

puede negar su preocupación por moralizar la actividad empresarial, conduce a este mismo puerto: así se explica esa cierta distancia crítica de la Doctrina Social respecto a esta corriente ética de inspiración tan liberal, que hoy por hoy se manifiesta con tanta fuerza en el mundo de los negocios.

Ildefonso Camacho

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., *"Consenso público" y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002, 620 págs.

John Curtney Murray (1904-1967), jesuita y profesor en el Woodstock College (Maryland), es conocido en Europa esencialmente por su participación en el Vaticano II como principal inspirador y redactor de la declaración sobre libertad religiosa, un tema sobre el que se le había prohibido hablar en público en 1954 por oponerse a las ideas del Card. Ottaviani. La obra que presentamos ayuda a conocer en profundidad la personalidad de Murray y el conjunto de su pensamiento, lo que permite captar mejor lo que la citada declaración conciliar supuso de avance, pero también cuáles pudieron ser sus limitaciones. Porque Julio Martínez ofrece en estas páginas, que fueron originariamente su tesis doctoral, un análisis riguroso de la obra del jesuita norteamericano en el contexto de su país y desde las tradicionales dificultades de la Iglesia católica para situarse en aquella sociedad.

Julio Martínez opta por una presentación sistemática del pensamiento de Murray. Ahora bien, al tratar los diversos elementos que componen esta síntesis, se ocupa de mostrar siempre cuál fue la evolución que sufrieron sus ideas, desde posiciones de un cierto tradicionalismo católico, marcadamente esencialista, hacia una postura de clara conciencia histórica. Esta evolución es esencial para entender a Murray y valorar su aportación a la historia de la teología moral y de la moral social.

El móvil que impulsa siempre a Murray es el de clarificar el lugar de la Iglesia, y más concretamente la católica, en la sociedad norteamericana, huyendo del sectarismo doctrinal de ciertas tendencias católicas y del sectarismo liberal que propugna una drástica privatización de la religión. Murray, como buen norteamericano, quiere retener lo más valioso de la tradición liberal y mostrar cómo ese núcleo es perfectamente compatible con el cristianismo. Es lo que Julio Martínez llama un "liberalismo socialmente compro-metido", que huye del individualismo liberal y subraya la dimensión social de la persona humana, para la que la relación con los otros no queda a la libre opción de cada uno.

Buscando no caer ni en el liberalismo radical ni en el antiliberalismo católico, Murray elabora sus conceptos clave de *consenso público*, *filosofía pública* y *teología pública*. Para hacerlo discute otros de frecuente uso, como ley natural, bien común y orden público (aquella luminosa distinción que él aportó en el Vaticano II), religión civil o la distinción entre público y privado. Su postura de equilibrio explica cómo la presencia de los católicos en la vida pública permite una importante contribución, junto con otras tradiciones religiosas, en la elaboración y progreso del consenso público, como moral básica que regula la convivencia social de una sociedad pluralista. La distinción entre ética de mínimos y éticas de máximos sale, inevitablemente, al paso en ese contexto.

El objetivo primero de Julio Martínez es el estudio del pensamiento de Murray: para ello emprende un examen minuciosamente sistematizado, analizando ante todo la obra de éste, pero también las de otros autores que entraron en diálogo o en polémica con él en el mundo teológico y filosófico estadounidense. Pero se busca también discutir algunas ideas del profesor del Woodstock College y, sobre todo, la validez de su pensamiento más de 30 años después de que fuera formulado y en contextos geográficos y culturales diferentes. Este es sin duda un valor añadido de la presente obra: su utilidad para clarificar los problemas que hoy tienen planteadas todas nuestras sociedades en relación con su pluralismo y con la presencia de lo religioso en ellas.

Ildefonso Camacho

MILANI, L., *Experiencias pastorales.* B.A.C. 642. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2004, 324 págs. ISBN 84-7914-704-0.

La presente obra, publicada por primera vez en italiano en 1958, fue retirada entonces por ser considerada "inoportuna"; y pocos meses después de terminar el Concilio Vaticano II, decía su autor: "Luego un Papa le ha adelantado ¡por la izquierda!". La obra fue traducida al castellano en 1975 por el mismo traductor de la presente edición José Luis Corzo.

Puede situarse en el momento en que fue escrita y publicada por primera vez; y por otra parte, tener en cuenta que, a nuestro modo de ver, no ha perdido actualidad en sus intuiciones pastorales. Es también necesario no olvidar la personalidad de su autor: un presbítero con un profundo sentido de la vida cristiana y con una gran libertad y radicalidad en sus planteamientos pastorales; es muy clara su disconformidad con una pastoral que pudiéramos calificar de "tradicional" en el mal sentido de la palabra, y de la cual aún no nos hemos desprendido del todo.

Desde este punto de vista, traza una pastoral que comienza por una formación en profundidad a nivel humano y también cristiano, principalmente con jóvenes que se encuentran con las mayores dificultades para una aceptación conformista del modo de proceder de la mayoría de las instituciones eclesiásticas. Para ello, crea una "escuela popular" en la primera parroquia en que trabaja como vicario o coadjutor (S. Donato de Calenzano), que tiene gran aceptación entre jóvenes obreros. Lorenzo Milani tiene una conciencia muy clara de las dificultades para la vida cristiana que representan para los jóvenes trabajadores las terribles injusticias de que son víctimas en sus ambientes de trabajo. Por todo ello traza una pastoral "revolucionaria" que comienza por formar verdaderos hombres, plenamente conscientes de sus derechos y obligaciones, sin olvidar la dimensión cristiana e incluso de recepción de Sacramentos que lleva consigo el tipo de formación que propone y realiza.

La valentía de Milani en la acción pastoral tuvo como consecuencia que, después de ocho años en S. Donato de Calenzano, fuera destinado como párroco a Barbiana, aldea perdida en la montaña, también en su diócesis de Florencia, sin carretera, agua, luz, teléfono ni correo; allí pasó los últimos años de su vida hasta su muerte en 1967; y estando allí publicó esta obra.

Como hemos indicado, aunque no nos veamos obligados a seguir al pie de la letra la pastoral de Milani, la lectura de la presente obra debe conducirnos a una profunda reflexión que nos replantee radicalmente nuestra forma de vivir y de transmitir la fe cristiana.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

TETTAMANZI, D., *Dizionario di Bioetica*, Edizioni Piemme, 2002, 458 págs. ISBN 88-384-6521-5.

Se trata de una diccionario donde se recojan unas 70 voces en torno a diferentes problemas que hoy se presentan en el campo de la Bioética. Aunque se trata de un grueso volumen, las páginas son abultadas y el tratamiento de cada punto suele ser bastante breve. Busca una mera información, sencilla y adecuada, para la persona que desee un breve conocimiento de cada tema. Esto hace que su exposición quede reducida a exponer con brevedad la doctrina de la Iglesia, sin exponer con mayor profundidad la problemática y discusiones que hoy existen sobre muchos de estos puntos.

E. López Azpitarte.

TUNDO, L. (a cura di), *Etica e società di giustizia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2001, 359 págs. ISBN 88-220-6242-6.

Es objeto de este libro estudiar las relaciones entre ética y utopía, de acuerdo con la serie en que se incluye: "L'utopia. Per una società giusta e fraterna". Para ello se han dado cita en estas páginas –bajo la coordinación de Laura Tundo, que enseña filosofía moral en la Universidad de Lecce y es especialista en la obra de Charles Fourier– distintos autores que toman como punto de partida esa crisis tan extendida en el terreno filosófico que cuestiona incluso la posibilidad de encontrar un fundamento sólido y estable a la ética. Esta teoría es tanto más urgente cuanto más graves y apremiantes son las cuestiones éticas que la economía, la política y la técnica plantean hoy a la humanidad. Por eso se dedican sendos capítulos a la relación de la ética con la economía, con la política y con la técnica.

En esta búsqueda de sólidos fundamentos para la ética se analizan también las aportaciones de tres de las grandes religiones (confucionismo, hinduismo e Islam) y, más detenidamente, de la tradición cristiana.

Los autores buscan en la ética los cimientos para una sociedad justa y para eso entran en diálogo con diversas corrientes del pensamiento moderno. Pero desde el principio hasta el final de la obra subyace la idea –que se hace muy explícita en el último capítulo– de que la ética tiene su centro de gravedad esencial en la conciencia moral y en la libertad: una libertad que debe ser entendida como autoconciencia, autodecisión, autorrealización y autonomía. Sólo desde esa libertad hecha realidad se puede construir la igualdad, como igual dignidad e iguales derechos para todos, y la solidaridad como cooperación en la actividad social.

En resumen, estamos ante un libro que recoge aportaciones variadas, donde la sistematización no siempre es clara, pero que ilumina –de una forma más bien fragmentaria– sobre cuestiones éticas esenciales de nuestro tiempo.

Ildefonso Camacho

6. Derecho canónico

CABRERA, R., *El derecho de asociación del presbítero diocesano*. Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 58. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 230 págs. ISBN 88-7652-952-7.

A partir del Concilio Vaticano II numerosos documentos eclesiásticos se refieren a las asociaciones de los presbíteros; el Código de Derecho canónico, canon 278 les reconoce el derecho a asociarse. Este estudio dedica el primer capítulo a las indicaciones del Concilio sobre las asociaciones de los fieles y el derecho de éstos a asociarse, con especial referencia a los presbíteros. En los siguientes capítulos trata del contenido de ese derecho, su relación con el derecho a la propia espiritualidad y el derecho de reunión, su origen carismático y los criterios de su eclesialidad, y su aplicación en el caso de los presbíteros diocesanos, teniendo en cuenta su espiritualidad propia y las de otras inspiraciones y tradiciones; expone también la problemática de la formación sacerdotal de seminaristas provenientes de las realidades asociativas.

El último capítulo afronta la cuestión de la incardinación y sus efectos jurídicos y el vínculo con la asociación, clerical, tercera orden secular, movimientos eclesiales, que comporta una doble dependencia y exige el instrumento jurídico de la convención. Incluye también una referencia a la situación jurídica personal de los obispos afectos a estas asociaciones.

Se trata, pues, de un tema muy actual, cuya normativa se encuentra en período de elaboración.

E. Olivares

CHOI INGAG, P., *Vicario episcopale e vicario foraneo*. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2003. 266 págs. ISBN 88-7652-976-4

Con todo detalle describe el autor los oficios de vicario en general, de vicario episcopal y de vicario foráneo, no solamente en la legislación vigente, sino en la historia, juntamente con otros oficios vecinos, tanto en el derecho de la Iglesia católica, como en sus orígenes en el derecho romano; esta es la materia tratada en el primer capítulo. En el segundo expone las características generales de estos dos oficios vicariales, su institución y su relación con el obispo diocesano. El capítulo tercero establece los requisitos de estos oficios vicariales, las modalidades de su nombramiento, y las posibles incompatibilidades con otros oficios. Las diversas causas que inducen la pérdida de tales oficios es el tema del capítulo cuarto. El quinto desarrolla la potestad que comportan, las facultades habituales de que pueden gozar, las potestades ejecutivas y administrativas de que están dotados, la posibilidad de delegar sus potestades, etc.

Son un acierto los cuadros sinópticos, comparativos de estos oficios vicariales, que figuran al final de cada capítulo. Es claro que este estudio ofrece la oportunidad de comprender mejor las posibilidades de una descentralización del oficio episcopal, con el recurso a estos dos tipos de vicariatos diocesanos.

E. Olivares

GEROSA, L., MÜLLER, L., *Kirche ohne Recht?*. Kirchenrecht im Dialog 3. Bonifatius. Paderborn 2003. 63 págs. ISBN 3-89710-220-X.

Hace más de 30 años, en 1971, se publicó un diálogo entre los canonistas Rouco Valera y Eugenio Corecco sobre los fundamentos teológicos del derecho canónico. Después de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina, 1983, y del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, 1990, pareció necesario reflexionar de nuevo sobre este tema. Libero Gerosa y Ludger Müller reflexionan dialogando sobre la pretendida crisis del derecho canónico, sobre el aspecto teológico y de derecho positivo del ordenamiento canónico, el lugar científico de la ciencia del derecho canónico, el lugar central que en él tienen la comunión, la institución y el carisma, el ordenamiento jurídico eclesial y la «comunicación», sus consecuencias y límites, y los caminos para salir de la crisis. Con toda sinceridad se juzgan ciertas actuaciones recientes de los dicasterios vaticanos y algunas interpretaciones deficitarias de la teología posconciliar. Una breve bibliografía alienta a profundizar en este estudio.

E. Olivares

HINZEMANN, M. CR., *Le leggi irritanti e inabilitanti. Natura e applicazione secondo il CIC 1983*. Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 59. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 227 págs. ISBN 88-7652-953-5.

Poca atención ha despertado entre los canonistas el canon 10 del nuevo CIC, que reproduce con la sola omisión de una palabra el texto del Código anterior; el autor subraya los aspectos novedosos del actual canon. Para ello en una primera parte expone la evolución del concepto de estas leyes en las fuentes, en sus diversas interpretaciones y sus principales problemas desde el derecho romano hasta el Código de 1917. El segundo capítulo estudia estas leyes en los dos Códigos, poniendo particular énfasis en la interpretación del actual canon 10, mediante los criterios interpretativos establecidos en el CIC, y teniendo en cuenta la reflexión jurídica y eclesiológica posconciliar; reajusta también las clasificaciones de estas leyes, analiza los cánones que las contienen y algunas interpretaciones auténticas que a ellas se refieren; rechaza el aspecto penal que algunos atribuyen a algunas de estas leyes, e indica las posibles intervenciones sobre ellas previstas en el Código. Es un estudio amplio y un análisis profundo.

E. Olivares

PANHOFER, J, *Hören, was der Geist den Gemeinden sagt.* Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 58. Echter Verlag, Würzburg 2003. 325 págs. ISBN 3-429-02573-7-.

El presente trabajo trata del modelo de dirección de una comunidad que posibilita el canon 517 § 2, como forma canónica de dirección corporativa de una comunidad. En este modelo el obispo encarga a un no-sacerdote, o varios, -curador o curadora se llaman en la diócesis de Innsbruck- el cuidado pastoral de una comunidad parroquial, en la que un sacerdote -en Innsbruck se denomina moderador- dirige ese cuidado pastoral. En tres parroquias de esa diócesis se hizo una encuesta para captar la acogida de este modelo de dirección y cómo repercutía en la vida de la comunidad. En un primer capítulo aduce las estadísticas de los sacerdotes, y de ellos los dedicados a la pastoral parroquial, en el

mundo y en el centro de Europa, y opiniones de teólogos sobre el derecho de las comunidades a los sacramentos. En el segundo capítulo analiza el canon 517 § 2, sus posibles aplicaciones pastorales y las que ha tenido en la diócesis de Innsbruck en 1996 y 2002. El tercer capítulo destaca el fundamento teológico de esta encuesta y su aportación a la teología práctica a partir de la participación del pueblo de Dios en la revelación divina. Explica en el capítulo cuarto la encuesta realizada en tres parroquia de distintas características sociales y en la atención pastoral que tienen, y reflexiona en el quinto capítulo sobre algunas consecuencias e interrogantes que surgen de la encuesta y del modelo de atención pastoral aplicado en esas comunidades parroquiales. Desea el autor que su trabajo contribuya a escuchar las experiencias de la comunidades y a prestar más atención al «sensus fidelium» de los cristianos.

E. Olivares

PEÑA, CARMEN, *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia.* Universidad Pontificia de Comillas. Madrid. 2004. 396 págs. ISBN 84-330-1853-1.

Sorprende muy gratamente el extraordinario poder de síntesis y la claridad meridiana con que la autora expone no solamente el derecho vigente de la Iglesia y sus más directos antecedentes históricos, sino también la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos de mayor autoridad y la praxis administrativa de la Iglesia; en las citas a pie de página encontramos una amplísima bibliografía postcodicial y de las sentencias de los tribunales.

Pero no solamente expone la interpretación de los cánones más común en la doctrina de los canonistas, sino que indica también las nuevas reflexiones que se van proponiendo en coherencia con la doctrina del Concilio Vaticano II; y tengamos presente que el Código de Derecho Canónico pretende traducir esa doctrina vaticana al «lenguaje canónico», como dice Juan Pablo II en la Constitución Apostólica con que lo promulgó; con serenidad, firmeza y persuasión propone la autora su parecer, muy acertado, sobre esas interpretaciones más recientes de la doctrina matrimonial canónica.

Añade siempre la legislación de los Cánones de las Iglesias Orientales, destacando su identidad o diferencias con la legislación de la Iglesia latina.

La distribución en párrafos armónicos y la subtitulación dentro de los capítulos resaltan aún más la claridad de exposición.

Es un manual muy recomendable para la docencia universitaria, pero aún más para consulta de todos los que de alguna manera toman parte en los tribunales eclesiásticos; de ellos tiene también probada experiencia la autora, como defensora del vínculo en el tribunal eclesiástico de Madrid..

E. Olivares

UGGÉ B., *La fase preliminare/abbreviata del processo di nullità del matrimonio in secondo grado di giudizio a norma del can. 1682 § 2*. Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 60. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2003. 362 págs. ISBN 88-7652-954-3.

Nos ofrece el autor un estudio muy completo, exhaustivo, del proceso breve en la segunda instancia de las causas matrimoniales. En un primer capítulo expone el origen y la evolución de las normas de este proceso hasta llegar a su configuración actual. En

el segundo capítulo analiza la naturaleza judicial de este proceso, su relación con la apelación, las posibilidades de actuación de las partes en este proceso, las características de su decreto de confirmación o de remisión a un proceso ordinario. En el tercer capítulo se estudia la posibilidad de unas nuevas pruebas en este proceso, el objeto de la valoración de los jueces, la forma y motivación de los decretos de confirmación y de remisión al proceso ordinario. Las conclusiones insisten en las características más relevantes de este proceso: su aspecto de nuevo examen de la causa, la naturaleza judicial de este proceso, la discrecionalidad del tribunal, y su relación con la justa celeridad en la resolución de la causa que pretende este proceso. Son observaciones muy atinadas; algunas apuntan reformas en la normativa de este proceso. El autor aporta, comenta y enjuicia equilibradamente las diversas opiniones que se han dado sobre cada uno de los puntos estudiados; esta su investigación contribuye, sin duda, al mejor conocimiento de la norma canónica y a la práctica, justa y equitativa, de los tribunales de segunda instancia.

E. Olivares

7. Historia de la Iglesia

ALVAREZ, FRANCISCO. ARZOBISPO DE TOLEDO. *Escritos pastorales.* 2 vols. Instituto Superior de Estudios Teológicos-Arzobispado de Toledo. 2002,2003. 1053+453 págs. ISBN 84-920769-6-8, 84-932535-5-3.

Con motivo del quincuagésimo aniversario de la ordenación sacerdotal del Arzobispo Primado, D. Francisco Álvarez, se publicó un primer volumen de sus escritos pastorales -en un sentido amplio- en los cinco años primeros de su servicio pastoral en Toledo. Ofrece ese primer volumen 282 escritos pastorales de ese período. Al concluir su servicio pastoral en esa archidiócesis dos años después, en junio del 2002, se publican otros 139 escritos suyos. Cada uno de los dos tomos lleva un detallado índice temático. La excelente impresión y presentación de esta obra testimonian el afecto y aprecio que han impulsado a quienes han realizado este homenaje.

E. Talavera

Atlas Histórico de los Monasterios. El monacato oriental y occidental. JUAN Mª LABOA (ed.). San Pablo. Madrid 2004. 272 págs. 457 ilustraciones. ISBN 84-285-2563-3.

Excelente y lujosa esta publicación que es al mismo tiempo atlas histórico e historia del monaquismo universal. Ocho grandes secciones exponen la universalidad del fenómeno monástico, los orígenes del monacato cristiano, el primer monaquismo cristiano, la tradición monástica occidental, el desarrollo del monacato en oriente, un milenio de monacato oriental, un milenio de monacato en occidente. Cada sección ofrece en sesenta y dos cortos artículos las realidades históricas, instituciones, personajes, que configuran los grandes temas indicados.

Aunque son doce los redactores de los artículos, es el editor, Juan Mª Laboa, quien redacta el mayor número de ellos, cuarenta; algunas de las secciones, como la primera introductoria, el primer monaquismo cristiano, el desarrollo del monacato en occidente, y el primer milenio de monacato en occidente (a excepción de dos artículos) están redactadas totalmente por él. El valor de estos artículos no debe quedar oscurecido por

el deslumbrante contenido de reproducciones excelentes en color de monasterios, retratos, paisajes, documentos, etc., que admiramos en este magnífico atlas; son de destacar también los abundantes mapas que ilustran la difusión del monaquismo en todo el mundo y especialmente en las regiones donde alcanzaron mayor expansión y arraigo.

A través de las doscientas sesenta y siete páginas recorremos la evolución del monaquismo en los siglos cristianos, desde los primeros ideales anacoréticos hasta la actividad ecuménica y de diálogo interreligioso en que están implicados los actuales monjes dentro de la gran variedad de sus «carismas proféticos».

E. Talavera

BAUDRILLART, A., *Les carnets du cardinal. 26 décembre 1928 - 12 février 1932*. Cerf. Paris 2003. 1137 págs. ISBN 2-204-07014-9.

Destaca en este período de los apuntes del diario de Baudrillart sus reacciones fluctuantes ante la solución de la cuestión romana, y los recelos ante la actuación muy personal de Pío XI en este asunto; teme que las garantías del concordato adjunto a los pactos de Letrán no libren al Vaticano de una enfeudación a la Italia fascista. También se advierte su preocupación ante los nombramientos de obispos en Francia y la actuación del Vaticano y los nuncios, sus temores ante la «escuela única» en Francia, su desconfianza ante el resurgir de Alemania y la ascensión de Hitler , el progreso de la dictadura comunista, la ruina del tratado de Versalles, la debilidad política interna de Francia. Son interesantes también sus anotaciones sobre la proclamación de la república en España y el destierro de la familia real española. A pesar del comienzo de sus achaques fueron muchos los viajes que hizo por Europa y el norte de África. Pero también se aprecia en sus notas sus sentimientos de amistad y de afecto a familiares y amigos.

E. Talavera

BAUDRILLART, A., *Les carnets du cardinal. 13 février 1932 - 9 novembre 1935*. Cerf. Paris 2003. 1311 págs. ISBN 2-204-07113-7.

Con este noveno volumen se concluye la publicación de *Les carnets du Cardinal Alfred Baudrillart*, redactados desde el 1 de agosto de 1914 hasta su muerte en 1942. En este volumen destaca la preocupación por la ascensión irresistible de Hitler en Alemania y sus actuaciones agresivas en Europa, no detenidas por las otras potencias, la actividad de Dollfuss hasta que fue asesinado por los nazis, la baja influencia de Francia en los problemas internacionales, sus graves dificultades políticas internas, la invasión de Abisinia por las tropas italianas y la reacción del Vaticano. Son interesantes sus noticias sobre el modo de gobierno de Pío XI, sobre los cardenales Pacelli y Verdier, la actuación de D´Herbingy y su carácter, su juicio sobre el Padre General de los jesuitas, W. Ledóchowski, su agresividad contra el discurso de exaltación hispanista que oyó al cardenal Gomá en Buenos Aires. También su oposición a las normas sobre universidades católicas y al método que se seguía en el Vaticano en la elaboración de tales normas. Sigue haciendo muchos viajes por el extranjero, a pesar de que comienza a declinar su salud debido a la edad.

Estos miles de páginas son sin duda «una monumental contribución a la historia del siglo XX»; por ello agradecemos a Paul Christophe y a sus colaboradores el

extraordinario trabajo de presentación, realización y notas que la ha hecho posible. Y no dejarán de ofrecernos los cuadernos de apuntes espirituales a que alude Baudrillart, si, por fin, los encuentran.

E. Talavera

CANALS, FR., *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica.* Historia viva 4. Ediciones Scire. Barcelona 2003. 205 págs. ISBN 84-933231-1-8.

Encontramos en este libro el itinerario de los siete primeros concilios de la Iglesia, reconocidos como ecuménicos tanto por los católicos como por los ortodoxos. Evita el aparato crítico, pero, en cambio, ofrece íntegramente y comenta los textos principales de los concilios estudiados. Con gran dominio de las complejas circunstancias e intereses contrarios que se enfrentaron en esas asambleas describe el progresivo aquilatamiento de las formulaciones dogmáticas. Claro que la historia descrita es solamente una parte pequeña, aunque clamorosa, de la historia de la Iglesia; mientras se tenían esas disputas, los cristianos vivían el evangelio y lo comunicaban, con palabra y obras, a los demás. El libro es fruto de unas conferencias tenidas por el autor; por eso incluye aplicaciones muy personales a las circunstancias actuales, sobre todo en las notas.

E. Talavera

CENTI, P., TITO S., *Il beato Angélico. Fra Giovanni da Fiesole. Biografia critica*. Edizioni Studio Domenicano. Bologna 2003. 216 págs. ISBN 88-7094-418-2.

No pocos han sido los biógrafos de Fr. Angélico, ni pocas tampoco son las discrepancias en los datos que aportan de su biografía. En autor, aunque modestamente no pretende haber dicho la última palabra, examina las aportaciones de todos los estudios más recientes y traza su biografía crítica. Es amplia y recorre en dieciséis capítulos los avatares de su vida, ligados a las de su convento observante en los difíciles años del cisma en el siglo XV, y su intensa actividad artística en diversos conventos e iglesias de su orden; estudia también la espiritualidad que refleja su obra. Cierran el libro los elogios que le han tributado a lo largo de los siglos siguientes, y que culminaron con el *motu proprio* de Juan Pablo II en 1982, en que aprobaba el culto que se le tributaba en su orden religiosa.

E. Talavera

Corpus, historia de una Presencia. Iglesia Catedral Primada de Toledo. 2003. 426 págs.

La celebración del Corpus Christi tiene en Toledo una admirable tradición; esta exposición y este su libro quieren reflejar el origen y la variedad de sus manifestaciones. Tanto la exposición como el libro se han estructurado en tres bloques: en el primero el protagonista es la Eucaristía, en el segundo es la fiesta del Corpus Christi, en el tercero son las custodias, como muestras de una especial manifestación de la devoción a la Eucaristía. Cada una de esta secciones está introducida por artículos que encuadran el contenido de la sección. A lo largo del libro se ofrecen 140 reproducciones a color de todo tipo de objetos relacionados con el tema central, acompañadas de datos sobre su historia, valor artístico, significación religiosa. Al final

encontramos la ficha técnica de los 140 objetos artísticos presentados, y un panorama bibliográfico sobre *Eucaristía, corpus y custodias*, que comprende estudios sobre el patrimonio del arzobispado de Toledo, cuestiones doctrinales sobre la eucaristía, arte y eucaristía, la fiesta del Corpus, y orfebrería.

E. Talavera

CHIRON, Y., *Pío IX.* Ayer y hoy de la Historia. Ediciones Palabra. Madrid 2003. 443 págs. ISBN 84-8239-668-4.

Excelente esta biografía de Pío IX, escrita por Yves Chiron. Ha sabido integrar en su exposición los datos y anécdotas de la vida de Juan Mª Mastai-Ferretti -su débil salud, su difícil camino del sacerdocio, su estancia en Chile, su actividad como obispo de Spoleto y de Ímola- y los grandes acontecimientos, eclesiales y políticos, de su largo pontificado: el cónclave que lo eligió papa, la definición del dogma de la Inmaculada, sus encíclicas, el *Syllabus,* el concilio Vaticano I, su exilio en territorio napolitano, la cuestión romana, el final de los Estados Pontificios. De todos estos temas expone, con claridad y estilo ágil, la historia, el contenido y significado, la actitud de Pío IX. Disiente razonadamente de no pocas afirmaciones de anteriores biógrafos y propone un ponderado juicio sobre su carácter y diversidad de actitudes que parecía mostrar a lo largo de su vida ante las corrientes culturales de su época y en su defensa de la libertad de la Iglesia, que veía ligada necesariamente a la existencia de los Estados Pontificios. Destaca su actividad pastoral en las diversas etapas de su vida, y los impulsos que dio a las misiones, a la unión de las Iglesias, a la participación de los seglares en la actividad eclesial, a la cuestión social; fueron los sucesores los que continuaron su labor y recogieron los frutos de las iniciativas de Pío IX. La diversidad de juicios sobre su conducta se reflejó durante su largo y vacilante proceso de beatificación.

E. Talavera

DENYS LE CHARTREUX, *Livre de vie des recluses*. Spiritualité Cartusienne. Textes. Beauchsne. Paris 2003. 122 págs. ISBN 2-7010-1446-8.

El autor publica la traducción francesa del opúsculo de Dionisio el cartujano, *De vita inclusarum* , publicado en su original latino en el tomo 38 de las obras del «doctor extático». En 19 artículos, breves, expone Dionisio a una hija espiritual el modelo de vida de las reclusas, mujeres que vivían encerradas en habitaciones próximas a una iglesia, monasterio o aun cementerio. Como muestra de la continuidad de este género de vida añade el autor otros seis textos: los medievales de Grimlaïc, Hildeberto de Lavardin, y Pedro el venerable, de Pablo Justiniani (1516), y los de nuestro tiempo, de Dom Winfried, y la regla de vida de la reclusa Nazarena, en el siglo XX, en el Aventino de Roma.

E. Talavera

Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000). I. 1983-1990. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 635. 1231 págs. ISBN 84-7914-648-6.

En continuidad con la recopilación de los documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983), publicada en 1984 y preparada por Jesús Iribarren, se ofrece

ahora una nueva serie de documentos, en tres volúmenes, que abarcan los años 1983-2000; el primero de ellos es el presente, que recoge 112 documentos de los años 1983 a 1990. Los ha seleccionado y ha preparado su edición Juan Carlos García Domene. Los documentos se presentan según el orden cronológico; se han seleccionado todos los textos firmados por los obispos como Asamblea Plenaria, los del Comité Ejecutivo, de la Comisión Permanente, y los del Secretario General o del Presidente, cuando emiten un texto en calidad de tales o por mandato o delegación. Se incorporan también documentos o notas de las Comisiones Episcopales, que son de carácter ocasional o extraordinario y cuentan con la supervisión, al menos, de la Comisión Permanente. También se han incorporado los Planes Pastorales generales, los Decretos Generales y Particulares de la Conferencia, y los Reglamentos y los Estatutos. En la introducción se expone el valor doctrinal de estos documentos, y se los encuadra en su escenario político y social; se indican los datos principales de estos siete años de actividad de la Conferencia Episcopal, y se subraya la temática y preocupación que muestran los documentos. Precede una relación cronológica y de autoría de los documentos, y al final del volumen se incluyen cinco índices: de materias, de citas bíblicas, de referencias del magisterio eclesial, de referencias al Código de Derecho Canónico, y de nombres y lugares citados.

E. Talavera

Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000). II. 1990-1995. B.A.C. 643. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2004. 1161 págs. ISBN 84-7914-708-3.

Es este el segundo volumen de la nueva serie de documentos de la Conferencia Episcopal Española, y reproducen 79 documentos de los años 1990-1995. Como en el primero de los tres volúmenes proyectados se ordenan cronológicamente los documentos, aunque una relación previa de ellos los clasifica también por la autoría de ellos: asamblea plenaria -declaraciones doctrinales y decretos, y otros documentos-, Comisión permanente, Comité ejecutivo, Secretaría, Comisiones episcopales. Cada documento va precedido de una breve introducción. En la introducción general se expone el contexto social y político de estos años, la actividad de la Conferencia Episcopal Española en este período, y la temática y preocupaciones de los documentos. Se añaden los índices de documentos, citas bíblicas, nombre y lugares, cánones y materias. Dado el ritmo de trabajo mostrado por el preparador de la edición, Juan Carlos García Domene, esperamos pronto el tercer volumen.

E. Talavera

DULAEY, MARTINE, *Bosques de símbolos*. Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 337 págs. ISBN 84-7057-472-8.

Como indica el subtítulo, *La Biblia y la iniciación cristiana (siglos I-IV)* la autora trata de las narraciones bíblicas como medios de iniciación cristiana en los cuatro primeros siglos de la Iglesia, como se manifiesta en la iconografía y en los escritos catequéticos de los Padres. En los dos capítulos primeros expone la organización de la enseñanza cristiana en aquella época y la influencia de la imagen en la formación del cristianismo antiguo. En nueve capítulos expone después el desarrollo de esas ideas en

el uso catequético de las imágenes del Pastor divino, el signo de Jonás, Moisés, el sacrificio de Abrahán, Daniel, los tres jóvenes y Susana, Noé, Adán y Eva, Lot y su mujer, y los combates de David. Estas imágenes visualizaban y ayudaban a recordar las enseñanzas cristianas que de ellas deducían los Santos Padres en sus catequesis: eran los medios de comunicación de entonces. Añade la autora una selecta orientación bibliográfica sobre cada uno de los temas desarrollados en los once capítulos.

E. Peña

ESCRIVÁ DE BALAGUER, JOSEMARÍA,, *Camino*. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, 3.ª edición, corregida y aumentada, Madrid, Rialp, 2004, XLII, 1237 pp. ISBN: 84-321-3503-8.

Hace solo dos años veía la luz la primera edición de esta magna edición crítica de *Camino*, de más de mil doscientas páginas de buen formato. La magnitud de la empresa se comprende fácilmente, si se tiene en cuenta que el original es un libro de bolsillo, en algunas de sus ediciones una agenda. Tras una segunda edición que se limitaba a corregir algunas erratas, aparece esta tercera, renovada a fondo. Pues todo el comentario ha sido revisado, a veces reescrito, y aumentado, con un incremento de 48 páginas. Lo que quiere decir que el estudioso no puede contentarse con la primera edición, so pena de perderse valiosas informaciones y comentarios sobre la obra de San Josemaría Escrivá.

¿Cuál es el género literario de esta edición? Lo dice el subtítulo: «edición crítico-histórica». Primero contiene una edición crítica del texto, puesto que colaciona las veintinueve ediciones (una, doble) que se hicieron en vida del autor, fijando el texto tanto en sus palabras como en su puntuación. El segundo término, «histórica», nos está diciendo que pretende reconstruir la historia de cada uno de los 999 puntos de la obra original. Esto se ha podido hacer con gran exactitud (baste decir que solo 6 puntos no se han podido fechar), porque Escrivá guardaba sus escritos, y los puntos de *Camino* suelen estar entresacados de ellos. Pues se trata de frases tomadas por su autor (con retoques redaccionales) de sus apuntes espirituales, de su correspondencia (también de sus corresponsales) y de sus esquemas de predicación. De modo que de casi todos los puntos de *Camino* se pueden indicar sus fuentes. Es más, se pueden explicar e ilustrar por sus fuentes.

Ello hace que esta edición resulte muy superior a las ediciones normales de *Camino*. Quiero decir que lo amplifica. Las fuentes son también el mismo Escrivá. En esta edición se multiplica el autor. Es decir, que los textos originales, aquí reproducidos, son mucho más ilustrativos que los puntos que se entresacaron de ellos. También desde el punto de vista espiritual. Por ejemplo, el punto 555, sobre la llaga de la mano derecha de Cristo, queda mucho más enriquecido como lectura religiosa, leyendo el contexto y la experiencia espiritual que le dan origen.

Las fuentes ayudan también a comprender los destinatarios y el alcance de la obra. Que es un libro escrito para jóvenes es evidente por el mismo texto, y se ha dicho desde sus primeros comentarios, como la temprana recensión del dominico P. José Manuel de Aguilar: «Es un libro juvenil —recio, sugestivo y profundo— que ha sabido recoger las inquietudes y problemas del joven» (*La ciencia tomista*, 67, 1944, 382). Es un libro de formación, como se desprende claramente de los títulos de algunos capítulos (*Carácter, Estudio, Formación*), dirigido principalmente a jóvenes y universitarios. Pero además,

como se ve por el comentario, pensando en los miembros del Opus Dei. Se desprende de las fuentes, aunque al mandarlo a la imprenta Escrivá suprimiera las referencias a la Obra. Por ejemplo, el punto 453 dice: «¿Murmuras? —Pierdes, entonces, el buen espíritu». El apunte original decía: «¿Murmuras? —Pierdes, entonces, el espíritu de la Obra». El punto 381 estaba repetido y en 1950 se sustituyó por otro nuevo, pero significativamente se escogió uno de tema «corporativo» (del Opus, como queda diáfano en el texto del que procede). También los puntos de doctrina espiritual universal proceden muchas veces de la predicación de Escrivá a los miembros de la Obra (véase el comentario al punto 234), aunque el autor suprimiera esa referencia.

Pero decir que es un libro dirigido a jóvenes no nos da una descripción completa de *Camino*, puesto que igualmente se proponen principios espirituales de alcance universal. El P. Aguilar, ya mencionado, añadía a continuación del texto transcrito: «Pero es obra de madurez al mismo tiempo, porque cada sentencia encierra y denuncia un tesoro riquísimo de experiencias apostólicas y de preocupaciones sobrenaturales». Ya he dicho que muchos de los puntos de *Camino* proceden de los apuntes espirituales del autor, y por ello nos encontramos con profundos pensamientos de espiritualidad válidos para todas las gentes.

Volviendo a lo de «edición histórica», hay que añadir que no se limita a la historia del texto. Los largos comentarios, a veces de varias páginas, dan a conocer muchas vicisitudes de la vida de su autor y del Opus Dei. Los miembros de sus primeros tiempos aparecen citados con mucha precisión histórica. La figura y la espiritualidad del fundador quedan desarrollados en muchos puntos, como en el citado 555, y en el 267 o el 302, por mencionar solo un par entre muchos.

Por último, los comentarios «históricos» alcanzan también a la historia de la espiritualidad, puesto que Pedro Rodríguez se esfuerza en rastrear los antecedentes de los puntos de *Camino* en la espiritualidad y en la teología cristiana, desde la antigüedad patrística hasta los tiempos modernos. Por ejemplo, aquí y allá, subyace el punto espinoso de la conciliación del amor puro y de la esperanza cristiana. Escrivá lo trata con perfecto equilibrio y Pedro Rodríguez nos ilustra sobre su historia y problemática (en el punto 182 y en los que cita al final de ese comentario). O en el punto 207, donde explica la doctrina del aborrecimiento de sí mismo, según el Evangelio y la tradición. Los Concilios, San Agustín, San Juan Crisóstomo, Santo Tomás, San Ignacio de Loyola, Santa Teresita, San Pedro Poveda, vienen a mostrarnos que el pensamiento de San Josemaría se inscribe en una tradición milenaria.

Recapitulo con lo que dije al principio: esta edición crítico-histórica es mucho más rica que el mismo original, en cuanto que es una amplificación a partir de las mismas fuentes. Y con otros desarrollos, incluso divertidos, como el de la tragedia de la mantequilla (punto 205). Verdaderamente admira el que una sola persona haya recopilado tanta información. Por último, varios cientos de páginas entre introducciones, anexos y apéndices hacen de esta obra una suma total sobre *Camino*.

También quisiera decir algo sobre el género literario de *Camino*, que Pedro Rodríguez examina (p. 153-167). Pone varios ejemplos de obras de estructura semejante, de autores clásicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, así como de autores modernos, como el jesuita Raoul Plus, el Beato Manuel González y San Pedro Poveda. Quizás se podría añadir la recopilación de máximas teresianas que hizo y difundió San Enrique de Ossó, con el título de *El espíritu de Santa Teresa de Jesús* (1894), y que es, como se dice en el subtítulo, una «colección completa de los

pensamientos, sentencias, máximas y afectos más notables de la Santa, sacados á la letra de todas sus obras»

Ahora bien, no todas las colecciones de pensamientos breves e independientes pertenecen exactamente al mismo género literario, pues el género literario no depende solamente del modo fragmentario de exposición, sino también del género y estilo en que están redactados estos textos breves. Está claro que un refrán no es lo mismo que un aforismo. Hay una constelación de términos para referirse a tales textos, términos que no son estrictamente sinónimos: sentencias, máximas, dichos, adagios, proverbios, refranes, apotegmas, oráculos, aforismos... Todos son parecidos, pero no todos son iguales. La dificultad está en que las definiciones de estas palabras en los diccionarios son muy imperfectas o genéricas y apenas se diferencian. Pedro Rodríguez (p. 154) expone la opinión de Gondrard, que sitúa los puntos de *Camino* en el género de las máximas o sentencias, aunque distinguiendo en ellos distintos subgéneros. Langlois quiere precisar más: serían aforismos. Aunque los diccionarios no distinguen bien unas palabras de otras, la aforística, en mi opinión, es un género distinto. El aforismo suele ser una máxima de gran agudeza, de tipo filosófico y más o menos paradójica. Con ironía, juegos de palabras, densidad poética (poesía sólida, frente a la líquida de los versos, según un autor). Pretende enseñar desconcertando. Y procura obligar al lector a que se detenga a desentrañarlo. Por eso una verdadera colección de aforismos no puede ser una obra de lectura continuada.

Mientras que lo que más caracteriza a los puntos de *Camino* es su estilo dialogante. Un ejemplo tomado al azar, en el punto 264: «No te desalientes. —Te he visto luchar: tu derrota de hoy es entrenamiento para la victoria definitiva». Esto no es una máxima, ni una sentencia, ni mucho menos un aforismo. Esto es, sencillamente, un consejo. Por eso creo que, respecto al género literario, acierta Pedro Rodríguez (p. 155) al situarlo entre los «consejos» y las «consideraciones espirituales», que es precisamente la terminología que usaba el autor de *Camino*, Josemaría Escrivá, al hablar de su libro, incluso para titularlo en su primera edición de 1934. No había, pues, que ir tan lejos para encontrar la solución. Nada tan lejos del aforismo como el estilo abierto, franco y dialogante de *Camino*. El aforismo es un género minoritario y difícil, lo que está en contra de la gran difusión de la obra de Escrivá. Que también se puede leer seguida, porque los puntos están encadenados temáticamente, hasta que el lector encuentra el que le interpela.

Precisamente su estilo dialógico es lo que, en la opinión de muchos, ha sustentado gran parte del éxito de *Camino*. Existen libros de sentencias espirituales, algunos ya citados, como el de Santa Teresa recopilado por Ossó, que pueden ser, si se quiere, más profundos. Los hay que reproducen más o menos literalmente frases de los Evangelios. Pero también sus sentencias son más densas, más cerradas. Hay que leerlas espaciadamente. Lo que distingue a *Camino* respecto a estas obras es su estilo directo, muy concreto, muy afectivo, y en diálogo con el interlocutor. No es un libro de pensamientos abstractos, sino de sugerencias muy concretas. Que se dirige directamente al lector, le interpela, apela a su imaginación y a su corazón, es un libro «que habla».

Aunque menos «coloquial» en el modo, también *La imitación de Cristo* tiene muchas frases en segunda persona desde el primer capítulo: «¿Qué te aprovecha disputar altas cosas de la Trinidad, si no eres humilde, por donde desagradas a la Trinidad?» También ambas obras son una recolección de pensamientos espirituales. Algunos han discutido si el Kempis es un *rapiarium*, un género literario (Dict. Spir.,

XIII, 114-119) propio de la *devotio moderna*, en la que aquel nació. Un *rapiarium* es una colección de citas y notas, tomadas de diversas lecturas y destinadas a la vida espiritual del compilador (*diversa raptim undique collecta*). Pero otros niegan tal filiación, puesto que la *Imitación* no copia textos ajenos, sino pensamientos del propio autor (Dict. Spir., VII, 2358). Y eso es lo que hace precisamente el autor de *Camino*. Hay, pues, similitudes formales entre ambas obras. Por eso ha sido frecuente comparar *Camino* con el Kempis, llamándolo «el Kempis de los tiempos modernos» (Pedro Rodríguez en p. 157, y en algunas ediciones del mismo libro: p. 1073). Pero esta asimilación no me parece muy convincente. Junto a paralelismos formales innegables, se trata de dos espiritualidades distintas con distintos destinatarios. Y aun el estilo directo del Kempis es muy diferente del lenguaje informal y desenfadado que podemos encontrar en *Camino* (como en el punto 449). Aparte de que la frase suena a la sustitución de un Kempis por otro, y no es ese el caso.

Permítaseme una indicación mínima. Cuando se habla del que fue durante años director espiritual (p. 27, 46: «mi director») de San Josemaría, se le llama, aquí y en otras obras, «el P. Sánchez» sin más. A los jesuitas les suena muy extraño, y alguna vez se ha escrito, pues ellos lo conocen, habiendo tantos Sánchez, como «el P. Sánchez Ruiz» o «el P. Valentín» (Valentín M.ª Sánchez Ruiz, autor de un muy reeditado misal de los fieles). Se explica, porque el mismo Escrivá lo llamaba, por brevedad y familiaridad, simplemente «el P. Sánchez» (p. 35, 52, 711, 728) o cariñosamente «mi P. Sánchez» (p. 46, 411, 479, 598, 812), al no haber posibilidad de confusión en su contexto. Pero el uso de solo el primer apellido, tan corriente, sin el acompañamiento del segundo o del nombre de pila, ahora impide identificarlo y parece despersonalizarlo.

Camino se convirtió en muy poco tiempo en un clásico de la espiritualidad. Por eso se merecía el gran esfuerzo que supone esta monumental edición crítico-histórica, realizada, con tanto equilibrio como pluralidad de saberes, por Pedro Rodríguez. Repito: una edición que amplifica, enriquece y potencia sus «consideraciones espirituales» a partir de sus propias fuentes, y que muestra su enraizamiento en la espiritualidad y teología católicas.

G. M. Verd Conradi

GONZÁLEZ BALADO, J. L., *El bendito Juan XXIII*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 638. Madrid 2003. 361 págs. ISBN 84-7914-664-8.

El autor ha sabido reflejar en cada capítulo de esta biografía sobre Ángel Roncalli, el bendito Juan XXIII, la sencillez y el optimismo de su héroe; hace revivir en toda su autenticidad su mensaje estimulante, expresado con palabras tomadas del *Diario del alma*, de sus cartas, y también de discursos y confidencias, en gran parte hasta ahora inéditos. Se detiene especialmente en los años primeros, en sus primera misiones eclesiales, menos conocidas o divulgada; con gran agilidad presenta las dificultades de su tarea, su actitud ante ellas, y la sencillez de su proceder siempre.

Se echa de menos más detención en los años de su pontificado papal: cómo actuó en medio de las posiciones encontradas durante la preparación, y, sobre todo, en la primera sesión del Concilio Vaticano II; también algo de su labor en el fracasado sínodo romano; incluso su aceptación de algún discutido documento, como la *Veterum sapientia*, que urgía el uso del latín en la docencia de la teología.

Excelente es también la amplia introducción que prepara el ánimo para la lectura, plena de admiración y afecto, de una biografía tan valiosa por muchos conceptos.

E. Talavera

Historia de las diócesis españolas. 8. Iglesias de Córdoba, Jaén. Biblioteca de Autores Cristianos-Cajasur. Madrid-Córdoba 2003. 346 págs. ISBN 84-7914-665-6.

Este octavo tomo de la *Historia de las diócesis españolas* tres reconocidos historiadores, Manuel Nieto Cumplido, Juan Aranda Doncel y Francisco Juan Martínez Rojas, nos exponen la historia de las dos diócesis del alto y medio Guadalquivir. La primera parte, seis capítulos, trata de la Iglesia de Córdoba: De los orígines hasta la muerte del obispo Higinio (384); la diócesis durante las invasiones y el reino visigodo; la diócesis sometida al Islam; reconquista y restauración de la diócesis; época moderna, siglos XVI-XVIII, las reformas y la Ilustración; época contemporánea; todos estos capítulos, menos el quinto, que se debe a Juan Aranda Doncel, están redactados por Manuel Nieto Cumplido. La segunda parte, capítulos VII al XI describen en primer lugar la geografía diocesana, los inicios de la evangelización, el cristianismo de Jaén hasta la invasión musulmana; la diócesis de Baeza-Jaén, una iglesia de frontera, 1228-1485; la iglesia de Jaén durante los siglos XVI-XVIII, entre la reforma y la decadencia; la diócesis giennense en la era de la secularización, siglos XIX y XX: de toda esta parte es autor Francisco Juan Martínez Rojas.

Cada uno de los capítulos va precedido por la relación de fuentes y de la bibliografía correspondiente; al final de la historia de cada una de las dos diócesis se propone el episcopologio, se indican los documentos más importantes, se enumeran los concilios provinciales y sínodos diocesanos, se destacan los hechos eclesiales de relevancia, y se indican los santos y cultos diocesanos; Jaén añade unos mapas que ilustran su variada geografía. En la introducción, el coordinador del volumen, Manuel Nieto presenta a grandes la historiografía de ambas diócesis.- El ambicioso proyecto sigue adelante a buen ritmo.

E. Olivares

I viaggi apostolici di Paolo VI. Colloquio internazionale, Brescia 21-23 settembre 2001, a cura di RODOLFO ROSSI. Istituto Paolo VI. Brescia 2004. 390 págs. ISBN 88-382-3959-2.

Se ofrecen en este volumen 25º de las «Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI», las actas del congreso tenido en Brescia en 2001, que analizó los aspectos apostólicos de los viajes de Pablo VI, un nuevo modo de apostolado del Romano Pontífice. En las cinco sesiones se expusieron las ponencias, a las que siguieron discusiones sobre los temas tratados.

Estos fueron los estudios presentados: A. Ricardi, *Significato e finalità dei viaggi apostolici di Paolo VI*; P. Macchi, *Il Pellegrinaggio in Terra Santa*; B. Sesboüe, *Les voyages apostoliques de Paul VI: profil historique*; W. Henn: *Theological alms and content of the apostolic voyages of Paul VI: an ecclesiology for the Aeropagus*; G. Rdz. Melgarejo, *El viaje de Pablo VI a América Latina. Problemática social*; J.B. Libânio, *Gli influssi sull'insegnamento teologico in America Latina del viaggio e dei discorsi di Paolo VI in Colombia*; G. Pittau, *I viaggi di Paolo VI in Asia: l'incontro della Chiesa*

con le culture e religioni asiatiche; L. Monsengwo, *Les voyages de Paul VI. Reflets dans la théologie africaine*; J.-D. Durand, *De l'ONU à l'OIT. L'Église et la société civile dans les voyages apostoliques de Paul VI*; P. Valdrini, *Les voyages apostoliques de Paul VI et l'inculturation de la foi*; E.F. Fortino, *I viaggi di Paolo Vi e l'ecumenismo*; A. Maffeis, *Il Papa si fa missionario. I viaggi apostolici di Paolo VI e l'attività missionaria della Chiesa.* Se añade una intervención escrita de Th. T. Stransky, *PaulVI's religious pilgrimage in the Holy Land.Paul.*

Paul Poupard dedujo las conclusiones del Coloquio, y en ellas subrayó la necesidad de otros Coloquios para profundizar en todas las implicaciones de esos viajes y obtener todo el fruto de las enseñanzas que pueden aportar.

E. Talavera

ITURGAIZ, D., *La Virgen del Rosario y Santo Domingo, en el arte.* Edibesa. Madrid 2003. 144 págs, 24 láminas, 4 dibujos. ISBN 84-8407-396-3.

Aunque Santo Domingo no fundó el Rosario, tal como ha llegado a nosotros, él puso los cimientos; el rezo repetido del Avemaría, mientras se meditan escenas de la vida de Cristo y la Virgen, formó parte de la espiritualidad dominicana. Pero hasta el siglo XVI el Rosario no fue motivo de inspiración para los artistas. El autor expone con gran erudición en este libro el marco histórico y jurídico de esta devoción, y el desarrollo iconográfico del Rosario; estudia con más detención los cuadros que se encuentran en el Museo del Prado, en Madrid. Son bellas las 24 reproducciones en color que ilustran el texto. «Belleza y sabiduría, teología e historia, tradición y devoción: eso es este libro»

E. Talavera

Las advocaciones marianas de gloria. Actas del I Congreso Nacional. Córdoba 2002. Coordinador JUAN ARANDA DONCEL. 2 tomos. CajaSur. Córdoba 2003. 595+443 págs. ISBN 84-7959-523-X.

«En el conjunto de las manifestaciones de religiosidad popular ocupan un lugar muy destacado las advocaciones marianas de gloria»; sobre este tema tuvo lugar en Córdoba en noviembre de 2002 el primer congreso nacional, cuyas aportaciones, sesenta y ocho, se recogen en estos dos volúmenes que suman más de mil páginas.

El primer tomo recoge las ponencias históricas, que analizan las advocaciones marianas de gloria, especialmente en Andalucía, donde tienen un indudable arraigo y respaldo social; pero también se presentan advocaciones de otras demarcaciones territoriales de España; algunos títulos son de alcance nacional -Guadalupe, Cabeza, Rocío-, otros están vinculados a diferentes institutos religiosos -Merced, Carmen, Rosario, Correa, Divina Pastora-; otros trabajos estudian la devoción a Nuestra Señora del Socorro en varios puntos de España.

Las ponencias del tomo segundo estudian los aspectos artísticos, con especial atención a la escultura, aunque también se abordan la arquitectura, pintura y grabado. La iconografía constituye también un núcleo temático importante. Aunque podemos decir que todas las ponencias aportan algún dato a la historia de la religiosidad mariana en ese período, por su relación con la especialidad de nuestra revista destacamos las ponencias que más atienden a los siglos XV-XVII,: *Devociones y advocaciones*

marianas en los hospitales sevillanos (siglos XV-XVI), de F. García de la Concha; *Asociaciones de devoción y asistencia en el siglo XVI: Hermandades de la advocación de la Inmaculada en tierras de Sevilla*, de Miguel A. Núñez; *Los dominicos y la difusión de la cofradías del Rosario en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII*, de Juan Aranda Doncel; *Devociones marianas de la ciudad de Zamora, siglos XII-XIX*, de José Andrés Casquero; *Repobladores y devoción mariana: Manifestaciones en el reino de Granada (siglos XVI-XVII)*, de Miguel L. López-Guadalupe; *De las antiguas cofradías giennenses de gloria: siglos XVI-XX*, de Manuel López Molina; *Las cofradías marianas en la Rioja durante los siglos XVI al XVII*, de Fermín Labarga; *Linares, Fuensanta y Villaviciosa, advocaciones y cofradías en auge en el XVII cordobés,* de Rafael Vázquez; *Advocaciones marianas de gloria en la iglesia dominicana de Doña Mencía (siglos XV al XVIII)*, de Antonio Cantero; *Devoción a nuestra Señora del Socorro en Mallorca (s. XV-XX)*, de Félix Carmona; *La Virgen de la Cabeza. Cinco siglos de devoción mariana en Motril (1500-2000)*, de Domingo López.

No solamente el tomo segundo, dedicado especialmente al arte, aporta numerosas reproducciones de las imágenes veneradas; también en el tomo primero encontramos reproducciones de las imágenes cuya devociones estudia en las ponencias. En el tomo segundo, magnífico y detallado estudio iconográfico de tantas imágenes de María, llama la atención entre otras la ponencia *Jeroglíficos de la Inmaculada Concepción. Flores de Miraflores de Fray Nicolás de la Iglesia (1569)*, de Reyes Escalera. Como leemos en el prólogo, «todos los ponentes, sea desde el estudio de la historia o desde el estudio del arte de las advocaciones marinas de gloria concluyen cómo María ha sido cantada, celebrada y venerada a lo largo de los siglos» en nuestra patria.

E. Muñoz

LASALA, F. de, S.I. - RABIKAUSKAS , P., S. I, *Il documento medievale e moderno. Panorama storico della Diplomatica generale e pontificia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana- Istituto Portoghese di Sant'Antonio, Roma 2003, 348 págs. con 9 láms., mas 15 láms. fotográficas y 6 subsidarias en carpeta aparte. ISBN 88-7652-850-0 / 972-97470-0-8.

Aunque el P. Paulius Rabikauskas, S.J. falleció en 1998, con todo derecho figura como coautor de esta obra publicada en 2003, ya que, como expresamente manifiesta Fernando de Lasaña, los apuntes y notas personales que P. Rabikauskas le entregó algunos años antes de su muerte, «constituyen la falsilla de este libro», tanto en muchos de su sus contenidos como en su misma articulación.

Siendo la Diplomática una ciencia que se ocupa del estudio de determinados documentos, los AA. consideran necesario, por una parte, delimitar la clase de documentos a que se refieren; y, por otra, el modo con que pretenden acercarse a su estudio. Por lo que respecta a esta segunda aclaración, dejan bien claro que, siendo ambos AA. profesores de Historia de la Iglesia, observan y estudian los documentos desde la perspectiva de los historiadores, pero sin descuidar sus elementos característicos externos e internos, incluidos sus «códigos ocultos», «que son los verdaderamente indicativos de su arquitectura interna». Sobre la definición de documento, en cuanto objeto de estudio de la Diplomática, se adhieren a la de C. Paoli : «testimonio escrito de un hecho de naturaleza jurídica, redactado con ciertas formas

determinadas, las cuales tienen como fin garantizar su autenticidad y darle fuerza de prueba». Pero, siguiendo R.- H. Bautier, amplían algo más el campo de su estudio, incluyendo en él documentos no concebidos primariamente como estrictamente jurídicos, pero sí como actos administrativos redactados en vista de la preparación, notificación o ejecución de una decisión jurídica.

El contenido de este manual de Diplomática puede dividirse en dos grandes partes principales: Diplomática general (págs. 11-124) y Diplomática Pontificia (págs.141-290), precedida esta última de unas oportunas consideraciones sobre el Documento eclesiástico en general (págs.125-140) y seguida del Comentario y transcripción de los documentos reproducidos fotográficamente por F. de Lasaña en las láminas 10 a 22A, reunidas en carpeta aparte.

En la primera parte se esboza una breve historia de la Diplomática (en ella quizá se eche de menos alguna alusión, aunque breve, a los nuevos enfoques de la llamada «Nueva Diplomática»), se aclaran las nociones fundamentales, se exponen las características internas y externas de los documentos, su génesis, los subsidios para su redacción, y los diferentes modos de su transmisión o entrega. Se complementa esta serie de consideraciones con un capítulo dedicado a los documentos falsos y su valor histórico y otro dedicado a la edición de las fuentes documentales.

Especialmente útil podrá ser la parte dedicada específicamente a la Diplomacia Pontificia, descrita con suficiente detenimiento en su desarrollo histórico, y en la que el historiador no experto en ese campo podrá aclarar sus ideas sobre la intrincada tipología de los documentos papales y sobre los diferentes cargos, oficios y personas de su Cancillería. Al estudio citado se añade una selecta bibliografía sobre Diplomática general y otra sobre Diplomática pontificia. Se trata, pues, de un meritorio trabajo, al que deseamos una amplia difusión.

M. Sotomayor

MARTÍNEZ CUESTA, A., *Correspondencia del cardenal Rampolla con religiosos agustinos recoletos*. Institutum Historicum Agustinianorum Recolectorum. Subsidia 10. Madrid 2003. 379 págs.

Después de una introducción en que expone los datos biográficos del cardenal Mariano Rampolla y su relación con los agustinos recoletos, transcribe en una primer sección 119 cartas del cardenal a agustinos recoletos, y en la segunda parte 93 cartas, escritas por Rampolla, o dirigidas a él, sobre esos mismos agustinos o temas relacionados directamente con ellos. Abundantes notas a pie de página ilustran sobre personas y hechos mencionados en las cartas.

E. Talavera

MARTÍNEZ PUCHE, J. A., DE LA MOTA, IGN., DEL OLMO, R., *Enciclopedia de la Virgen*. Biblioteca Mariana 9-12. Edibesa. Madrid 2002. 1905 págs. ISBN 84-8407-274-6.

Esta admirable enciclopedia, que culmina la extraordinaria *Biblioteca Mariana*, recopila, con enorme amplitud, lo que ha habido y hay en torno a la Virgen. Sigue el orden alfabético: sus raíces en la Biblia, la doctrina de la Iglesia, de los Padres, grandes teólogos y escritores piadosos y profanos sobre María, los grandes misterios marianos, las fiestas de María, manifestaciones de devoción, advocaciones marianas, y en

especial las de España y América latina, historia mariana de naciones, apariciones aprobadas y sus videntes, santos y cristianos ejemplares de espiritualidad mariana, institutos de vida consagrada en cuyos títulos se menciona la Virgen, poesía y prosa literaria mariana castellana de los diez últimos siglos. Y todo ello de un modo sencillo, al alcance de todos los lectores. Se verifica en esta enciclopedia el dicho de que «de María nunquam satis».

Este voluminoso libro es una potente voz en el tercer milenio que se hace eco de testimonios y felicitaciones a María en los milenios precedentes. Una felicitación cordial y calurosa admiración a los tres autores que han llevado a cabo un trabajo tan meritorio.

E. Peña

MARTÍNEZ-BLAT, V., *Santa Teresita, día a día. Biografía íntima de Santa Teresa de Lisieux* . Edibesa. Madrid 2003. 215 págs. ISBN 84-8407-381-5

Por tres razones escribe el autor este nueva biografía de Santa Teresa del Niño Jesús. Primera, por su precisión cronológica, ya que cada capítulo corresponde a cada uno de sus veinticuatro años, aunque en el año veinticuatro, a los meses de junio a setiembre se les dedican sendos capítulos; segunda razón, por su variedad anecdótica; tercera, por su riqueza doctrinal, de hecho, cita, indicando fecha y título, casi todos los escritos de la santa. Pone en sus labios su enseñanza en diálogo, si no histórico, verosímil, con variados interlocutores. Este modo original de presentar la biografía tiene su especial encanto por tratarse de la doctora del camino de la infancia espiritual.

E. Muñoz

Mínimas ilustres de Sevilla. Monasterio Nuestra Señora de Consolación. Monjas Mínimas de S. Francisco de Paula. Triana. Ediciones Guadalquivir. Bolillo nº 22. Sevilla 2002. 138 págs. ISBN 84-8093-111-6.

Un simpático capítulo primero nos informa de la fundación de dos conventos de mínimas en Sevilla, en Triana y en la calle Sierpes, y de su reducción posterior al de Triana. Los otros cinco capítulos ofrecen datos biográficos de cinco ilustres monjas mínimas de ese convento: María Josefa de la Caridad, fallecida en 1775, María Felícitas de San Francisco de Paula, 1766-1843, Adelaida de San Luis Gonzaga, 1827-1906, María del Carmen de San Agustín, nacida en 1862, y Pastora de San Miguel, 1872-1954. Doce reproducciones en color de obras artísticas y rincones del convento alegran aun más la simpatía del relato.

E. Muñoz

MORENO, L., *Santos y Beatos de Toledo*. Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso. Toledo 2003. 285 págs. ISBN 84-932535-7-X.

Este libro nos ofrece una selección de textos que se han escrito a lo largo de los siglos sobre los santos y los beatos toledanos, y sobre algunos que aún no han llegado a serlo, incluso algunos legendarios. Es un libro de referencias y citas de otros libros, a los que al autor añade algunos breves relatos suyos.

En una primera parte, tras una introducción sobre el proceso de canonización de los santos, recoge datos sobre trece santos toledanos y sobre otros cuatro que dejaron huella en Toledo.

En la segunda parte reúne datos sobre once beatos; en la tercera aporta datos sobre seis siervos de Dios que están en camino hacia la beatificación, sobre siete grupo de mártires de la persecución religiosa del siglo XX, y sobre otros cinco de los que se abre su proceso de beatificación. En la parte cuarta expone datos sobre doce santos que han sido venerados en Toledo

Cierran el libro la tabla martirial 1936-1939, el calendario de las conmemoraciones litúrgicas y un resumen de esas conmemoraciones, y una correspondiente bibliografía.

E. Talavera

PIAZZONI, A., *Storia delle elezioni pontificie*. Piemme. Religio. Casale Monferrato 2003. 349 págs. ISBN 88-384-6539-8.

El autor presenta la variada historia de los métodos que se han seguido a lo largo de veinte siglos en la elección de los obispos de Roma y romanos pontífices de la universal Iglesia. Muchos de los elegidos dictaron nuevas normas que modificaban en mayor o menor grado las que se aplicaron en su elección; el autor las explica con detalle y subraya sus diferencias, y los motivos de esas continuas reformas. Para enmarcar esas normas señala las características de la actuación de los papas y las circunstancias políticas que las explican. El estilo casi coloquial agiliza una lectura que forzosamente está cargada de múltiples datos.

Al final de cada uno de los catorce capítulos un cuadro ofrece la cronología de los papas y de los documentos que promulgaron -o proyectaron- para reformar el método que rigiera la elección de los sucesores. Incluye también la lista cronológica de todos los Papas y antipapas.

Es muy interesante la amplia bibliografía final sobre las elecciones pontificas, el colegio cardenalicio, historias de los papas y del primado papal, historias de la Iglesia, fuentes, y especialmente la bibliografía especial para cada uno de los catorce capítulos de este estudio.

E. Talavera

PRIGNON, A., *Journal conciliaire de la 4e Session*. Cahiers de la Revue Theologique de Louvain 35. Peeters. Louvain-la-Neuve. 2003. 280 págs. ISBN 90-429-1297-9.

A pesar de su discreción este diario del Mgr. Albert Prignon, que recoge su actividad intensa durante la cuarta sesión del Vaticano II, muestra la importancia de su aportación al concilio. No solamente como organizador de las reuniones de la *squadra belga* en el Colegio Belga, del que era rector, -allí residieron Suenens, la mayoría de los obispos belgas y algunos peritos-, sino como consejero e inspirador de los textos; incluso se puede percibir en estas notas suyas su intervención más directa en los documentos *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

Son muy interesantes los datos que aporta este diario sobre la elaboración de los textos conciliares discutidos y aprobados en esa 4ª sesión, y sobre el ambiente, discusiones, tácticas, de las diversas facciones en su empeño de hacer prevalecer sus puntos de vista doctrinales.

También ilustra este diario sobre la actitud de Pablo VI, sus intervenciones frecuentes, en gran parte, de modo no oficial, en la marcha y decisiones del concilio, y el malestar que creaba este proceder en los padres conciliares. La introducción subraya los rasgos de esa actividad de Prignon en esos meses del concilio, y unas notas finales indican el origen de ese Diario, su importancia y las características de esta edición.

Con palabras de Y. Congar, recogidas por Cl. Troisfontaines, «el concilio, en su parte teológica, se ha hecho en gran medida en el Colegio Belga. Pero el Colegio Belga y el pequeño grupo de belgas (5 o 6 personas) no hubieran sido lo que fueron sin la personalidad de Mgr. Prignon».

E. Talavera

REYNAUD, F., *Les enfants de choeur de Tolède à la renaissance.* Cahers Mabillon 2. Brepols. 2002. 183 págs. ISBN 2-503-52166-5.

En una publicación anterior *La polyphonie tolédene et son milieu, des premiers témoignages aux environs de 1600*, Paris-Tourhout 1996, el autor estudia detalladamente el papel de todos los actores de las celebraciones religiosas, incluidos los *seises,* pero dejó aparte a los *clerizones*. En este libro, aprovechando la abundante documentación encontrada en las actas capitulares y en los libros de fábrica de la catedral, trata de esos clerizones y del Colegio de los infantes, fundado por el cardenal Siliceo en los años 1540, para albergar y formar estos "niños de coro".

Expone en una primera parte los datos referentes a los niños de coro toledanos: sus características generales, su admisión, la enseñanza que recibían en la catedral y en el colegio de Santa Catalina, sus funciones, la controvertida fiesta del "obispillo", y datos materiales de su vida. En la segunda parte trata de la fundación del Colegio de los infantes, su administración y medios de subsistencia, el rector, maestros y enseñanza, admisión y obligaciones litúrgicas y asimiladas de los colegiales, oficiales del colegio, detalles de la despensa y comidas. En 17 apéndices reproduce otros tantos documentos de especial interés, que ha citado en el texto.

Resulta muy interesante y curiosa esta institución, tan característica de las celebraciones religiosas de la edad barroca.

E. Talavera

RUIZ, S., *Cómo me convirtieron los indígenas.* Colcción « Servidores y Testigos» 92. Sal Terrae. Santander 2003. 165 págs. ISBN 84-293-1511-X.

Con la colaboración de Carlos Torner cuenta el obispo emérito de Chiapas su experiencia: «Yo creía que me habían enviado a Chiapas para evangelizar a los indígenas, y resulta que he sido yo el evangelizado por ellos». Aunque en inverso orden en los ocho capítulos de esta interesante narración biográfica y ambiental, cuenta su vocación sacerdotal y nombramiento de obispo, la nueva pastoral que pronto comenzó a practicar en su diócesis, la actitud mediadora en la sublevación zapatista, su atención a los refugiados guatemaltecos, su ecumenismo en sus relaciones con miembros de otras confesiones cristianas, el surgir de una iglesia autóctona, e insiste y reflexiona sobre la inculturación del evangelio en aquellos pueblos indígenas: las simientes del Verbo entre

los indios, la Iglesia de los pobres e Iglesia de todos, y la teología de esos pueblos indios.

Claro está que la inculturación no hay que hacerla en la cultura recedente, sino en la emergente, como debe suceder en todos los pueblos; también en el primer mundo debe el evangelio y la práctica religiosa apartarse de la cultura veterotestamentaria e inculturarse en la mentalidad actual.

E. Muñoz

SAPIENZA, L., *Paolo VI, maestro della parola*. Gabriele Corbo Editore. Ferrara 2003. 747 págs. SBN 88-8269-068-7.

El autor recoge en este magnífico volumen unos 5.000 pensamientos de Pablo VI, agrupados en 683 voces, extraídos de las 21.781 páginas de los 16 volúmenes de los *Insegnamenti dei Paolo VI,* donde se han editado homilías, catequesis en las audiencias generales, discursos a grupos o en ocasión de visitas y viajes. No se han tenido en cuenta las 7 encíclicas de Pablo VI, que ellas solas, según el autor, suman más de 54.000 palabras. Debajo de cada párrafo citado consta la cita del documento de donde se ha tomado.

El autor da por supuesto que toda selección de textos es incompleta, por lo que anima a todos a buscar en la riquísima enseñanza de Pablo VI otras palabras que puedan iluminar el camino espiritual de la vida. Pero también es cierto que las palabras seleccionadas en este libro es una fuente de agua viva, que puede ayudar a la reflexión y a la predicación.

E. Talavera

SCHROTH, R. A., *Fordham. A History and Memoir.* Loyola Press. Chicago. 424 págs. ISBN 0-8294-1676-5.

El autor ha pretendido escribir la historia de esta célebre universidad de New York a través de datos y anécdotas de las biografías de personas que han vivido en diversas etapas de la universidad; unas son famosas, otras menos; pero así ha tenido posibilidad de presentar grandes maestros de la universidad, las controversias educacionales y religiosas que allí se han vivido, el surgir y decaer de Bronx, la apertura de la educación superior a los afroamericanos y a las mujeres, y presentar la que algunos han juzgado pérdida de la identidad católica de la universidad y su emergencia como institución próspera y ambiciosa en el corazón de la ciudad de New York. Se ha concentrado sobre todo en el Fordham College, el tronco de donde han brotado las demás ramas, y que ha sido el corazón de la universidad. No es una narración lineal, pues los datos de los personajes centrales de cada uno de los capítulos hacen retroceder y avanzar la historia un buen período de años. Al final un extenso apartado de notas y fuentes indican el rico material que ha utilizado el autor para elaborar esta peculiar y abundante «historia y memoria», que va mucho más allá de la narración de los 159 años de vida un centro docente. En el libro se refleja la evolución de la Iglesia Católica norteamericana, y la adaptación de la Compañía de Jesús a los tiempos, que la han hecho transformarse de un conjunto de misioneros a una gran red de universidades y «colleges», que han impactado profundamente en la cultura católica y americana.

E. Talavera

SERRA, X, *El archivo diocesano de Valencia: I. Inventario del fondo histórico. II, Catàleg de pergamins.* Facultad de Teología «San Vicente Ferrer». Monumenta Archivorum Valentina. IV. Valencia 2003. 252 pág. ISBN 84-95269-15-5.

La muy rica documentación histórica que poseía el Archivo Diocesano de Valencia, iniciado en el siglo XIII, se perdió casi por completo en la quema y posterior devastación del edificio del palacio arzobispal de Valencia en los primeros años de la guerra de civil, 1936-1937; la exigua parte que se salvó constituye la sección I del Fondo Histórico. La introducción de este libro nos informa de la historia y actualidad del archivo, e informa de la utilización del CD, que acompaña al libro, y de su contenido en el que destacan 164 fotografías. Presenta también la ordenación del inventario por «fondos», por su ordenación tipológica, y dos ejemplos de la ordenación cronológica y topográfica que se hallan en el CD; cierra esta parte primera una concordancia de signaturas. El Catàleg de pergamins, escrito en valenciano, después de una presentación general de sus características, indica el asunto que tratan esos 495 pergaminos; los últimos proceden de los Papas más recientes. También en esta sección ofrece una página de las tablas que se encuentran en el CD. Agradecemos el esfuerzo de estos archivistas. E. Talavera

VALLE, FLORENTINO DEL., *Los jesuitas en Villagarcía de Campos: 1952-2000*. 2 vols. 230 + 221 págs.

A mediados del siglo pasado, en plena efervescencia de la vida religiosa, los jesuitas construyeron nuevos edificios destinados a la formación espiritual e intelectual de las numerosas vocaciones que afluían a los noviciados; pronto vino la crisis de la segunda mitad del siglo, y esos nuevos edificios recibieron nuevos destinos, no siempre definitivos. Los dos volúmenes que presentamos aportan datos sobre las vicisitudes de la construcción y destino del gran colegio de Villagarcía de Campos, que pretendió continuar la tradición de los jesuitas anteriores a la expulsión de Carlos III.

El primero de los volúmenes recoge un conjunto de documentos, muy útiles para la historia de esa casa y de los jesuitas del noroeste de España en esos años; incluso incluye fotografías muy ilustrativas del ambiente y de los cambios experimentados.

El segundo volumen, en el que colabora Félix Rdz. Herreras, estructura por diversos temas los documentos: unas notas históricas informan de los acontecimientos importantes de los años 1952-2000; siguen breves biografías de jesuitas, curiosamente agrupados por familias naturales; luego aporta datos sobre jesuitas intelectuales, que brillaron en cátedras sagradas o profanas; después se ocupa de los escritores, de los predicadores y dedicados al ministerio del confesonario; de los dedicados al apostolado social, hermanos que destacaron en la enseñanza primaria, superiores provinciales y locales, los enfermeros, los antiguos misioneros acogidos en su tierra de origen; los hermanos dedicados a trabajos de huertas y granjas, los porteros; los que fueron a trabajar a Cuba y volvieron de allá, los veteranos de la guerra, los que dejaron huella en Villagarcía por su espiritualidad y religiosidad. En su conjunto es un modernizado libro de *Varones ilustres*, jesuitas, de tiempos recientes. Un epílogo resalta la nueva utilidad que se le ha dado a una construcción, que se hizo con tanta ilusión y esfuerzo.

Las fotografías, tomadas de los momentos más importantes y de las personas más destacadas que han vivido o visitado el nuevo colegio de Villagarcía, aseguran datos muy ilustrativos para la historia de los jesuitas españoles en esa época.

Deseamos que de otras grandes casas y comunidades de jesuitas españoles del siglo XX se escriba algo parecido que transmita a la posteridad unas historias muy aleccionadores vividas en tiempos muy recientes.

E. Olivares

VALLEJOS, GENARO XAVIER / PEMÁN JOSÉ MARÍA, *Volcán de Amor / El Divino Impaciente*. Colección Biblioteca Básica navarra, 34 Ediciones y Libros, Pamplona 2003, 345 págs.. ISBN 84-85112-94-6.

El Diario de Navarra publica en su centenario (1903-2003) dos obras teatrales bien conocidas sobre San Francisco Javier, que también intentan ser un colofón de la celebración del 450 aniversario de la muerte del gran misionero, acaecida en 1552. Dos obras de dos autores que nacieron el mismo año, 1897, aunque de trayectoria bien diferente. De Pemán sería ocioso dar datos biobibliográficos, pero presentemos a Genario Xavier Vallejos Jabala, nacido en Sangüesa (Navarra) en 1897 y fallecido en Pamplona en 1991. En la introducción de esta edición, realizada por su sobrino Alfredo López Vallejos, se dan algunos datos de su vida y de su obra, que vamos a intentar completar. Primero hay que decir que ya la Enciclopedia Espasa le dedicó en vida un artículo, fotografía incluida. Vallejos era sacerdote, pero, aunque navarro, pasó su vida pastoral en Madrid, como fundador y director, durante más de treinta años, de la revista misional *Catolicismo*. Entre sus obras publicó dos dramas sobre el gran misionero jesuita: *Xavier* y *Volcán de Amor*. El primero es de 1930, pero lo reeditó El Siglo de las Misiones (sin fecha, pero en 1944, según un anuncio de la revista de igual título, n. 342, junio de 1944, donde se ofrece como novedad; y según su volumen de *Indice general 1914-1944*, p.210). La segunda obra, de más extensión, también ofrece problemas editoriales que resolver. Se publicó por primera vez en Madrid, Voluntad, 1923. Las tres siguientes ediciones salieron en la Editorial de la revista El Siglo de las Misiones, que radicaba en Bilbao. La cuarta tiene en el pie de imprenta 1942, pero la segunda y la tercera carecen de mención de edición y de año. Sin embargo se pueden averiguar. La que tiene que ser segunda edición tiene en el pie de imprenta «El Siglo de las Misiones. Burgos». Ahora bien, la revista El Siglo de las Misiones se publicó en Bilbao hasta septiembre de 1936. Entonces se interrumpió por la guerra. Y se reanudó en su antigua ciudad con el número de octubre-diciembre de 1937, pues, tras la toma de Bilbao por los nacionales en junio de 1937, la revista y la editorial de mismo nombre pudieron volver a su sede. Por todo ello, esta edición aparecida en Burgos, cuartel general del Generalísimo, se tuvo que publicar entre 1936 y 1937. Hay otra edición publicada en Burgos-Bilbao, pero también sin fecha. Tiene que ser la tercera y de 1940. Pues en ella se anuncian unas «Preciosas policromías de San Francisco Xavier para Recuerdo del Centenario». Y no puede ser el centenario de su muerte (1552), que recaería en el año 1952, fecha imposible por la cuarta edición, que es de 1942, y porque en la última página de la revista de diciembre de 1952 (centenario de la muerte) hay un anuncio de la 4ª edición de *Volcán de amor*. Se trata del centenario de la partida de San Francisco Javier a Lisboa, camino de la India, que fue en 1540. Pues en los números de 1940 de la revista El Siglo de las Misiones se habla repetidamente de ese «centenario». Estas

precisiones, quizás prolijas, como hechas por un bibliotecario, pueden servir para precisar algunos datos en una bibliografía de nuestro autor. Tras estas cuatro ediciones viene la presente del 2003, que está realizada sobre la cuarta, pues esta fue muy corregida por su autor, lo que se comprueba con una simple comparación. Refundida y corregida de pies a cabeza, se dice en la revista El Siglo de las Misiones, de junio de 1942. Cinco ediciones es un índice de calidad en una obra de teatro. Fue muy representada en seminarios y en casas religiosas. Así como *Xavier*, más breve, está en verso, *Volcán de amor* es una obra en prosa con fragmentos en verso. Por ejemplo, el final del acto III, que termina con el celebre soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, puesto en labios de Javier, a quien se le atribuía tradicionalmente. También está en verso el Epílogo sobre la muerte del santo en la isla de Sanchón, frente a China, a donde anhelaba entrar aquel *divino impaciente*. Con estas palabras empalmamos con la celebérrima obra de José María Pemán, representada por primera vez en Madrid en 1933, con un éxito indescriptible. En aquellos terribles años de la Segunda República la obra de Pemán fue un aldabonazo en la conciencia de los católicos. Pero la intención del autor fue completamente apolítica (aunque hasta José Antonio estuvo presente en la primera representación), como explicó largamente Pemán en 1943 en un interesante texto que se reproduce de nuevo en esta edición. Pemán solo quiso injertar en la modernidad la vieja tradición de las «comedias de santos». De todos modos, el impacto fue tal que un jesuita hizo una encuesta en 1942 en numerosos seminarios y noviciados con el resultado de que en todos ellos encontró varios sujetos que confesaron haber encontrado su despertar vocacional en *El divino impaciente*. La obra de Pemán está toda en verso, en romance, lo que le da la belleza incuestionable que confieren los buenos versos a cualquier texto. Incluso algunas partes están enriquecidas con rimas abrazadas o redondillas. El uso del verso hace que tanta gente pueda recitar de memoria pasajes de *El divino impaciente*, como los célebres consejos de San Ignacio a San Francisco Javier en su despedida. A esta oportuna reedición de dos importantes dramas javerianos solo le pondríamos una objeción, sus erratas, más visibles en las partes en verso. Por ejemplo, en la obra de Vallejos se dice «autora» por «aurora» (p. 132). En la obra de Pemán el oído detecta en seguida algunos versos con una sílaba de menos o de más, que, sin mirar el original, uno puede reconstituir con certeza. Por ejemplo: *Es como hallar una estrella / y un eco en la soledad. / Me dijo que los japoneses / aman todos la verdad* (p. 315). El tercer verso chirría por tener una sílaba de más. Sin mirar el original, se puede afirmar que Pemán tuvo que escribir *japones*, que así se llamaba entonces a los japoneses en español, lo que indica un buen conocimiento del lenguaje clásico por parte del dramaturgo gaditano. Y se confirma con otros versos del comienzo del Epílogo de la obra: *con los japones sufrimos / algo con qué compensar / los pecados infinitos / con que hemos agraviado / la dulce sangre de Cristo*. Aquí el cuidador de esta edición no ha caído en la tentación de «corregir» *japones* por *japoneses*. Para terminar, y aunque no se trata de un error de edición, no puedo dejar de notar el pequeño lapsus de Pemán al llamar a Cosme de Torres «sacerdote portugués» (p. 247) en lugar de «jesuita español». El P. Cosme de Torres (1510-1570), compañero de San Francisco Javier y su sucesor al frente de la misión del Japón, era valenciano. En cuanto a su presentación, esta edición es nítida y atractiva. Merece muchas reimpresiones e invitamos a una cuidadosa revisión del texto de estos dos dramas, tan llenos de la más sublime espiritualidad.

G. M. Verd

VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei.* II y III. RIALP. Madrid 2002.2003. 759 y 796 págs. ISBN 84-321-3421-X; 84-321-3462-7.

Con la misma sobria elegancia del volumen primero se presentan estos dos nuevos volúmenes con lo que se completa la detallada biografía del Fundador del Opus Dei. El segundo volumen abarca desde julio de 1936 hasta junio de 1946; aporta, pues, los datos de la época central y crucial en la vida y en la obra del Padre; es muy interesante la narración de su azarosa escapada de la zona roja; los sufrimientos de la huida atravesando montes en pleno invierno bajo la zozobra añadida de ser descubiertos por los milicianos y las dudas que le asaltaban por haber dejado a los suyos en zona roja; ya en la zona nacional prosiguió su intensa actividad reclutadora y fundadora; expone con bastante detalle las incomprensiones que sufrió de parte de algunos miembros de la Compañía de Jesús, principalmente de los más vinculados a la congregaciones marianas, algunos de cuyos mejores jóvenes se adscribían al Opus Dei, en Madrid, en Barcelona, en Sevilla, etc; quizás por ambas partes faltó una serena comunicación.

En el tercer volumen se narran las actividades de fundador de la Obra, en lo humano y en lo material, y promotor de la espiritualidad seglar, y también las dificultades a que se enfrentó desde su viaje a Roma en 1946 hasta su muerte el 26 de junio de 1975. Mucho luchó en la curia vaticana hasta encauzar la Obra por los cauces jurídicos más aptos; hasta allí habían llegado informaciones que dificultaban la mutua inteligencia. El autor indica con sinceridad los temores del Fundador durante y después del Concilio Vaticano II y la situación de la Iglesia en algunos sectores; subraya su independencia ante las opciones políticas, respetando la libertad de los miembros de la Obra para ejercer su actividad en ese campo.

También trata de la obtención del título de marqués de Peralta, que ostentó durante cuatro años; quizás hubo razones secretas que le movieron a rehabilitar en su persona ese título en vez de dejar esa iniciativa a su hermano Santiago; esto hubiera sido lo obvio, si quería que el título fuese para su hermano.

Fueron años de incansable trabajo, viajes por Europa y América, incluso poco antes de su muerte; a pesar de sus enfermedades. Con toda verdad se puede concluir que «el biógrafo ha trabajado este libro con afán, y lo ha construido escrupulosamente sobre documentos, testimonios, cartas y notas de archivo».

E. Talavera

Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption grieschischer Philosophie von der Spätantique bis zum Islam. PETER BRUNS (Hg.). Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 22. Borengässer.Bonn 2003. 180 págs. ISBN 3-923946-63-5.

El presente volumen ofrece las colaboraciones de un curso tenido en la Universidad Otto-Fridrich de Bamberg en 2001, que estudió la recepción de la filosofía griega en las regiones comprendidas entre Atenas hasta Smarkanda durante un milenio. Nueve especialistas desarrollaron los siguientes temas: S. Brock la traducción de la filosofía popular griega al siríaco, P. Bruns la recepción de Aristóteles y el surgir de una escolástica siria, G. Endress la traducción, trasmisión e integración de la filosofía griega en el islam, A. Meredith el influjo de Plotino en los capadocios, Fr. Niewöhner la lectura de Platon por Averroes, R. Rieks la ética pagana en Agustín, Chr. Schröer Boecio como primer escolástico, B. Steinhauf el cambio de la formación antigua en la

antigua tardía terminal en Casiodoro, G. Strohmaier los filósofos griegos en los autores árabes del Medievo.

Exponen, pues, algunos puntos del entronque de la filosofía griega en los santos padres, en los autores del oriente cristiano y en los árabes medievales; dibujan un interesante cuadro de las corrientes por las cuales el pensamiento de la filosofía griega ha sido apropiado por diversas culturas, lenguas y religiones.

E. Ruiz

ZOLLI, EUGENIO, *Prima dell'alba. Autobiografia autorizzata*. San Paolo. Torino 2004. 284 págs. ISBN 88-215-5062-1.

Han aparecido en este medio siglo pasado no pocos escritos que se presentaban como biográficos del jefe de los rabinos de Roma, convertido al catolicismo en 1945 y fallecido en 1956. El libro que presentamos es una autobiografía auténtica del mismo Zolli. No es una mera historia de los hechos e incidencias más notables de su vida; Zolli va narrando en sucesivos capítulos sus recuerdos, sus sentimientos, sus reflexiones, a lo largo de su vida; incluye también sus reflexiones sobre acontecimientos y personajes de esos tiempos, como E. Stein, Lisamaría Meirowsky, M. Kolbe; destacan los datos y vivencias suyas sobre la ocupación de Roma por los nazis y la persecución que sufrieron allí sus compatriotas. Es de especial interés la explicación que da de su conversión en un apéndice; ya en un capítulo anterior había descartado que fueran Pío XII o los jesuitas los que hubieran propiciado su conversión, aunque muestra su reconocimiento y gratitud hacia ellos.

E. Muñoz

8. Filosofía

GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004. 253 págs. ISBN 84-7057-484.1

Nos encontramos una nueva edición de esta obra de la que apenas hay que decir nada nuevo, puesto que es sobradamente conocida de los lectores de filosofía desde hace casi un siglo, concretamente desde 1917, fecha de la primera edición, publicada en Valladolid por la Librería General de Victoriano Suárez. Lo curioso es que después de tantos años de crítica kantiana siga siendo esta exposición del universalmente respetado profesor García Morente una obra maestra y que constituya una de las interpretaciones más claras y sólidas de la filosofía de Kant. Esto no quiere decir que la exposición que hace de esta filosofía sea indiscutible o tenida como la única posible. Pero sí es indudable que se ganó desde el principio la aceptación de las corrientes más cercanas a la fenomenología y al raciovitalismo de Ortega y Gasset. Para los jóvenes que hoy se interesan por la filosofía sigue siendo un buen libro introductorio del pensamiento kantiano que prepara adecuadamente a una lectura de las tres *críticas*, libre de las complejas y enrevesadas presentaciones que posteriormente se han hecho de este filósofo.

E. Borrego.

GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval.* 2ª edición. Biblioteca del cincuentenario. Rialp. Madrid 2004. 441 págs. ISBN 84-321-3492-9.

Desde hace seis años la editorial Rialp comenzó a publicar una selección de libros editados en los primeros 50 años de su existencia, y que a juicio de los editores «son demasiado buenos para ser olvidados»: este libro de Étienne Gilson es el número trece de ellos. Se había publicado en esta editorial en 1981; la presente edición es la reproducción exacta de la anterior, que apareció, número 22, en la colección «Cuestiones fundamentales». Son diez lecciones dictadas en la universidad de Aberdeen, en las Gifford Lectures de 1931. «Es una de las obras imprescindibles para entender los presupuestos filosóficos que dieron origen a la visión cristiana del mundo y de la vida»; y es de sobra conocida y estimada; no requiere especial presentación; solamente cabe felicitar a la editorial por su iniciativa de la nueva colección «Biblioteca del cincuentenario».

E. Ruiz

MARCEL, GABRIEL, *Obras selectas.* II. B.A.C. 640. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2004. 564 págs. ISBN 84-7914-684-2.

En este segundo tomo de obras selectas de Gabriel Marcel se publican su reflexión filosófica *De la negación a la invocación*, y tres de sus obras de teatro, *El mundo roto, Un hombre de Dios, El camino de Creta.* Mario Pajarón ha traducido del francés todas estas obras, y es suya también la introducción, en la que profundiza sobre las claves de la trayectoria intelectual de Marcel. Se ofrece también una sucinta bibliografía.

E. Ruiz.

SARANYANA, J.-IGN., *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca.* Colección de Pensamiento medieval y renacentista 51. EUNSA. Pamplona 2003. 520 págs. ISBN 84-313-2100-8.

«El presente libro es fruto de veinte años de docencia en la Universidad de Navarra y ha tenido en forma más abreviada, algunos precedentes». En este nuevo volumen se propone el autor hacer «una exposición de los hitos fundamentales de la filosofía patrística, medieval, renacentista y escolástico-barroca según el método genético-histórico»; por ello no sólo presenta la síntesis filosófica del autor estudiado, sino también lo que recibe de sus antecesores y lo que lega a su posteridad.

El amplio período estudiado lo subdivide en cuatro bloques: La filosofía patrística y transición al mundo medieval; La pre-escolástica hasta la fundación de la universidad de París -en la que estudia el renacimiento carolingio, la dialéctica en el siglo XI, las escuelas urbanas, ka filosofía medieval árabe y judía-; La filosofía pleno-escolástica en sus comienzos y apogeo, y la formación de las escuelas filosóficas; La Baja edad media, filósofos del renacimiento y la filosofía del barroco. «Con esta filosofía barroca se agota el ciclo medieval. La revolución inglesa y la paz de Westfalia marcan la divisoria de aguas».

Incluye el libro algunas alusiones a definiciones conciliares y artículos de la fe católica y creencias judías y musulmana, y algunos excursus sobre la historia de la Iglesia cristiana. Menciona también algunas de las escritoras medievales, surgidas en

los ámbitos culturales centroeuropeos; y expone las tesis de Alberto Magno y Ramón Lull sobre «el imaginario femenino», dos propuestas medievales antagónicas sobre ese tema.

Muestra la amplitud de visión de este estudio la inclusión de las controversias ético-mercantilistas sobre los derechos humanos de los amerindios, la legitimidad ética de la conquista de América, y la ilicitud de la esclavitud de los afroamericanos. En la presentación de su libro indica el autor los nuevos matices que ha dado a esta su equilibrada y diáfana exposición de un largo milenio de filosofía.

E. Ruiz

SCHELER, MAX, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo.* Biblioteca filosófica «El carro alado». Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 133 págs. ISBN 84-7057-480-9.

Debemos a Francisco Javier Olmo García la traducción de esta obra de Max Scheler, a partir de la redacción ampliada de su artículo «Sobre autoengaños» de 1911, publicada en 1915 que ya lleva este título, y fue editada posteriormente en el tercer volumen de sus *Obras completas*. Esta es la primera traducción que se hace a nuestra lengua. El traductor presenta esta obra y resume su contenido en las primeras páginas expone sus principales ideas de su observación preliminar, y de sus cuatro capítulos: la esencia del engaño a diferencia del error; engaño y percepción interna; un error generalizado en la concepción y explicación de los engaños; fuentes generales de los engaños de la percepción interna.

E. Ruiz

TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas. II. Filosofía II.* BAC maior 73. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2003. 1034 págs. ISBN 84-7914-664-4.

En este segundo volumen de obras filosóficas de Santo Tomás se publican diez Cuestiones y dos Tratados pequeños, que en su mayor parte fueron objeto de la docencia del Santo en los inicios de su magisterio en París. Las cuestiones sobre la mente y la razón, que son parte fundamental de su concepción del conocimiento humano, las presenta Gregorio Celada, especialista en teología patrística y en Santo Tomás; las cuestiones sobre la sindéresis y la conciencia, que expresan su pensamiento más original sobre la razón práctica las introduce Esteban Pérez, catedrático en la Universidad de Valencia y perito en historia de la psicología; las tres cuestiones siguientes, sobre el apetito del bien y la voluntad, la sensualidad o apetito sensitivo, y el libre albedrío, traducidas por primera vez acompañadas del texto latino, las presentan Ángel Martínez Casado, Antonio Osuna y Eladio Chávarri. Las dos cuestiones tratan de la naturaleza del mal, la primera, y de la elección humana, la segunda, las presentan Eladio Chávarri y Sixto Castro. Siguen dos cuestiones sobre las virtudes, en general y sobre las cardinales, escritas por el Santo en las mismas fechas en que redactaba su amplio tratado sobre las virtudes en su Suma; hace la presentación de ellas Antonio Osuna. Se incorpora al volumen el tratado de moral política, *De regno*, dedicado al rey de Chipre; lo introduce y comenta Laureano Robles, catedrático de la Universidad de Salamanca. Finalmente se incluye la *Carta a la Duquesa de Brabante*, respuesta del Santo a cuestiones de gobierno de la minorías judías, presente en aquel reino.

Nuestra felicitación más sincera por la aportación que hacen los autores y editores al mejor conocimiento de la doctrina de Santo Tomás. E. Ruiz

TORREGROSA, MARTA, *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors Época catalana: 1881-1921*. EUNSA Pamplona 2003. 319 págs. ISBN 84-313-2077-X.

Afirma la autora que la marcha de Eugenio d'Ors «de Cataluña, cuando rondaba los cuarenta, no supone únicamente el final de su misión como renovador cultural de Cataluña -el final de la heliomaquia catalana-, sino también el punto de inflexión de su vida filosófica-, «por esta razón este libro narra la filosofía y la vida de Eugenio d'Ors desde el nacimiento hasta su marcha a Argentina», 1921.

El libro tiene tres partes: la primera da noticia de la infancia y formación de d'Ors, en Barcelona, Madrid y en el extranjero, hasta 1910; en este período defiende el noucentisme, como proyecto renovador de la cultura catalana y escribe sus primeros trabajos de filosofía. La parte segunda del libro, 1911 a 1916, expone la primera formulación del proyecto filosófico de d'Ors y la dimensión política y docente de su actividad, los cargos que detentó, y la ampliación del radio de su interés a la biología, la física y la pedagogía. La tercera parte muestra la madurez alcanzada por su pensamiento filosófico. El último capítulo hace un balance de su filosofía y de su vida: la decisiva influencia del pragmatismo en su orientación filosófica, la estrecha relación entre sus contradicciones vitales y su modo de hacer y entender la filosofía, y la función del «Glosario» como articulación de su filosofía y de su vida.

La bibliografía final tiene dos secciones; en la primera se relacionan los artículos, trabajos, documentos inéditos y libros de Eugenio d'Ors, expresamente citados en el texto; la segunda reúne los artículos y libros de autores consultados y citados. E. Ruiz

9. Historia

ALFONSO X EL SABIO, *General Estoria.* Primera parte. I-II vols. Biblioteca Castro. Madrid 2001. LXXX-576; LIII-1002 págs. ISBN 84-89794-41-3.

Merece un caluroso y agradecido aplauso la Fundación José Antonio de Castro, que ha asumido la publicación en dos volúmenes, excelentes en tipografía y presentación, de la primera parte de la *General Estoria* del rey Alfonso X el Sabio. Se anuncia la próxima aparición de la cuarta parte, también en dos volúmenes; seguirán luego las partes segunda, tercera, quinta, y la sexta -ésta inacabada y menos extensa- de la *General Estoria.* Aunque esta primera parte se publicó hace más de medio siglo, la edición está agotada y falta en muchas bibliotecas. En esta nueva publicación de la primera parte se ofrece una edición crítica, con notas al final del volumen. En ella, como es sabido, narra el rey sabio, divididos en 29 libros, los datos contenidos en los cinco libros del Pentateuco, con numerosas disgresiones sobre otros conocimientos antiguos relacionados, más o menos, con los hechos bíblicos que va narrando.

La amplia introducción, de Pedro Sánchez-Prieto ofrece información sobre la biografía y personalidad de Alfonso X, sobre su autoría en la *General Estoria*, la idea, género, contenido y estructura de la obra, sobre su redacción y estado editorial; añade una bibliografía fundamental de las principales ediciones de la *General Estoria* y de los

estudios publicados sobre ella. Hacemos nuestro el deseo con que concluye la introducción: «Ojalá que este edición sirva para que nuevas generaciones de lectores disfruten de la *General Estoria»*.

E. Talavera

Catálogo de los impresos del siglo XVI de la Biblioteca Colombina de Sevilla. Vol. I: A-B, vol. II: C-F. Cabildo de la S.M. y P. I. Catedral de Sevilla. Institución Colombina. Sevilla 2001. 2002. 504 + 578 págs. ISBN 84-932074-1-1; 84-932074-5-4.

Estos dos volúmenes recogen 736 y 873 impresos de la colección particular de D. Hernando Colón. Es un catálogo alfabético de autores y obras anónimas, ordenado en una única secuencia, que describe las obras del siglo XVI, pertenecientes al fondo colombino, conservado en la Biblioteca de la Catedral de Sevilla. Cada uno de los registros tiene dos partes; en la primera se describe la edición, según las normas de la ISBDA, y se reconstruye el ejemplar ideal, siempre que ha sido posible; la segunda parte recoge las notas que aclaran las peculiaridades del ejemplar descrito, estado de conservación, notas manuscritas, etc. Todos los libros descritos están localizados entre los que pertenecieron a Hernando Colón, aunque algunos de ellos no están incluidos en sus repertorios, o se considere en el Catálogo de Impresos de la Biblioteca Colombina, 7 vols. 1888-1948, que no le habían pertenecido.

Muy útiles son los seis índices alfabéticos que facilitan la consulta del catálogo, indicando el número correspondiente del registro: índice de autores y obras anónimas, de títulos, de materias, de impresores y editores, de lugares de impresión y edición, y de estos mismos por países. Ambos volúmenes tienen un magnífico colofón de láminas, 22 y 26, que reproducen portadas o ilustraciones de algunos de los libros descritos.

Rogamos a los autores del Catálogo, D. Antonio Segura Morera y Dª Pilar Vallejo Orellana, y al Director de la Biblioteca D. Juan Guillén Torralba, acepten el testimonio de nuestra admiración, y nuestro ferviente deseo de que culminen pronto su gran obra.

E. Olivares

Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla. Índices. Dir. JOSÉ FRANCISCO SÁEZ GUILLEN. 2 vols. Cabildo de la Catedral de Sevilla. Institución Colombina. Sevilla 2002. 1166 págs. ISBN 84-932074-2-X.

Excelente en su realización y en su presentación es este catálogo que recoge todos los manuscritos adscritos espacialmente a la Biblioteca Colombina de Sevilla, y no sólo los que pertenecieron a D. Hernando Colón. Tras la indicación de la bibliografía citada se describen los 636 manuscritos según el orden de colocación en los estantes; de cada uno de ellos se indica el autor, noticia general de su contenido, bibliografía, características del texto y notas que se hallan en él, cuadernos de que consta, contenido; finalmente se anotan otras características externas del manuscrito. Al final del primer volumen se reproducen a color 32 láminas. El tomo segundo ofrece trece índices sumamente útiles para la consulta: da autores y obras anónimas, de títulos, de materias, de lugares, de copistas, de poseedores, de lugares de compra de Hernando Colón, de incipits, de primeros versos, cronológico, de lenguas, de soportes, de signaturas antiguas. La

introducción informa sobre los criterios que se han seguido en la transcripción de los manuscritos y elaboración del catálogo y sus índices.

Modestamente sus autores afirman que «el presente catálogo no es una obra definitiva; por un lado es el resultado de años de trabajo, pero de igual forma es el punto de partida para futuras revisiones e investigaciones». Toda obra humana es perfectible y puede servir de base a futuros trabajos que la mejoren; pero no siempre esa base es tan sólida pulida como en el caso de este Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla.

E. Talavera

El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX). Editados por PERE JOAN I TOUS y HEIKE NOTTEBAUM. Romana Judaica, Band 6 Max .Niemeyer Verlag. Tübingen 2003. 516 págs. ISBN 3-484-57006-7.

Se publican en este volumen de la colección «Romana Judiaca. Studien zur jüdischen Kultur in den romanischen Ländern» las conferencias que se tuvieron en el Coloquio celebrado en Constanza en el año 2000. Son 30 esas conferencias, precedidas por una Introducción a cargo de los editores; analizan diversos momentos, espacios, figuras y voces del discurso antijudaico y antisemita, tanto en sus contextos históricos como en su representación literaria, tanto en su vertiente apologética como crítica. La mayor parte de estos artículos tratan de estos temas en los siglos XVI y XVI, aunque una gran parte también se refieren a literatos del siglo XX, como Ortega Gasset, Pemán, o a la historia reciente, Franco, la guerra civil española de 1936, la recepción de los documentos aperturistas del Concilio Vaticano II en España, etc. Especial relación con nuestra revista tienen dos temas, «Conflicto teológico entre judíos y cristianos según devocionarios españoles del siglo XVI», de Manuel Mandianes, y «Entre imperativo universalista y defensa de la singularidad comunitaria: la emergencia del racismo teológico en un tratado proconverso del siglo XVI». En el primero de estos dos artículos se exponen los rasgos antijudaicos que se encuentran en las obras piadosas de Fr. Luis de León, Fr. Luis de Granada, Antonio Molina, Luis de la Puente, y también en los más conocidos moralistas, que comentan las prohibiciones de trato con los judíos, procedentes de algunas decretales. En el segundo artículo se analiza el *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre*, 1598, de fray Agustín Salucio, que pretendió debilitar los aspectos más duros de esos estatutos. Deseamos el mayor éxito a la nueva reunión de estos investigadores, programada para el 2005 que tratará la cuestión *xueta* en Mallorca, a la que ya se presta atención en el presente volumen.

E. Talavera

MARCO BOTELLA, A, *Lirikaj perloj de Al Andalus*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995. 324 p. ISBN: 84-605-344-8.

Antonio Marco Botella es bien conocido en la literatura del Esperanto. Ha escrito, por ejemplo, diversas obras y artículos sobre la historia del Esperanto en España, tanto sectorialmente como en general, como sus *Analoj de la esperanta movado en Hispanujo* (2.ª ed.: Zaragoza 1987, 2 vol.). Pero también conoce y habla el árabe, el clásico y el dialectal del norte de África. Y estas dos pasiones suyas quedan aunadas en esta obra que presentamos, pues se trata de una historia en Esperanto de la poesía árabe en la

España musulmana. Está escrita con mucho afecto a la historia y a la literatura islámica y con un excelente dominio del Esperanto. Empezando por Abderramán y terminando con cada uno de los reinos de taifas, va recorriendo todas las etapas y todos los escritores de la lírica árabe en la parte dominada por los musulmanes en la península ibérica. Sin olvidar en un capítulo a los poetas hebreos que convivieron y se dejaron influencia por esta cultura. Esta historia es en cierto modo también una antología, pues en casi todas las páginas nos encontramos con el texto de los mismos poemas, con frecuencia formando la mayoría del escrito. En realidad se trata de una sucesiva presentación de poesías con sus comentarios. Lo más interesante es que los poemas aparecen traducidos al Esperanto en verso, con metro y rima, lo que supone un alarde y un profundo conocimiento de la lengua del doctor Zamenhof. Pues esta obra, aunque publicada en España, no está dirigida solo a los españoles sino que se vende a los esperantistas de todo el mundo, a los que el autor quiere dar a conocer la literatura árabe.

El libro está ilustrado con fotos y dibujos de tema arábigo, principalmente arquitectónicos, y se cierra con una bibliografía. La presentación tipográfica está muy bien cuidada. Felicitamos al autor, animándole a publicar la versión al español de esta obra, pues sabemos que la tiene preparada.

G. M. Verd

MARTÍ, FR., *La desamortización española*. Rialp. Madrid 2003. 178 págs. ISBN 84-321-3450-3.

La desamortización, llevada a cabo en España en la primera mitad del siglo XIX, convirtió los bienes de las instituciones eclesiásticas, de la nobleza y ayuntamientos -bienes pertenecientes a *manos muertas*-, en bienes nacionales, que se vendieron luego en subasta al mejor postor; de hecho, hizo más ricos a los ricos, y más pobres a los pobres. El autor analiza las diversas etapas de este proceso desamortizador: sus antecedentes, la desamortización de Mendizábal en 1836 y la posterior de 1855, sus efectos negativos de dilapidación del tesoro artístico -pinturas y esculturas, bibliotecas y edificios- y otras consecuencias negativas, y los elogios y críticas que suscitó ya en su tiempo. Este pormenorizado estudio nos ofrece multitud de datos sobre la gestación de esas leyes, de su puesta en práctica, de los motivos políticos y económicos que las impulsaron; exige una lectura detenida.

E. Talavera

RICHÉ, P., *Henri Irénée Marrou. Historien engagé.* Cerf. 2003. 417 págs. ISBN 2-204-07079-3.

Esta biografía de Henri Marrou, 1904-1977, nos presenta una figura excepcional de la intelectualidad francesa del último siglo. A lo largo de las diversas etapas de su vida nos informa sobre sus estudios y formación en su patria y en Italia, su afición a la música, su actitud durante la ocupación nazi y durante la guerra de Argelia, sus actividades docentes y sus escritos, en su especialidad de historiador de la educación en la antigüedad, y en San Agustín, su participación en las iniciativas de revistas y colecciones, como *Temoignage chrétien, Esprit*, *Sources chrétiennes*, *Les Quatres fleuves,* sus compromisos sindicales y políticos, su amistad con Mounier, con los

grandes teólogos de su tiempo, Danielou, Journet, Congar, etc., y otras grandes figuras de su época, su actitud como hombre de la Iglesia, en la que cabe destacar su relación con los grupos católicos, su posición ante la encíclica «Humani generis», ante los cristianos progresistas y ante el integrismo, su empeño de promover una cultura religiosa entre los cristianos, sus ideas sobre la obediencia a la Iglesia, y su colaboración a la amistad judeo-cristiana. Sufrió en los años de crisis generalizada a partir de 1968, crisis de la Universidad, del Sindicato General de Educación Nacional, y en la Iglesia, sus últimos años.

El autor cierra su excelente exposición biográfica con un retrato del maestro: su silueta, su carácter, sus amigos, su rigor moral, su convicciones religiosas. Como apéndices añade siete importantes documentos citados en la biografía. Es un libro que se lee con gran interés, pues informa no solo sobre el personaje central sino también sobre todo el entorno político, religioso, cultural, en el que tomó parte activa el protagonista de la biografía.

E. Talavera

VÁZQUEZ, J. L., *El hecho religioso.* Colección: Las religiones ¿qué son?, 4. San Pablo. Madrid 2003. 149 págs. ISBN 84-285-2564-1.

Como india el subtítulo, el autor expone «Símbolos. Mitos y Ritos de las Religiones». Trata primero del símbolo y sus principales características, y en sucesivas partes de su exposición presenta el simbolismo en las religiones preliterarias -en la prehistoria-, en las religiones literarias -Mesopotamia, Egipto, Grecia y Roma, iberos, celtas, germanos y eslavos, indios norteamericanos, mayas, aztecas e incas-, en las religiones asiáticas -zoroástrica, hindú y budista, confucionista, taoísta y sintoísta-, en las religiones monoteístas - judía, cristiana, islámica-, y cierra su recorrido con unas reflexiones. Cada uno de los trece capítulos concluye con un vocabulario y un material didáctico. Son muy útiles el índice de recuadros y la selección bibliográfica final.

E. Muñoz

WILKINSON, PH., *Diccionario ilustrado de las Religiones.* San Pablo. Madrid 2003. 128 págs. ISBN 84-285-2524-2.

En medio de multitud de reproducciones en vivo colorido se exponen sucintamente en este atractivo libro «los rituales, creencias y prácticas de todo el mundo» religioso. Después de una introducción sobre conceptos generales, se describen en sendas secciones las religiones antiguas, las primitivas, el hinduismo, Jainismo y Sijismo, budismo, religiones chinas y japonesas, judaísmo, cristianismo, islam, y las nuevas religiones de nuestra época. Al final encontramos un diccionario de términos generales, el índice, y una indicación de lecturas complementarias, todas ellas de libros ingleses, puesto que se trata de la traducción de una obra inglesa. Es un buen instrumento para una primera consulta, no solamente de las doctrinas religiosas, sino también del variado mundo de todo lo relacionado con las religiones.

E. Talavera

10. Varia

ALCALÁ, C., BARRAYCOA, J., *Tradicionalismo y espiritualidad en Antonio Gaudí.* Actas. Madrid 2002. 166 págs. ISBN 84-9739-029-6

Se reúnen en este libro seis artículos relacionados con Gaudí, y que pueden contribuir a completar la frase, *Gaudí fue catalanista y católico.* Los cinco primeros artículos son: El carlismo durante la vida de Antonio Gaudí (1852-1926), El concepto tradicionalismo en el catalanismo político; El concepto tradicionalismo en Antonio Gaudí; La espiritualidad de Antonio Gaudí; Estética Wagneriana en la obra de Gaudí. Se añade otro artículo que describe las 18 principales obras realizadas por Antonio Gaudí. No parece se haya intentado unificar el contenido de esos artículos; por ello se encuentran repeticiones no solamente de ideas, sino incluso de párrafos. Y, desde luego, Gaudí no pudo asistir a misas vespertinas, como se dice en tres ocasiones, ya que hasta 1953 no se permitieron esas misas.

E. Muñoz

COZZENS, D. B., *La faz cambiante del sacerdocio*. Colección «Servidores y testigos»91. Sal Terrae. Santander 2003. 197 págs. ISBN 84-293-1508-X.

El autor, rector del Seminario Mayor de Cleveland, Ohio, U.S.A., reflexiona en este libro con gran sinceridad y conocimiento del ambiente de su país «sobre la crisis anímica del sacerdote». En nueve capítulos, agrupados en cuatro secciones, trata en primer lugar de los problemas actuales del sacerdote -el descubrimiento de una identidad, la salvaguarda de la integridad personal, el amor célibe-, los desafíos -el inconsciente y el mito de Edipo, el reto de hacerse hombre, el servicio de la Palabra-, las preocupaciones - la orientación sexual y homosexualidad, la pedofilia y efebofilia-, y las realidades -la faz cambiante del sacerdocio-. No parece que los datos sobre los que se basan estas reflexiones sean los mismos en otros países, p.e. en España. Sus conclusiones tienen un valor más universal: «los sacerdotes se han abierto con renovada pobreza de espíritu al vigor que proviene de la misericordia y de la gracia de Dios. En medio de una crisis sin precedentes están simplemente ahí, como hombres que no se hacen ilusiones y que dependen por completo de la fuerza del Espíritu».

E. Muñoz

FERNÁNDEZ, A. *La enseñanza de la religión en la escuela*. Magisterio Casals. Barcelona 2003. 239 págs. ISBN 84-218-2788-X.

Este libro es el resultado de numerosos cursos impartidos a profesores de religión en España y naciones de Hispanoamérica; algunos capítulos se han publicado ya en algunas revistas; ahora se recopilan y se añaden otros no publicados aún. En la primera parte, *La enseñanza religiosa escolar,* el capítulo primero aduce razones que legitiman el rango académico de la asignatura de la religión; el segundo estudia la peculiaridad de la enseñanza escolar de la religión; el capítulo tercero desarrolla los contenidos y criterios que deben regir la enseñanza de la religión en relación con las demás áreas del

saber; y el cuarto analiza las características culturales de nuestro tiempo, que deben ser tenidas en cuenta en la enseñanza de la religión.

En la segunda parte, *La enseñanza de la moral*, el capítulo quinto explica sucintamente la naturaleza y los contenidos de la moral cristiana; el capítulo sexto recoge algunos principios que se han de tener en cuenta en el aula; el séptimo comenta los criterios expuestos por la Comisión de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española sobre la docencia escolar de la religión; y el octavo trata de la educación para el amor.

La tercera parte expone en el capítulo noveno un amplio trabajo sobre la enseñanza escolar, y el décimo es una *Nota* acerca de la importancia de la Eucaristía en la formación religiosa de todo bautizado. La lectura de este libro puede ayudar eficazmente a superar las dificultades que se plantean al impartir en la escuela la asignatura de religión.

E. Muñoz

FERRARIS, M, *La Hermenéutica.* Cristiandad. Madrid 2004. 182 págs. ISBN 84-7075-483-3.

Durante la segunda mitad del siglo XX la hermenéutica se ha convertido en un ciencia universal y omnipresente. El autor ofrece en este libro un breviario que contiene los principios de esta disciplina y compendia sus diferentes versiones. Pero, además, adopta una postura crítica, señalando y corrigiendo los excesos de algunos postulados hermenéuticos. Añade las lecturas de otros autores, y una bibliografía de más de ciento cincuenta estudios sobre este mismo tema.

E. Ruiz

George Dalgarno on Universal Language. The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680) and the Unpublished Papers. Edited with a translation, introduction, and commentary by DAVID CRAM and JAAP MAAT. Oxford University Press, 2001, X, 456 págs. 65 £, ISBN 0-19-823732-4.

Las lenguas auxiliares o artificiales o universales, un asunto que hoy suele parecer banal, tuvieron un gran momento filosófico en el siglo XVII. Descartes, Bacon, Campanella, Leibniz, Comenius, Newton, entre los jesuitas Athanasius Kirchner y el español Pedro Bermudo, se interesaron seriamente por una lengua filosófica universal. Entraba dentro de los estudios de la lógica y de la clasificación de las ciencias. Se pensaba que el lenguaje natural era ambiguo, irregular, redundante, en fin, pernicioso para el pensamiento racional. También se creía que una gramática universal subyacía bajo todas las lenguas. Y se sentía, al mismo tiempo, una fascinación por los sistemas de signos, como los de la notación matemática, la criptografía y la taquigrafía. Entre estos signos estaban los caracteres del chino, recién descubiertos y que llenaban de admiración por su capacidad de ser entendidos por hablantes de distintas lenguas. Igual que los números, que cada idioma pronuncia a su manera, pero que son comprendidos universalmente. De ahí se pasó a contraponer los "caracteres reales", que representaban la realidad y podían ser entendidos por todos, y los "caracteres vocales" de los idiomas particulares, que en realidad eran una barrera entre los pueblos. Una lengua filosófica tenía que ser además perfectamente lógica y tenía que dotar de lógica, hacer racionales,

a sus hablantes. Por último el vocabulario tenía que dejar de ser un agregado heteróclito de palabras, para reflejar la estructura de la realidad del mundo (por ejemplo, haciendo que todas las especies de un mismo género empezaran por la misma letra o sílaba). Nos encontramos, pues, ante unos intentos filosóficos serios, que han interesado modernamente a los historiadores de la filosofía y de la lingüística, como Rossi (1960), Knowlson (1975), Slaughter (1982), Strasser (1988), Pellerey (1992), Eco (1993), Maat (1999), por solo citar a los que lo tratan complexivamente entre los que conozco, y prescindiendo de estudios particulares al respecto como los que analizan la lengua filosófica en filósofos particulares, como Leibniz. A todos estos estudios viene a sumarse esta obra, que, aunque se centra en Dalgarno, nos sitúa en el ambiente lingüístico-filosófico en el que nació su invención.

Era natural que en este ambiente se pasara de la teoría a las realizaciones, y que nacieran proyectos de lenguas filosóficas. Y las primeras aparecieron en Inglaterra, por obra de George Dalgarno (c. 1620-1687) y del obispo de Chester John Wilkins (1614-1672). El primero en publicar su proyecto fue Dalgarno, pero ambos estuvieron en colaboración aunque terminaran en discrepancia, uno de los puntos interesantes que se pone a luz en la larga introducción de este libro. Aunque Dalgarno es visto como un modesto precursor de Wilkins, los editores de esta obra piensan que fue un pensador más original, e insisten en que Leibniz compró su obra, la anotó y la aprovechó. También, parece, fue más realista en la elaboración del vocabulario, dado su interés por construirlo de un modo que ayudara a su memorización. En todo caso representa una aproximación distinta a la idea de una lengua filosófica, diferente de la de Wilkins. En esta edición de Dalgarno, además de una larga introducción y útiles complementos, nos encontramos por primera vez con todos sus escritos lingüísticos reunidos, incluso los inéditos. Se empieza con sus primeros impresos breves en hojas sueltas (sus *broadsheets*), se sigue con su obra fundamental, *Ars signorum*, de 1661, y con sus otros escritos sobre el lenguaje, como el que trata sobre la enseñanza de los sordomudos y el de las consonantes dobles. Se termina con sus escritos inéditos, como su correspondencia y su autobiografía, que se creía perdida. Estos se publican por primera vez y arrojan mucha luz sobre el proceso intelectual de Dalgarno, sus relaciones con Wilkins y otros pensadores de su tiempo, sobre sus ideas centrales sobre cómo debe ser la estructura de una lengua filosófica, y sobre la misma interpretación de su obra. Además el *Ars signorum*, que Dalgarno publicó en latín, contiene una traducción inglesa en la página de enfrente. En síntesis, nos encontramos con toda la obra lingüística de Dalgarno en un solo volumen y en edición crítica. Una obra, pues, fundamental desde ahora, para conocer y exponer su pensamiento.

El interés por una lengua filosófica ha llegado casi hasta nuestros días. En el siglo XIX un español, el sacerdote Bonifacio Sotos Ochando (1875-1869), elaboró una lengua filosófica que fue considerada por la Société Internationale de Linguistique de París como el proyecto más completo que había existido. Fue el canto del cisne. Hoy está claro que una lengua filosófica es una tarea imposible, que la lógica y el lenguaje siguen caminos distintos, que es una tarea imposible e inacabable querer organizar el universo en el vocabulario, el cual además sería inmemorizable. Pero aquella utopía que floreció en el siglo XVII no fue un esfuerzo baldío, pues impulsó la taxonomía de las ciencias naturales, la lógica simbólica, la gramática universal, entre otros frutos científicos que llegan hasta el lenguaje moderno de los ordenadores.

G. M. Verd

GUERRA, M., *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. EUNSA. Pamplona 2003. 297 págs. ISBN 84-313-2083-4.

El autor del *Diccionario enciclopédico de las sectas* -que ya conoce su 3ª edición- publica ahora esta *Guía* que pretende facilitar la identificación de las «sectas», las que son auténticamente tales; de ellas ofrece una definición que indica sus características, aunque algunas de éstas falten en algunas sectas; y trata de las sectas que reúnen esas características y que han invadido en mundo de habla hispana, incluida alguna afroamericana o de origen filipino. Por ello, incluye solamente los grupos «evangelicales», que son sectas en la acepción indicada. Alude también el autor en la presentación de su libro a otros grupos de la «franja marginal del cristianismo, también de la Iglesia católica, [...] que están a punto de ser sectas, si ya no lo son»; espera «que alguien se decida a estudiar su proyección hispana, y también los no pocos [de estos grupos] brotados en España e Hispanoamérica». Después de la presentación de las sectas, encontramos unas páginas que explican los tecnicismos empleados en su descripción. Mucho le deben al autor los que por afán de saber, o por motivos de apostolado, quieren instruirse sobre los grupos religiosos o sectas que frecuentemente encuentra en su conversar cotidiano.

E. Muñoz

La passione di Gesù dalle visioni di ANNE CATERINA EMMERICH con postille di MARIA VALTORTA. Centro Edit. Valtortano 2003. 672 págs. ISBN 88-7987-098-X

Se reproduce anastáticamente el libro de las revelaciones de Ana Catalina Emmerich que leyó en febrero de 1949 María Valtorta, y a las que puso unas notas personales en los márgenes; tras una primera impresión negativa María Valtorta dice que se le apareció Jesús y le dijo que Emmerich «era una vidente verdadera, iluminada de Dios, y que los hombres alteraron la verdad de sus visiones echándolo todo a perder».También defiende los escritos de Josefa Menéndez.

El texto reproducido es una edición italiana de 1933. Al final se reproduce también una revelación a Valtorta en la que Jesucristo le comunica su disgusto por el daño que han hecho los hombres a sus revelaciones.

PALMERO, R., *Don Manuel González. El obispo de la Eucaristía.* Ciudad Nueva. Madrid 2003. 126 págs. ISBN 84-9715-050-3.

En la colección «15 días con» el obispo de Palencia presenta textos del obispo beato Don Manuel González, agrupados en quince temas, comentadas con anécdotas y consideraciones sobre la espiritualidad del beato obispo. A modo de epílogo reproduce el libro dos aleccionadoras anécdotas de su peculiar y ejemplar modo de catequizar a los niños. Y "para saber más" de D. Manuel se añade una bibliografía de sus escritos, biografías, y espiritualidad.

E. Muñoz

RAVASI, G.F., *Martini, mis tres ciudades. Un coloquio revelador.* Ciudad Nueva. Madrid 2003. 127 págs. ISBN 84-9715-048-1.

Estas páginas se basan en un encuentro, amplio y distendido, con el cardenal Carlo Mª Martini en la pascua de 2002; de ahí partió este libro que reproduce declaraciones tomadas preferentemente de las cartas pastorales del arzobispo y detalles de su abundante bibliografía.

Este diálogo se agrupa en torno a las tres ciudades en que ha desarrollado Martini su actividad magisterial y pastoral: Roma, Milán, Jerusalén. Al final de cada capítulo del diálogo se intercala un texto de los escritos del cardenal. De este modo desea el autor del libro ofrecer a sus lectores la herencia de Martini, el testimonio de su amor por la Palabra de Dios y por la Iglesia y la fidelidad al Espíritu.

E. Muñoz

VALTORTA, M., *La Maddalena*. A cura di MARISA TIRABOSCHI. Centro Editoriale Valtortiano. 270 págs. ISBN 88-7987-126-9.

De la amplia narración, publicada en 10 volúmenes, *L'Evangelo come mi è stato rivelato*, de María Valtorta, Marisa Tiraboschi ha extractado y conectado trozos de capítulos o capítulos enteros, que se refieren al personaje María de Magdala. Antepone, a veces, una breve nota de introducción, que conecta las narraciones.

Es claro que María Valtorta nada indica en sus escritos si en la realidad se trata de un único personaje, María Magdalena, como la venera aún ahora la Iglesia, o si en la realidad fueron tres mujeres las fundidas en una sola Magdalena.

E. Muñoz

VAN THUAN, F. X. NGUYEN, *El gozo de la esperanza*. Ciudad Nueva 2004. 127 págs. ISBN 84-9715-045-7.

Estas páginas reproducen el último retiro espiritual que el cardenal Van Thuan dirigió a un grupo de sacerdotes unos meses antes de su muerte. Expone siete gozos: del encuentro con Jesús, del don de la eucaristía, de ser padres y pastores con Cristo, por el regalo de María, por el don de una iglesia en comunión, del entusiasmo apostólico, del momento presente. Se leen con fruición y gran provechos estas consideraciones, muy espirituales, escritas con gran sencillez y salpicadas con muchas anécdotas propias, de sus años de cárcel en Viet-Nam, de santos y de otras personas conocidas.

Del mismo estilo ingenuo y agradable son sus agudas máximas, como «las diez "aes" para recordar en la vida», o los catorce defectos de Jesús. También son sinceras y directas sus respuestas a las13 preguntas, que se añaden al texto de las pláticas del retiro.

E. Muñoz

The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6B: *Pesharim, Other Commentaries*,*and Related Documents* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Project). Edited by J.H.Charlesworth and H.W.Rietz, Assistant Editor, with C.D.Elledge and L.Novakovic; along with G.J.Brooke, F.M.Cross, M.P.Horgan, H.Lichtenberger, J.Milgrom, J.J.M.Roberts, J.L.Trafton, and R.E.Whitaker. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) - Louisville, Westminster John Knox Press, 2002, XXVI+384 págs. ISBN 3-16-147426-0.

En números anteriores de *ATG* hemos presentado los cuatro volúmenes previamente aparecidos de esta interesante colección (el último, en *ATG* 64 [2001] 528-530), que está previsto que alcance (contando los tomos dobles) un total de una docena de volúmenes. El esquema del que estamos reseñando sigue el orden de los anteriores, con las páginas iniciales (las de numeración romana) dedicadas a los apartados de "List of Contributors", "Preface" (fechado a 27 de junio de 2001), "Foreword (with Signa and Sigla)", "Consistency Chart", "Abbreviations" y "General Introduction". Destaquemos que en este volumen la amplia lista de colaboradores incluye a especialistas procedentes de EEUU, Canadá, Alemania, Reino Unido e Israel.

En la "General Introduction", el editor jefe de la serie, James H.Charlesworth, ha mantenido la norma seguida en los volúmenes anteriores de no alterar prácticamente el texto del primer volumen que salió a la luz (1993). La decisión puede ser discutible. Sin embargo, cualquiera que siga, aunque sea muy de lejos (como es el caso del que escribe estas líneas), el vaivén de opiniones que se emiten de manera continuada sobre los diversos temas que afectan a Qumrán, sabe que tratar de poner al día esa introducción ocuparía la mitad de cada volumen. Con el agravante de que tesis que, en un determinado momento, parecen abandonadas (adscripción «esenia» de la comunidad, carácter de las ruinas, «celibato» qumraniano...) se retoman poco tiempo después.

Pasando ya al cuerpo del volumen reseñado, nos encontramos con que, como el mismo título indica, los documentos en él editados y traducidos preentan como característica común el ser, de alguna manera, comentarios actualizados de textos bíblicos. La trilogía expresada en el título y en el índice ("Pesharim, "Other Commentaries" y "Related Documents") no se refleja de forma gráfica en la edición. Es más, no se ve clara la razón del corte entre el último documento de la segunda categoría ("Catena A") y el primero de la tercera ("Catena B"). El apartado de "Pesharim" está precedido por una "Introduction", obra de Maurya P.Horgan, responsable también de la edición de la casi totalidad de los textos contenidos en dicho apartado. En ella se recogen parcialmente ideas vertidas previamente por la autora en su obra *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Washington, D.C., 1979).

El primer problema que se plantea es la delimitación del concepto de *pešær*. Se recuerda que la raíz *pšr* significa en acadio, arameo, hebreo y árabe 'desatar', 'disolver' y, en sentido translaticio, 'interpretar'. Se menciona también que en la Biblia hebrea *pešær* aparece sólo en Qoh 8,1 (habría que añadir *paššårå*^{h} de Sir 38,14), mientras que en los capítulos arameos de Daniel tanto el sustantivo *pᵉšar* como la raíz verbal *pšr* son de uso relativamente frecuente. Por razones obvias, dado el carácter de esta introducción, se soslaya el problema que presenta el uso del verbo *ptr* y el sustantivo *pittårôn*, con el significado de 'interpretar'/'interpretación', en los capítulos 40 y 41 del Génesis. La autora empieza esta introducción (p.1) afirmando que "The pesharim

treated here are continuous commentaries on individual biblical books". El origen de la definición alude a la distinción hecha por J.Carmignac entre "pesher continu" y "pesher thématique", como se indica en la nt. 2 de la misma página. Y parece ser el criterio que ha guiado en la edición para separar estos textos encuadrados bajo la etiqueta "Pesharim" de los siguientes. Todos los "pesharim" están escritos en hebreo, y fueron compuestos por miembros de la comunidad qumránica, llevados por la creencia de que los textos sagrados estaban llenos de misterios revelados por Dios y que guardaban relación con la historia de la comunidad. Su fecha de composición oscila "roughly between 150 B.C.E. and 68 C.E., and most of the texts probably between 100 and 1 B.C.E." (p.1). Forman parte de una amplia gama de escritos surgidos alrededor del cambio de era y que toman como punto de partida el texto bíblico; pero difieren de obras como *Jubileos*, el *Testamento de Moisés*, las *Antigüedades Bíblicas* o el *Génesis Apócrifo* "in that they are continuous commentaries, each on a single biblical book" y en que "the content of the interpretation of the biblical material refers to history, rather than to legal, cultic, or ethical questions" (p.2).

Los textos editados y traducidos son tres *pĕšårîm* de Salmos, seis de Isaías, dos de Oseas, dos de Miqueas, uno de Nahúm, uno de Habacuc y dos de Sofonías, aparte de algunos "Unidentified Pesharim Fragments". El más extenso y mejor preservado (y el más conocido fuera del ámbito de los especialistas) es el *Pešær* de Habacuc (1QpHab), que ha servido para reconstruir el trasfondo de la comunidad de Qumrán. Con el estudio y la edición del "Commentary on Genesis A" (4Q252=4QCommGenA), obra de Joseph L. Trafton, comienza la segunda sección del volumen ("Other Commentaries"), aunque ya hicimos notar que en el texto no hay ninguna indicación tipográfica de dicho comienzo.

La sección abarca otros tres comentarios al Génesis (B,C y D), dos a Malaquías, el "Florilegium" (catalogado más exactamente como "A Midrash on 2 Samuel") y los textos bautizados como "Melchizedek", "Exposition on the Patriarchs" y "Catena A". Respecto al género literario de ese primer comentario al Génesis, el editor reconoce la dificultad de fijarlo con exactitud, para terminar notando que "scholars tend to view 4Q252 as a «mixed» commentary, falling somewhere between «rewritten Bible» and «pesher»". Quizás lo más interesante para el no especialista en estudios qumránicos sea el hecho de que éste es el primer texto, de los editados en el volumen, en cuyo comentario se alude, de manera más detallada, al interesante problema del (doble) mesianismo presente en los escritos de Qumrán. Como los comentadores son distintos, se puede producir una repetición, o incluso disparidad, de observaciones. Aquí se termina diciendo simplemente que "Finally, there continues the long-standing debate about whether the *Rule of the Community* (and presumably the *Rule of the Congregation* and the *Damascus Document*) anticipate two Messiahs: a priestly Messiah and a royal Messiah («the Messiahs of Aaron and Israel»)", aunque destacando que "4Q252 speaks of a single, royal Messiah" (p.206). En la introducción al "Commentary on Genesis C" (4Q254=4QCommGenC), George J.Brooke destaca que en la línea 2 del fragmento 4 existe una alusión a Zac 4,14, que, dentro de un comentario al Génesis, "may best interpret part of Genesis 49:8-12 so as to imply that two figures function as agents with divine authority in the eschatological period", con lo que 4Q254 "probably belongs with those sectarian texts which speak clearly of an eschatological expectation of two Messiahs" (p.224).

En el comentario a "Florilegium: A Midrash on 2 Samuel and Psalms 1-2" (4Q174=4QFlor), Jacob Milgrom destaca también que el texto "announces the coming of two Messiahs, the «Shoot of David» and the «Expositor of the Torah»" (p.248). De interés también, por lo que significa de preludio de lo que sería más tarde la vida del judaísmo, la observación de que "Adherence to the Lord's commandments substitutes for sacrifice like the offering of incense..., and generates the same power as the Temple sacrifice «to atone for the Land»" (ibídem). J.J.M.Roberts destaca en su comentario sobre el documento identificado como "Melchizedek" (11Q13=11QMelchizedek= 11QMelch) el interés que presenta el tratamineto qumránico de este personaje bíblico, calificado como *'l* o *'lwhym*, a la vista de su aparición en el Nuevo Testamento, en concreto, en la carta a los Hebreos. Como indicamos más arriba, con la edición y comentario del documento conocido como "Catena B" (4Q182=4QCat^{b}) comienza (p.305) la tercera sección de textos ("Related Documents"), que abarca también "Testimonia" (4Q175=4QTestim), "Consolations" (4Q176=4QTanḥ), "Midwives to Pharaoh Fragments" (4Q464a), "Unidentified Fragments" (4Q464b), "Pesher-Like Fragment" (4Q183), "House of Stumbling Fragment" (4Q173a=4Q173frg.5 *olim*). Ya dijimos que, a nivel de edición, no aparece ninguna indicación tipográfica del cambio de sección.

En la introducción al primer documento de esta serie, Lidija Navakovic (p.305) cita la opinión de A.Steudel, quien "even considers the possibility that *Catena B* might be an additional copy of a larger composition that she calls «The Midrash on Eschatology», which, in her reconstruction, comprises *Florilegium* (4Q174) and *Catena A* (4Q177)", aunque admitiendo que la base textual de *Catena B* es insuficiente para sacar conclusiones. En la introducción a "Testimonia", Frank Moore Cross destaca cómo la cita de Núm 24,15-17 está orientada en la exégesis de la secta "to apply to the eschatological priest (the Star of Jacob), and the king of the New Age (the Scepter of Israel), the priestly Messiah and the royal Messiah" (p.309), y hace una brevísima exposición de la doctrina del doble mesisnismo, desde su base bíblica (la diarquía representada por Josué y Zorobable, tal como aparece en Zacarías) hasta su elaboración en los escritos judíos "down to the Common Era" y su repercusión en las concepciones mesiánicas del Nuevo Testamento, con Jesús, que "is identified as the priestly Messiah, but again his pristly office is conflated with the royal office" (p.310). Una cuestión interesante para la historia de la secta es la suscitada por el cuarto de los «testimonia», con la alusión al "hombre maldito" (*'yš 'rwr*) y los "instrumentos de violencia" (*kly hms*), y los problemas que plantea su identificación. Cross se decanta por Simón Macabeo y sus hijos Judas y Matatías.

El volumen se cierra con las listas habituales de los documentos de Qumrán, indicando el volumen de la serie en que han sido o serán publicados. Pero antes se añade un apéndice con un "Graphic Index of Citation and Commentary Formulae in the Dead Sea Scrolls", obra de C.D.Elledge.

A.Torres

VENNEMANN (gen. NIERFELD), THEO, *Europa Vasconica, - Europa Semitica* (Edited by Patrizia Noel Aziz Hanna). (Trends in Linguistics: Studies and Monographs, 138). Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 2003. XXII+977 págs. ISBN 3-11-017054-X.

Ante todo, creo que esta reseña tendría que empezar por dar cuenta de la dificultad que supone resumir el contenido de esta formidable obra de cerca de mil páginas de denso texto. En el caso del que escribe estas líneas conlleva tratar de compendiar y desarrollar más de quince folios de notas, tomadas durante una lectura que ha superado los dos meses de duración y que tampoco ha pretendido (ni podido) ser *totalmente* exhaustiva. Por otra parte, la complejidad de los temas tratados, que abarcan disciplinas tan diversas como la toponimia antigua europea –con especial atención a la lengua vasca–, la indoeuropeística y la semitística (dentro del cuadro más amplio de la filología afroasiática o camitosemítica), dificulta aún más la labor. Yo, personalmente, reconozco que no sé euskera; que mis conocimientos de toponimia (más en concreto, de hidronimia) corresponden a los de un aficionado, con alguna base de fonética general y de lingüística histórica y comparada; que mis conocimientos en el terreno de la indoeuropeística son muy superficiales; y que únicamente en el campo de la semitística poseo unos modestos conocimientos, como profesor, durante tres decenios, de hebreo y arameo y como encargado algunos años de enseñar un curso de doctorado de iniciación a la lingüística semítica comparada.

Hechas estas salvedades, paso a la exposición del volumen objeto de la reseña.

La editorial Mouton de Gruyter no acostumbra a proporcionar datos personales sobre los autores de sus libros. Por otras fuentes, puedo adelantar que Theo Vennemann es profesor de germanística y de lingüística teórica en la Ludwig Maximilian Universität de Munich y que antes lo fue en la Universidad de California en Los Ángeles. En el número 316 de la revista divulgativa *Investigación y Ciencia* (La edición española de *Scientific American*), correspondiente a enero de 2003, colaboró en la publicación de un artículo titulado "La lengua originaria de los europeos prehistóricos". Hay que advertir que dicho artículo consta de dos partes. La primera, bajo el epígrafe "El vascón fue la lengua originaria del continente" (pp.63-67), obra del propio Theo Vennemann en colaboración con Elisabeth Hamel, reproduce un resumen de los datos incluidos en nuestro libro y correspondientes a la parte "Vasconica" de su título. La segunda, realizada por la prehistoriadora Elisabeth Hamel y el biólogo Peter Foster y titulada "Tres cuartos de nuestros genes proceden de los protovascos" (pp.68-71), llega a conclusiones convergentes (aunque quizás con ciertas matizaciones) desde el punto de vista del estudio genético.

Para tratar de proceder con un poco de orden, empezaremos por exponer el contenido del "Preface" (pp.vii-xi), obra del mismo Theo Vennemann, con el que se abre el libro y en el que se resume su contenido (de acuerdo con el doble título) en dos "major theses": "(1) Vasconic languages, i.e. languages related to present-day Basque, were spoken in Europe north of the Pyrenees and the Alps for several millennia after the last ice-age" y "(2) Semitidic languages, i.e. languages related to the Mediterranean Hamito-Semitic languages, were spoken along the European Atlantic Seaboard from the fifth millennium B.C. until the first millennium of our era". Dado que esta segunda tesis es la que afecta más de cerca a la especialidad a la que he consagrado treinta años de vida académica, reproduzco a continuación las "three parts" en que el autor la

subdivide: "(a) The Semitidic languages of the Atlantic littoral gave many loan-words to Indo-European, especially its western branches. (b) Germanic in particular was shaped both lexically and structurally by a Semitic, probably Phoenician superstratum. (c) The strong substratal influence on the Celtic languages of the British Isles, which has been known and studied for over a hundred years, is owed to the far-reaching Semitidic influence in Western Europe" (p. vii). Quisiera subrayar el adjetivo *Phoenician* del punto (b), porque es algo que se va desarrollando progresivamente a lo largo de los artículos recogidos en este volumen y creo que sólo aparece claramente en la nt.128 (pp.589-590) del capítulo 17, retocado para la edición final. Más claramente se expresa la hipótesis en las pp.xvi-xvii de la "Introduction": "Semitic influences may have lasted well into the Phoenician period", con alusión a un artículo de V. ("Glauben wir an die Lautgesetze? Zur Etymologie von *Phol* und *Balder* im Zweiten Merseburger Zauberspruch"), que era aún "forthcoming" en el momento de editarse el libro. Y es que el libro objeto de reseña reúne las aportaciones previamente publicadas por el autor (salvo una que es inédita) entre 1984 y 2000. En la extensísima bibliografía de la producción científica de V., recogida en las pp.931-937 del volumen, figura una decena larga de artículos posteriores al 2000, aparte de cinco *forthcomings*, que, dada la fecundidad del autor, supongo que ya serán más. Por eso, en la p.ix se nos advierte que "If interest in the kind of work reflected in the book lasts beyond this first collection, a sequel volume containing these and subsequent papers could be contemplated". El autor indica también que, a pesar de que sintió en ocasiones la tentación de "revise the papers in the light of criticisms I have been sent or have noticed in the literature", se decidió finalmente por reproducirlos tal como se publicaron por primera vez, con alguna leve adición, marcada tipográficamente (p.viii). Ello conlleva numerosas repeticiones (que, sin embargo, hay que leer con cierto cuidado, porque a veces añaden nuevos matizaciones). Finalmente, en el apartado "5. Captatio benevolentiae", el Prof. V. alude a las diversas reacciones que han despertado sus teorías y reproduce, traducido al inglés, el final apologético del artículo que corresponde al cap.17 de este libro y que termina con estas palabras: "This presentation will have been justified if some of my audience accept the questions which lie behind my theses, and it will have been a success if it spurs some one on to critical and continued research; whether the theses themselves will endure is then of subordinate importance" (p.xi). Adelanto que, por lo que toca a mi modesta opinión, ése sería también el juicio que creo merecería el libro.

La "Introduction" (pp.xiii-xxii) es obra de la encargada de la edición del volumen, Dra.Patrizia Noel Aziz Hanna. En ella se resumen las líneas maestras del libro, ilustrándolas con oportunos mapas tomados, fundamentalmente, del cap.26 de la obra y que representan las tres corrientes que subyacerían a la situación lingüística histórica de Europa: el de la expansión "vascónica" tras el final de la última glaciación; el de la penetración de los "Indo-European agriculturalists, possibly originating from the area of the Pannonian Basin" a partir del VI milenio a.C.; y el de los misteriosos "Atlantic seafarers", desde el V milenio a.C. en adelante, hablantes de una lengua identificada como "Hamito-Semitic or rather Semitidic", portadores de la cultura megalítica, y que habrían constituido un substrato precéltico en las Islas Británicas, mientras que en la costa oeste continental habrían actuado como superestrato de las poblaciones indoeuropeas allí establecidas, trasvasándoles una serie de apelativos que más tarde pasarían al germánico propiamente dicho, llegado a esa parte del continente en la segunda fase de la expansión indoeuropea, la "militar" (el mapa correspondiente, no

reproducido aquí, en p.849). El diagrama de la p.xxi resume gráficamente este complicado juego de hipotéticas relaciones substratales o superestratales entre las tres familias lingüísticas.

Por tratarse de un tema no recogido en ninguno de los artículos publicados en el volumen, quisiera detenerme un momento en el resumen que Patrizia Noel hace del artículo de Theo Vennemann "Germania Semitica: $^{+}$*aþal* (OE *æðel-*, G Adel) 'nobility': with an appendix on Gk. *῎Ατλαϛ*". Se publicó en la revista *Sprachwissenschaft* 26 (2001) 189-204. Reconozco que, por premuras de última hora, no me ha sido posible consultar el artículo original. Así que pido perdón en el caso de que alguna de las observaciones que voy a hacer estuviera ya respondida por el autor. Siempre según el resumen de Patrizia Noel (p.xviii), el inglés actual habría tomado del franconormando el término *noble(s)*, para sustituir al "Old English *æðel-* (Proto-Germanic $^{+}$*aþal*, German *Adel*". Transcribo a continuación literalmente el citado resumen (por razones de tipo técnico, sustituyo los signos de transcripción con punto diacrítico suscrito por los más parecidos, fonética o gráficamente, del conjunto de caracteres «Multinacional» del programa WP): "Interestingly, the Proto-Germanic $^{+}$*aþal*-word itself has no etymology. Möller (1911) [=H.Möller, *Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch* (A.T.)] noticed the striking resemblance between Proto-Germanic $^{+}$*aþal* and the Arabic root *'-ṯ-l* and interpreted the words as the same etymon of a shared Nostratic proto-language. Since $^{+}$*aþal*, being strictly Germanic, is not likely to derive from Proto-Indo-European, this explanation is problematic. However, in a framework of superstratal Atlantic influence on Germanic, Semitic is the obvious source for study. Hebrew *'ṣly*, vocalized *'^{a}ṣîlê*, plur.constr. 'the nobles', and Arabic *'aṯālun* (older transcription *'aþālu^{n}*) 'glory, honor, dignity, nobility' fulfill the etymological criteria, providing both a good phonological match and a semantic correspondence". Repito que no he podido comprobar la cita original. Pero, tal como aparece en en este resumen, da la sensación de que se relacionan etimológicamente el árabe *'aṯālun* y el hebreo *'^{a}ṣîlê* como prueba de un posible influjo superestratal semítico sobre el (pre)germánico $^{+}$*aþal*, a través de la colonización "atlántica". Sin embargo, es bien conocido que el equivalente etimológico del fonema árabe */ṯ/ en hebreo* es */š/*. Y, por otra parte, el hebreo *'^{a}ṣîlê* tiene un correspondiente etimológico en el árabe *'aṣīl* que, según el *Diccionario Árabe-Español* de F.Corriente (s.v.), significa 'Original, auténtico, legítimo. noble...' Por otra parte, habría que tener en cuenta que la */ṯ/* del árabe, probablemente, no corresponde a una «interdental» originaria.

Pasando ya al cuerpo del libro, convendría, ante todo, reseñar los títulos de los 27 artículos en él reproducidos, con indicación de la fecha de su primera publicación, Son éstos: "l. Bemerkungen zum frühgermanischen Wortschatz" (1984); "2. Die Lautverschiebungen und die Ausbreitung des Indo-Germanischen" (1988); "3. Zur Erklärung bayerischer Gewässer- und Siedlungsnamen" (1993); "4. Die mitteleuropäischen Orts- und Matronennamen mit *f, þ, h* und die Spätphase der Indogermania" (1994); "5. Der Name der Landeshauptstadt München" (1994); "6. Linguistic reconstruction in the context of European prehistory" (1994); "7. Etymologische Beziehungen im Alten Europa" (1995); "8. Zur Erklärung des *Baiern*-Namens" (1995); "9. German *Eisvogel*, Greek *halkyōn*, English *alder*: A study in Old European Etymology" (1996); "10. Some West Indo-European words of uncertain origin" (1997); "11. Atlantiker in Nordwesteuropa: Pikten und Vanen" (1997); "12. Der Kastalische Quell, die Gastein und das Rätische: mit einem Anhang zu Kassandra und

Kastianeira" (1997); "13. Zur Etymologie der Sippe von engl. *knife,* franz. *canif*, bask. *kanibet*" (1997); "14. Basken, Semiten, Indogermanen: Urheimatfragen in linguistischer und anthropologischer Sicht" (1998); "15. Pre-Indo-European toponyms in Central and Western Europe: *Bit-Bed-* and *Pit-*names" (1998); "16. Remarks on some British names" (1998); "17. Zur Frage der vorindogermanischen Substrate in Mittel- und Westeuropa" (inédito: "Erstveröffentlichung"); "18. Andromeda and the Apples of the Hesperides" (1998); "19. Germania Semitica: $^{+}$*plōg-*/$^{+}$*pleg-*/, $^{+}$*furh-*/$^{+}$*farh-*, $^{+}$*folk-*/$^{+}$*flokk-*, $^{+}$*felh-*/$^{+}$*folg-*" (1998); "20. Etymology and phonotactics: Latin *grandis* vs. Basque *handi* 'big' and similar problems" (1998); "21. Germania Semitica; *Biene* und *Imme*: Mit einem Anhang zu lat. *apis*" (1998); "22. Zur Etymologie von *Éire*, dem Namen Irlands" (1998); "23. Zur Etymologie von *Senne*: Mit einem Anhang zur Etymologie von lat.*cāseus* 'Käse'" (1999); "24. Volksetymologie und Ortsnamenforschung: Begriffsbestimmung und Anwendung auf ausgewählte. überwiegend bayerische Toponyme" (1999); "25. Testing the West: *Hesperia, Euskal Herria, Europe, Abendland* and supporting etymologies" (1999); "26. Grundfragen der Ortsnamenforschung, dargestellt an den Beispielen *Ebersburg* und *Yssingeaux* sowie weiteren bayerischen und europäischen Örtlichkeitsnamen" (2000); "27. Water all over the place: The Old European toponyms and their Vasconic origin: With notes on the names of Cannes and Le Suquet" (2000).

Del simple enumerado de estos títulos, cuyos contenidos se desarrollan a lo largo de 870 páginas, se desprende la imposibilidad de dar siquiera algo de cada uno de ellos. Por lo demás, todos los capítulos van precedidos de un "Abstract", alguna vez creo que originario, y la mayoría obra de la encargada de la edición, la Dra. Patrizia Noel Aziz Hanna, que resume excelentemente el contenido del artículo en cuestión. Hay que tener presente que sólo uno de los artículos reproducidos era inédito: el correspondiente al capítulo 17 del libro. Como se indica en la p.578, se trata de una conferencia tenida con ocasión de la "Gedenkveranstaltung" en honor de Johannes Hubschmid, en la Universidad de Heidelberg, el 18 de enero de 1996. Puesto que se advierte que se trata de una "bearbeitete Fassung", creo que, en cierta manera, se puede considerar reflejo de las opiniones del autor en el momento de publicar la obra. Por ello, aconsejaría a quien no tenga tiempo para leer íntegro el voluminoso libro de Theo Vennemann que dedicara su atención a este extenso artículo de setenta y cuatro páginas. Yo mismo lo utilizaré como test para confrontar las hipótesis vertidas en otros capítulos.

Las líneas que siguen son, simplemente, notas tomadas al hilo de la lectura del libro y reflejan puntos que me han llamado especialmente la atención.

En el cap.1, el autor trata de lanzar una teoría sobre el origen de una parte del léxico protogermánico que, según muchos autores, no es de origen indoeuropeo. Frente a la hipótesis dominante de que proceden de un substrato pregermánico, V. sostiene que se deben a un influjo superestratal, impuesto sobre una previa población indoeuropea por una capa dominante de invasores pertenecientes al movimiento de la cultura «megalítica». La hipótesis está lanzada con ciertas vacilaciones y sin la nitidez con que aparece en artículos posteriores; pero parece ya claramente aceptada por el autor: "sie [e.d., estos navegantes portadores de la cultura megalítica] könnten anderseits, die Germanen, die, abgeschnitten, nicht fliehen konnten, von der Elbemündung her nordwärts ziehend unterworfen haben" (p.18). En cuanto a su lengua, se dice únicamente que "Diese Eroberer wären Sprecher nicht-indogermanischer Sprachen gewesen, denn West- und Nordwesteuropa waren im Neolithikum und in der Bronzezeit

nicht indogermanisch, darauf deuten das Baskische und das Piktische" (ibídem). A lo largo del libro se irá perfilando progresivamente esta intuición inicial. Pero lo interesante es que, como prueba de este aserto, el autor elabora toda una teoría de reglas sobre influjos substratales, superestratales y adstratales, que, una vez más, se recoge perfilada en el cap.17 (pp.520-522). Es de notar que el autor se mueve aquí en su propio campo como profesor de lingüística teórica. No obstante, quizás me atrevería, como antiguo hispanista (aunque dejé ese tipo de estudios hace muchos años) y, simplemente, como hispanohablante, a hacer alguna precisión. V. aduce como ejemplo de influjo superestratal, el caso de los arabismos españoles. Dice en concreto: "Auch im Spanischen setzen sich die Lehnwörter aus Superstratsprachen bevorzugt in Wortschatzbereichen fest, die die militärische (1.), judikative (3.), die politisch-administrative und soziale (4.) und die technische und ökonomische (5.) Autorität des Erobervolkes widerspiegeln. Dies gilt für den Einfluß des Westgotischen..., aber auch für den des Arabischen..."(pp.12-13). En el caso del influjo visigodo (del que no se cita ningún ejemplo), la cosa está clara. Pero en el del árabe, quizás habría que matizar. La muchacha mozárabe de la *ḥarǧa* que se dirigía a su madre diciendo más o menos (cito de memoria): "Mio *al-ḥabīb* yes ad yana" ('mi amado está a la puerta') estaba dando testimonio de un influjo superestratal que había penetrado en el campo del léxico afectivo y familiar. Pero, en el caso de las lenguas romances del norte peninsular, la situación es diferente: una buena parte de los arabismos pudieron penetrar en dichas lenguas precisamente cuando la población arabófona representaba el estrato social dominado, aunque pudiera poseer en parte un nivel cultural y tecnológico superior. Sería lo que V. llama "schwache Superstrattheorie"; pero que no es lo que parece suponer para el influjo del "atlántico" sobre el germano.

Dando un salto al cap.4 (1994), nos encontramos ya perfiladas las teorías de V. Quisiera llamar la atención sobre el "Anhang" de las pp.107-109, en el que se resume de manera clara "wie sich die vorstehenden Beobachtungen zur späten Indogermania in ein größeres Bild der Entwicklung Europas und des Indogermanischen einordnen lassen". Una vez más, habría que notar que el cuadro ha sido reproducido de forma más resumida (pero más inetersante para nosotros) en el cap.17 (pp.575-576). En el apartado final de dicho cap. 17, titulado "Abschluß und Ausblick: Zur stratalen Asymetrie der drei vorgeschichtlichen Sprachen Mittel- und Westeuropas", se habla de las tres "Sprachen bzw. Sprachgruppen" que habrían conformado el mapa lingüístico de la Europa prehistórica postglacial al norte de los Alpes (prescindiendo del urálico "von dem hier nicht die Rede ist"). Serían : "1. das Alteuropäische; 2. das Atlantische; 3.das Indogermanische". El "Alteuropäisch", denominación tomada de Hans Krahe, se agruparía, junto con el vasco actual, en una familia lingüística denominada "Vaskonisch". El "Atlantisch" descendería, junto con el "Semitisch", de un estrato anterior llamado "Semitidsch". La historia de cada uno de esos grupos sería la siguiente: "1. Die vaskonischen Alteuropäer drangen, als sich der Kontinet vor ca. zehntausend Jahren zu erwärmen begann..., als erste von Südfrankreich aus in West-, Mittel- und Osteuropa vor...Ihre hauptsächliche Wirtschaftsform war vermutlich die Viehwirtschaft, ergänzt durch einen primitiven Landbau. 2. Die semitidischen Atlantiker, Träger der Megalithkultur, drangen als seefahrende Kolonisatoren ab dem 5. Jahrtausend an der Atlantikküste nach Norden vor, bis sie um die Mitte des 3. Jahrtausends Südschweden erreichten. Ihre hauptsächliche Wirtschaftsform war vermutlich eine entwickelte Viehzucht und der Acker- und Obstbau, zunehmend auch die Erzgewinnung und der

Handel. 3. Die Indogermanen drangen ab der Mitte des 6. Jahrtausends aus dem Karpatenbecken in alle Richtungen in das Europa nördlich der Alpen vor, wo sie um die Mitte des 5. Jahrtausends das Pariser Becken und um die die Wende zum 4. Jahrtausend Skandinavien erreichten. Ihre hauptsächliche Wirtschaftsform war vermutlich eine fortschrittliche Landwirtschaft mit Ackerbau und Viehzucht". La historia lingüística posterior del continente se omite aquí. Pero se había dado en capítulos anteriores y, en concreto, en el citado "Anhang" del cap.4 (p.108): "Ab 3500 v.Chr.: Indogermanische militärische Eroberungszüge aus Mittel- und Osteuropa nach Italien, auf den Balkan, nach Kleinasien uns Asien (indogermanische Völkerwanderung)". Y las etapas siguientes son ya las conocidas, quizás con alguna aportación personal del autor (profesor de germanística), como la "sprachliche Paläo-Italisierung" de parte del continente (cf. este mismo cap.4). Todo este complicado juego de movimientos de pueblos se visualiza en forma de mapas en el cap.26 (pp.845, 848 y 849); mapas, como dijimos, recogidos también en la "Introduction" de Patrizia Noel. Despierta cierto interés la supuesta penetración de la "linguistisch-vaskonische Expansion" por el norte de África, que, naturalmente, trae al recuerdo otras investigaciones que han pretendido detectar conexiones lingüísticas entre el vasco y ciertas lenguas norteafricanas. Volvinedo de nuevo al cap.17, nos encontramos con un resumen (p.576) de las supuestas relaciones estratales, consecuencia de los diversos movimientos étnicos y lingüísticos.

Dos cosas me llamaron la atención cuando leí por primera vez el aludido "Anhang" del cap.4. La primera fue la calificación de los protagonistas de esa supuesta expansión "vascónica" como "halbnomadische Hirten" (p.107). Puesto que los orígenes de la expansión se sitúan "Ab 8000 v.Chr.", ello significaría la existencia de una economía de tipo pastoril en el sudoeste europeo en esa temprana fecha. Por supuesto, no soy prehistoriador y mis conocimientos en esa materia son siempre de segunda mano. Además, creo que es conocida la perturbación que supone en las dataciones la introducción de la "Calibrated Radio-Carbon Dating", con sus fechas notablemente más altas que las habituales. Sin embargo, si se sigue aceptando la cronología «tradicional» y si se admite que el neolítico llegó a Europa desde el Próximo Oriente (fuera por difusión cultural, por expansión démica o por una mezcla de ambos esquemas), resulta demasiado alta esa aludida fecha, cuando, de acuerdo con mis escasos conocimientos sobre el tema, la ganadería no empezó a desarrollarse en Oriente hasta el Precerámico B (VII milenio a.C., aproximadamente y siempre según la cronología «tradicional»). Como hemos visto, en el cap.17 se sigue hablando de "Viehwirtschaft" como principal actividad de esos antiguos europeos. Pero quizás sea significativo el hecho de que en el artículo de *Investigación y Ciencia* que citamos al comienzo de esta reseña, escrito en colaboración con la prehistoriadora Elisabeth Hamel, da la sensación de que han desaparecido las alusiones a esa presunta economía ganadera. Allí se habla (p.64) de que "Los agricultores llegaron a Europa hace más de 7000 años. Pero mucho antes se habían vuelto a poblar las zonas que en la última glaciación eran inhóspitas". Se alude a un posible enclave en la región de Friburgo de hace más de 18000 años y, más adelante (p.67), se dice que esos recién llegados "Trajeron consigo la cultura magdaleniense que llevaron hasta Moravia y Turingia" y que "En el norte de Alemania se desarrolló una civilización de cazadores de renos que se extendió hasta Pomerania e Islas Británicas".

El otro punto que me llamó la atención en aquella primera lectura fue la alusión a un "Pastoraleuropäisch", que abarcaría "Ligurisch, Iberisch, Alt-Baskisch". Con ello se pondría en juego el viejo y discutido problema del «vascoiberismo». Sin embargo, en este punto sí ha habido una evolución en el pensamiento de nuestro autor. No es posible aquí seguirla paso a paso. En la nt. 67 del cap.6 (p.195) se da una breve bibliografía sobre el problema de la "relationship of Basque and Iberian" y el autor se reafirma en que "in my view, the assumption that Iberian and Basque are genetically related languages has the status of a null hypothesis. In this regard I follow Humboldt...In my view, the burden of proof is on the side of those who contest Humboldt's theory". Pero en un apéndice para la edición añadido a la nt. 87 del mismo capítulo (p.199) se indica: "The traditional view that those other languages [e.d., "Iberian" y "Ligurian"] are related to Basque is without significance for my theory, and I should not have referred to it. There are good reasons to consider it wrong, at least in the case of Iberian". Y, después de aludir a las críticas de Robert Larry Trask en su libro de 1997 (*The history of Basque*), comenta: "According to Trask, Basque is and always has been an isolated language; it follows in particular that Old European cannot have been related to Basque". En el cap.14 ("Basken, Semiten, Indogermanen"), y más concretamente en el #14.3., en que comenta los mapas genéticos aportados por los trabajos de L.L.Cavalli-Sforza y colaboradores, después de aludir a su identificación (a partir de 1993) como "vaskonisch" de la población anterior a la llegada de los agricultores procedentes del Sudeste europeo, añade: "Wenn man ferner die Iberer, die Tartessier und andere vor-romanische, nicht-vaskonische Völkerschaft der Iberischen Halbinsel als nordafrikanische, etwa hamito-semitische Eindringlinge in eine esrtmal vaskonische Halbinsel ansieht, werden die Karten...verständlich" (nt.15, p.470). Y, finalmente, en el varias veces citado cap. 17, tras una cita de la reseña de Anne Heiermeier a un artículo de Johannes Hubschmid de 1954, comenta (p.554): "Befreit man sich von der Vorstellung, daß das Baskische eine iberische Sprache im linguistischen Sinne ist, nämlich mit dem Iberischen *verwandt*, dann steht Hubschmid's «iberisches Substrat», das ja «mit dem Baskischen zusammenhängt», also als mit ihm verwandt aufzufassen ist, im Sinne meines vaskonischen Substrats". Y en la correspondiente nt.74 (p.584) se aclara: "Vgl. die jüngste negative Beweisführung, mit disziplingeschichtlichen Rückblicken, bei Trask (1997: 378-388)".

En las líneas anteriores apareció el término *Alteuropäisch*. Como es sabido, la expresión fue acuñada por H.Krahe, entre los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, para designar un estrato lingüístico, según él indoeuropeo, que aparecería reflejado en una serie de hidrónimos, especialmente centroeuropeos. V. retoma la teoría, pero con dos modificaciones: 1) una menor, que consiste en que prefiere hablar de «toponimia», ya que, según él, hay nombres no hidrónimos que corresponden a ese estrato; y 2) otra de mucho más calado: que considera que ese estrato lingüístico no es indoeuropeo, sino "vaskonisch". Son muchos los artículos del libro que tratan de ese tema, entre otros el último ("Water all over the place"). También el varias veces aludido artículo de *Investigación y Ciencia* está dedicado a este tema. Quisiera destacar, sin embargo, el cap.6 ("Linguistic reconstruction in the context of European prehistory"), de 1994, porque en él hace una exposición detallada de las teorías de Krahe –con lo que nos hace un favor a los que no tenemos acceso muy directo a ellas– y expone su propia alternativa. También quisiera recordar aquí que esa teoría alternativa fue sometida a una severa crítica por el profesor de la UPV Joseba A.Lakarra, en un extenso artículo

publicado en el vol. 30-1 (1996: pp.1-70) del *Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»* ("Sobre el Europeo Antiguo y la reconstrucción del Protovasco"). V. no parece conocer ese artículo. Al menos, el nombre de Lakarra aparece en la bibliografía del volumen, en cuanto he podido observar, sólo como coeditor de la obra de conjunto *Towards a history of the Basque Language* (1995). Hay que advertir que Lakarra, además de ser vascófono, colabora en un proyecto de investigación dirigido por J.Gorrochategui y encaminado, creo que fundamentalmente, a tratar de aislar el estrato más primitivo del esukera. Antes de que se publicara la aportación antes citada, el profesor de la UPV tuvo ocasión de conocer otro artículo de V.: el que en el libro que reseñamos aparece como cap.20 ("Etymology and phonotactics") y le dedicó un "Postscriptum" (pp.57-60). E incluso pudo citar el que está a la base del cap.10 del libro. Tanto la exposición de los argumentos de V. para probar el carácter *vaskonisch* del *Alteuropäisch* como su refutación por parte de Lakarra llevan consigo el entrar en aspectos demasiado técnicos, cosa que creo sería improcedente hacer aquí. Me limito a citar las palabras con que el profesor vasco concluye la parte principal de su estudio: "Si bien pudiera resultar a más de un vasco agradable el pertenecer a la única etnia superviviente del antiquísimo *Vasconic* que nos propone V., no es inverosímil que algunos de ellos...se resignen a imaginar un occidente europeo postglaciar más abigarrado, con presencia de lenguas y culturas diversas; si la modestia para con los «destinos en lo universal», característica de los vascos, no fuera suficiente, la imposibilidad como lingüistas de aceptar las pruebas, métodos y conclusiones del autor, hace que no podamos seguir a V. en su viaje al pasado europeo; realmenye no todos los vehículos (por muy caros que resulten) sirven para cualquier ocasión y el análisis del EA [=Europeo Antiguo] realizado por V. no ha sido suficiente para transportarnos a estadios anteriores de la lengua vasca o para acercar a éstos nuevos miembros antes desconocidos de su familia" (pp.55-56). Lakarra criticaba también la opción «vascoiberista» defendida por V. en el artículo objeto de crítica. Pero ya hemos visto que, en ese punto, el profesor alemán ha ido cambiando de opinión a lo largo de su trayectoria investigadora. Hay que notar también que V., aunque no responde directamente en su libro a las críticas de Lakarra, sí lo hace a las de otros autores. Me limito a terminar de citar la adición a la nt.87 del cap.6 (p.199), que antes reproduje parcialmente y que para mí resulta un tanto ambigua: "Trasks criticisms are based on my earliest papers on the subject, especially the present one [el mismo criticado por Lakarra]; it will be interesting to observe whether he adheres to his position in view of the subsequent publications collected here".

Pasamos ahora a fijar nuestra atención en el segundo elemento de la obra de V.: *Europa Semitica*. Ya hemos adelantado, fundamentalmente, cuál es la postura final del autor a ese respecto. Es interesante, sin embargo, ver cómo se ha ido elaborando la hipótesis. No pretendo hacer un estudio pormenorizado; así que me limito a señalar algunos pasos principales que he creído detectar en esa evolución. Como ya indicamos, en el artículo de 1984 que ha dado lugar al cap.1 del libro, no se alude a la posible afiliación del hipotético superestrato «megalítico» que se habría impuesto a las poblaciones (pre)germanas del Occidente europeo, indicando únicamente su carácter *no* indoeuropeo. Lo mismo ocurre en el de 1988, recogido en el cap.2. Sin embargo, en el "Anhang" añadido al cap.4 (1994) ya se habla explícitamente (p.108) de "Afro-Asiatisch (Atlantisch: Semito-Hamitisch) sprechende Pastoralisten/Ackerbauern", que se habrían extendido "von Nordafrika aus über die iberische Halbinsel". En el cap.7

(p.206) se recuerda que, de las "Sprachfamilien" no indoeuropeas que conformaron el mapa lingüístico de Europa (ya sabemos que prescinde de la urálica), la segunda es "das Afro-Asiatische, von dem mehrere Gelehrte, vor allem Julius Pokorny (1927-30), den Nachweis geführt haben, daß ein mit ihm verwandter Zweig als Substrat des Inselkeltischen diesem seine ganz und gar unindogermanische, eben seine afro-asiatische anmutende Sprachstruktur verliehen hat". La alusión al sabio indoeuropeísta se repetirá con frecuencia a lo largo del libro, siempre dentro del marco explicativo de un substrato llevado a las islas y a la parte occidental del continente (aquí como superestrato) por los portadores de la cultura megalítica, hablantes de la rama "atlántica" del "Atlantidisch", cuya rama mediterránea sería el afroasiático. En el cap.7 (p.263) se afirma explícitamente: "Daß der Ursprung der atlantidischen, also auch der afro-asiatischen Sprachen am westlichen und nicht am östlichen Rand des Mittelmeers zu suchen ist, ist wohl ebenso wahrscheinlich wie die entgegensetzte Annahme". En el cap.10 (p.357), hablando de la diosa Ištar (sobre la que volveremos más adelante), se afirma que "What is important in the context of my theory is that Ištar is not a Sumerian but a Semitic goddess. This makes it likely that the goddess was brought to Palestine and Babylonia by Semites from their homeland farther to the west, where their Atlantic relatives, the Megalithic builders, are assumed by specialists to have developed astronomy to a high degree of sophistication", remitiéndose a su propio artículo de 1995 (cap.7 del libro). Y en el cap.11, en el # 11.4. "Zur Herkunft der Atlantiker" (pp.389-391), se afirma, una vez más, que "Die Atlantiker sind nach den obigen Ausführungen seefahrende Kolonisatoren, die vom westlichen Mittelmeerraum aus die atlantischen Küstenregionen sowie die Gegenden entlang der schiffbaren Flüsse in Besitz genommen und kulturell geprägt haben und deren Sprachen mit dem Semitischen eng verwandt waren. Diese frühen «Semiten des Westens» hatten offenbar die charakteristischen Eigenschaften, seefahrende Kolonisatoren und, nach Ausweis ihrer Sprache, semitischer Herkunft zu sein, mit den späteren Phöniziern gemeinsam, weswegen ich auch Paläo-Phönizier nenne". La «semitidad» de su lengua, dentro del afroasiático, o el "afrásico" de Ehret, se apoyaría "nicht zuletzt durch die Triliteralität der Wurzeln" que él mismo creía haber detectado. En consecuencia, la familia completa se podría llamar *Eurafrasisch*. En la nt.36 del mismo capítulo (pp.394-395) se indica: "Selbst möchte ich als Ausgangsregion der Atlantiker und damit der Megalithiker, die ich ja mit ihnen gleichsetze, die große Zweibuchtenregion westlich (am Atlantik) und östlich (am Mittelmeer) der Straße von Gibraltar ansetzen, in der ich zugleich die Urheimat der Semiten (genauer: des Semitidischen) vermute". Se remite de nuevo al cap.7 (en concreto, al #7.21.), con la aclaración de que allí "ich freilich irrtümlich meinte, daß dies auch für die ganze afrasischen Sprachfamilie zugelten habe". De forma más detallada, en el cap.14, #14.1. "Zur Frage der Urheimat" (pp.454-456), después de aludir de nuevo a una expansión de los "vascones" von Südfrankreich aus", y antes de señalar como *Urheimat* de los indoeuropeos el "Karpatenbecken", vuelve a insistir en que "Was die Atlantiker betrifft, so nahmen sie nach meiner Fassung ab ca.5000 v.Chr. vom westlichen Mittelmeerraum und von den angrenzenden Atlantikregionen aus als seefahrende Kolonisatoren die europäische Atlantikküste, die Inseln und die Flußgebiete in Besitz; um die Mitte des 3.Jahrtausends erreichten sie Südschweden...Sie sprachen mit den hamito-semitischen Sprachen, aber wohl besonders eng mit dem Semitischen verwandte Sprachen, die ich atlantisch nenne". Quizás lo más inetersante es que, en el resumen final de este apartado sobre las *Urheimaten*, se vuelve a asignar

"für die Atlantiker sowie die umfassendere Gruppe, die auch die Hamito-Semiten einschließt, die Atlantikregionen in der Nähe der Straße von Gibraltar und den westlichen Mittelmeerraum, vielleicht *nur* die nordwestafrikanische Küstenregion". Y, finalmente, en la nt.3 (p.469), correspondiente a este último párrafo, se sugiere que "Diese Ansicht trifft sich zumindest mit *einer* fachmännisch-semitologischen Ansicht über die Herkunft der Semiten, denn für diese wird keineswegs nur der Nahe Osten, sondern auch Nordafrika vermutet, und von einem bedeutenden Semitisten, Wolfram von Sode (1985:16), wird Nordwestafrika als Urheimat angenommen". La cita es de la *Einführung in die Altorientalistik* (traducción española: *Introducción al Orientalismo antiguo* [Sabadell 1987]). Efectivamente, el famoso semitista (pp.29-30 de la traducción española), después de rechazar la tradicional identificación de la *Urheimat* de los semitas en la península Arábiga, afirma: "Pero aún es más importante el dato de que las lenguas semíticas son lenguas flexionales, es decir, lenguas que modifican las raíces. Es una propiedad que sólo comparten con las lenguas camitas de África y con las indoeuropeas o indogermánicas de Europa y de Asia. Ello obliga a suponer que esos tres grupos lingüísticos debieron de formarse en territorios vecinos, pues la creación del tipo de lengua flexional ha de verse como un proceso singular en la historia de las lenguas. Puesto que semitas y camitas podrían haber salido del noroeste de África, se impone la búsqueda de los hablantes más antiguos de las lenguas flexionales justo en ese espacio del noroeste africano y de Europa occidental. Allí debieron establecerse hace nueve mil o doce mil años por vez primera los camito-semitas, que se diferenciaban de los indoeuropeos más que entre sí y que poco a poco experimentaron un desarrollo diferente". Confieso que, cuando hace ya tiempo, leí por primera vez esa afirmación, me produjo una cierta perplejidad. La hipótesis de un origen norteafricano (aunque no necesariamente occidental) de los pueblos y lenguas semitas ha sido defendida por otros muchos autores, incluido Edward Lipiński (*Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* [Leuven 1997] pp.42-47). Aunque von Soden no cita a I. Diakonoff, yo personalmente llegué a sospechar si la sombra del gran semitista no estaría planeando sobre esa hipótesis de origen noroccidental africano. Pero es interesante notar que el investigador ruso parece que cambió de opinión en los últimos años. En un interesante artículo titulado "The Earliest Semitic Society: Linguistic Data" y publicado en la revista *Journal of Semitic Studies* (43 [1998]209-219), afirma taxativamnete (p.216): "With regard to locating the origin of Proto-Semitic, a nearly complete absence of all the most important CS [=Common Semitic] cultural terms in the African branches of the Afrasian linguistic macrofamily compels me to abandon my former conjectured location of it somewhere in Africa". Es de notar que Diakonoff parece rehuir en ese artículo términos como *wave* o *migration*, quizás por evitar el reproche de estar siguiendo demasiado de cerca la *Stammbaumtheorie*. En cambio, es frecuente el uso de designaciones como *isoglosses* o *contacts*. Sin embargo, no parece tener dificultad en emplear la expresión *homeland*, que, con todas las matizaciones necesarias, da la sensación de ser la versión inglesa de la *Urheimat* de las teorías clásicas. Y, en consecuencia, nos habla de "the region between Palestine and the Nile Delta where I would suggest the homeland of the Semites languages should be located" (p.217). Volviendo al libro de V., nos encontramos de nuevo (cap.18, p.637) con la reafirmación de la tesis de que "I place the original homeland of the Semites –or rather the Semitidic peoples– in the west, the two-bay area where the Atlantic and the Mediterranean meet. From there the Semitidic languages and traditions were carried by

the Semitic peoples to the East, and by the Atlantic peoples to the Northwest". Y en el cap.21 (p.722), hablando del presunto origen camitosemítico de los términos *Biene* e *Imme*, y después de sugerir "die Annahme von Wanderwörtern", se nos dice: "Unbequem ist an ihr, daß diese Wörter den weiten Weg von Ägypten nach Nordwesteuropa gewandert sein sollen, ohne dazwischen irgendwelchen Spuren hinterlassen zu haben. Ich neige deshalb der alternativen Deutung zu, daß Entsprechungen dieser Wörter auch in den hamito-semitischen Sprachen vorhanden waren, die in vorgeschichtlicher Zeit an der atlantischen Küste Europas gesprochen wurden und dort gegenüber die indogermanischen Sprachen die Rolle kultureller Superstrate spielten, bis sie am Ende aussterbend in der Indogermania aufgingen"(es de notar que, para el caso de *Biene*, no se trataría de paralelo germánico-semítico, sino germánico-egipcio). Finalmente, en el cap.17, que, como dijimos, en su version reelaborada parece reflejar las opiniones del autor en el momento de editarse el libro, se vuelve a insistir (p.556) en que hay que buscar "die Urheimat der Semiten am Atlantik, nördlich und südlich der Säulen des Herkules, ursprünglich vielleicht in Nordwestafrika zwischen Atlantik und Atlasgebirge", como hablantes del "Semitidisch", posteriormente diferenciado en el extinto "Atlantisch" y en el semítico propiamente dicho. En la nt.128 (pp.589-590), correspondiente al "Abschluß und Ausblick" con que se cierra el capítulo y donde se ha aludido a posibles contactos entre las religiones de la antigua Escandinavia y del antiguo Oriente "Als Bewahrung semitidischer Kultur in zwei Randzonen der vorgeschichtlichen semitidischen Kolonisation" (p.576), se matiza, como ya indicamos, que "Dies ist möglicherweise insofern eine Vereinfachung, als schon in spät-vorgeschichtlicher Zeit fortbestehende atlantischen Zentren durch die phönizische Westkolonisation semitisch überdeckt worden sein können", aceptando, quizás un poco ingenuamente, la fecha de 1050 a.C. para la fundación de Gadir por los tirios e indicando que "in meinem Rahmen müßte mit der Hypothese gearbeitet werden, daß die tartessische Kultur und die tartessische Sprache atlantisch sind, also dem Altsemitidischen nahestehen" (pero tras reconocer, con Trask, que "Leider sind irgendwelche möglicherweise tartessischen Sprachreste, d.i. Texte aus der tartessischen Region, noch nicht gedeutet").

Por supuesto, el profesor Vennemann sabe que existen otras teorías para explicar esos hipotéticos contactos entre las lenguas germánicas y las semíticas. Ya en nuestro comentario a la introducción de Patrizia Noel apareció el adjetivo «nostrático». Por si algún lector de esta reseña no tiene idea clara de lo que se oculta tras ese nombre, recordaremos que es el término acuñado, allá por 1933, para indicar una macrofamilia que abarcaría, además de la semítica y la indoeuropea, otras varias familias lingüísticas. Y es que, desde que, en las primeras décadas del siglo XIX, se logró demostrar el parentesco genético de las lenguas de la familia indoeuropea, siempre había habido intentos por «subir» en el árbol genealógico y tratar de encontrar «parientes» de esa gran familia. En las páginas finales del libro de Francisco Villar, *Los indoeuropeios y los orígenes de Europa*, se hace un resumen de todos esos intentos. Y mi amigo y compañero, el jesuita y antiguo profesor de la Universidad de Córdoba Feliciano Delgado León, fallecido precisamente mientras yo redactaba esta reseña, dedicó unas breves líneas conclusivas al tema en un artículo publicado en la revista *Alfinge* (13 [2001] 25-46) bajo el título "De la etimología antigua a la actual". Personalmente, no tengo inconveniente en reconocer que el nombre ejerció en mi imaginación un cierto influjo fascinante desde que lo oí por primera vez, allá en los muy lejanos años de mis

estudios universitarios, en boca de una joven ayudante de clases prácticas, que se llamaba Encarnación Sánchez Merino y que más tarde sería profesora de Lingüística Indoeuropea en la Universidad de Granada. Y es que, por aquellas fechas (segunda mitad de los años cuarenta del pasado siglo) se acababan de publicar los estudios de A.Cuny, que sólo mucho tiempo después conseguiría conocer más de cerca. Para mí constituyó también una agradable sorpresa el saber, a través de un breve comunicado de Karl H.Menges: "Nostratic Linguistics: The First International Symposium", publicado en la revista internacional *Anthropos* (84 [1989] 569-573), que el interés por el nostrático se había reavivado, desde hacía unas décadas, en la antigua URSS, por obra de los equipos de V.M.Illič-Svityč y A.B.Dolgopol'skij. Más tarde conseguiría adquirir, como regalo de jubilación, el libro de A.R.Bomhard-J.C.Kerns, *The Nostratic Macrofamily* (1994), editado también por Mouton de Gruyter, y, sobre todo, el de J.C.Salmons-B.D.Joseph (eds.), *Nostratic: Shifting the Evidence* (Amsterdam/Philadelphia 1998). Y hasta me permití decir humorísticamente, en cierta ocasión, que, cuando me jubilara, me iba a dedicar al estudio del nostrático, porque a un septuagenario se le puede permitir que «chochee» un poco. En cuanto uno puede autodiagnosticarse, creo que ese momento no ha llegado...todavía. Así que las indicaciones que pueda hacer en esta reseña no pasan de ser meras sugerencias de tipo intuitivo y precientífico. Y es que la hipótesis nostrática dista mucho todavía de estar probada científicamente. En el citado libro de Salmons-Joseph es curioso ver cómo se mezclan las más diversas opiniones, desde defensores convencidos de la teoría nostrática, hasta acérrimos detractores, pasando por opiniones intermedias, como las de los que defienden que "At the worst, then, the question before us is not whether the case for Nostratic has been proved (a claim that we have not made and do not make here), but whether the evidence here is sufficient to justify further serious investigation. We believe the answer to that question is an overwhelming yes" (A.M.Ramer-P.A.Michalove-K.S.Baertsch-K.L.Adams, "Exploring the Nostratic Hypothesis", pp.61-84, espec. p.78). O la postura, que suena un poco a *boutade*, de los editores del libro, al hacer suya la reacción (emitida en otro contexto) de Daniel Goldin como de "skeptical fascination" (p.1).

Volviendo al libro de Vennemann, y una vez más sin ánimo de ser exhaustivos, nos encontramos con diversas tomas de postura, todas más bien escépticas, respecto a la hipótesis nostrática, repartidas a lo largo del libro.

Para empezar, V. utiliza con frecuencia, aunque desde su punto de vista personal, los diccionarios de Hermann Möller (*Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch* [1911]), Linus Brunner (*Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatz. Versuch einer Etymologie* [1969]) y Saul Levin (*Semitic and Indo-European: The principal etymologies: With observations on Afro-Asiatic* [1995]). En el cap.7 (p.251), al hablar del parecido semántico y fonético entre el latín *haedus* y el semítico *g-d-y*, señalado por Möller, anota que este último lo hace "im Rahmen eines Ansatzes, dem zufolge das Semitische und das Indogermanische urverwandt sind, so daß es sich also um Reflexe eines gemeinsamen semitisch-indogermanischen Etymons handelt", comentando "eines Ansatzes also, der für meine Theorie keine Rolle spielt, da eine soche Urverwandschaft, selbst wenn sie existierte (was mir unbewiesen scheint), um Jahrtausende vor der Zeit anzusieldeln wäre, mit der ich hier befaßt bin". En la nt.142 (p.281), correspondiente al párrafo citado, aclara: "Obwohl Brunner (1969) mit seinen mehr als tausend Gleichungen mich für die Idee

einehmen könnte, machen Bomhard und Kerns [el libro que yo cité antes] meinen Glauben eher wieder zunichte. Der eigentliche Punkt aber ist, daß eine Verwandtschaft der beiden Familien für meine Fragen ganz gleichgültig ist, ebenso wie das Faktum, daß das Spätenglische und das normannische Französisch verwandte Sprachen sind, für das Studium des Sprachkontakts auf den Britischen Inseln ab a.1066 ganz gleichgültig ist". En el cap.10, estudiando el presunto origen «atlántico» de los términos germánicos para "Fright, frighten", y después de citar a Möller y Brunner, anota una vez más: "I disagree with the general assumption that any such equations reflect a common parentage of Indo-European and Semitic", para concluir (pp.356-357): "Therefore I stay convinced that the only way of accounting for the correspondence is by assuming that a word similar in form and meaning to Akkad. *puluhtu(m)* 'Furcht, Furchtbarkeit; Ehrfurcht'...was borrowed into Germanic from a language closely related to the Semitic languages, viz. from an Atlantic language (in the sense defined above), and became the starting point for the derivations yielding the Germanic *fright*-word family". Y, finalmente, en el cap.14 (pp.454-455), tratando, como ya aludimos, de la posible *Urheimat* de cada uno de los tres grupos lingüísticos que, según él, conformaron Europa, afirma una vez más: "Da mit solchen größeren Zuwandungen in meinem Untersuchungsraum erst nach der Eiszeit zu rechnen ist, sind die hier interessierenden Urheimaten der drei Sprachfamilien diejenigen am Beginn dieser Zuwanderung. Fragen nach der Lokalisierung etwa des Ur-Vasko-Kaukasischen, des Ur-Afro-Asiatischen oder des Ur-Nostratischen –angenommen, es handle sich dabei um tragfähige Konzeptionen– spielen im gegenwärtigen Zusammenhang keine Rolle". Como se puede apreciar, la postura de V. es que ese presunto parentesco genético, en concreto entre semítico e indoeuropeo, suponiendo que exista (cosa que él parece considerar más bien improbable), no afectaría a su teoría del influjo (fundamentalmente superestratal) del *Semitidisch*, en su rama «atlántica», sobre las lenguas indoeuropeas del noroeste europeo.

Hay que tener en cuenta que, en esa visión remozada de la teoría atlántica a la que aludimos antes, representan un papel importante otras dos teorías, que pertenecen a campos de estudio distintos de la lingüística. Una de ellas es la hipótesis de que la «revolución neolítica» llegó a Europa procedente del Próximo Oriente asiático (cosa que creo bastante admitida), pero no por «difusión cultural», sino por «expansión démica», es decir, por el avance hacia el oeste y hacia el norte de grupos étnicos portadores del nuevo tipo de modelo económico, que se habrían impuesto a una tenue y dispersa capa de población de cazadores y recolectores. Como es sabido, uno de los que popularizaron esta teoría (sacando de ella discutibles consecuencias de tipo lingüístico) fue el profesor británico Colin Renfrew. Por su parte, el profesor Vennemann parece que conoció las teorías de Renfrew cuando tenía en prensa el artículo de 1988 correspondiente al cap.2 de nuestro libro, y añadió un "Nachtrag" (pp.30-31), tomando respecto a ellas una posición, en parte positiva, puesto que esas teorías venían a reforzar su propia hipótesis del "Zusammenhang von Ausbreitung des Indogermanischen und Ausbreitung des Ackerbaus", pero en parte también divergente (esto, parcialmente, en nota añadida para la edición del libro), puesto que el autor británico suponía un origen asiático del indoeuropeo y un esquema de difusión distinto del de V. Idéntica dualidad de criterios se repite en otras partes del libro (por ejemplo, p.469 [nt.2], pp.584-585 [nt.75]), y no parece oportuno detenerse en este punto.

La otra teoría asociada con la hipótesis nostrática es la de la pretendida confirmación de esa expansión démica por los análisis genéticos. Como es sabido, dicha teoría fue defendida fundamentalmente por Luigi Luca Cavalli-Sforza y sus colaboradores. La versión más popularizada de la teoría es la del famoso mapa de la distribución del factor sanguíneo Rh- en Europa, mapa que, al parecer, el profesor Vennemann conoció por primera vez –como creo que yo también– por una pequeña nota aparecida en la revista *National Geographic* (Septiembre 1994). Naturalmente, ese mapa, que supone que la población primitiva europea (al menos, después de la última glaciación) tenía un porcentaje alto de dicho factor, que quedó diluido al llegar las poblaciones portadoras de las técnicas agrícolas, quedando la mayor concentración en torno a los Pirineos occidentales, casaba bien –aunque con diferencias de matices– con la hipótesis de V. de una población europea antigua de tipo «vascónico». El artículo del profesor alemán en que se aborda con mayor detalle este problema de la presunta corroboración de las teorías lingüísticas por los estudios genéticos es el que subyace al cap.26 del libro (los mapas fueron elaborados por Elisabeth Hamel y retocados por Patrizia Noel y Oliver Rezec). La "Abb.13" de la p.847 reproduce el famoso mapa. Y hay que reconocer que su visión resulta interesante (y chocante a veces). De los cinco grados de que consta la escala, el segundo (en orden ascendente: 10%-15%) corresponde, en Europa, a una región que abarca el cuadrante sudoriental de nuestra península, las grandes islas mediterráneas (Córcega, Cerdeña y Sicilia), parte de la costa occidental de Italia y Grecia. Coincidiría, más o menos, con el registrado en la mayor parte de África y Oriente Próximo asiático. La Europa más fuertemente indoeuropeizada correspondería al grado cuarto (20%-25%). Y la aludida zona identificada con el país vascofrancés, el español, Navarra y zonas aledañas ocuparía el quinto y máximo grado (más del 25%). Pero lo quizás chocante es que en el Magreb se registra un núcleo del grado tercero (15%-20%), superior, por consiguiente, al aludido de baja intensidad del sudeste ibérico. Y lo mismo ocurre con una amplia región correspondiente a la actual Libia, e incluso con una pequeña zona en los alrededores de Suez y el Sinaí. Coincidiría este grado, más o menos, con el registrado en la mayor parte de Italia, el Midi francés y la región más meridional de los Balcanes, así como la mayor parte de la antigua URSS y Finlandia. Naturalmente, la «tentación» de sacar consecuencias de tipo étnico y lingüístico es grande. Pero parece que hay que moverse con cautela. Conozco otros estudios de tipo genético que arrojan resultados dispares y de cuya exactitud, naturalmente, no puedo juzgar, por ser totalmente profano en la materia. Quisiera, con todo, aludir a dos que se han permitido hacer referencia más o menos directamente a esta hipótesis de penetración de elementos proximoorientales en relación con el avance del neolítico. Uno de ellos, y al que aludimos al comienzo de esta reseña, es el firmado por Elisabeth Hamel y Peter Foster, que, con el título "Tres cuartos de nuestros genes proceden de los protovascos" completa el antes citado de Theo Vennemann y Elisabeth Hamel ("El vascón fue la lengua originaria de los europeos prehistóricos"), bajo el epígrafe común de "La lengua originaria de los europeos prehistóricos" (*Investigación y Ciencia* nº 316 [Enero 2003] 68-71). Se basa en el estudio del ADN mitocondrial (el que se transmite por vía materna), y de sus conclusiones, un tanto fluctuantes, quisiera destacar ésta: "Vale la pena resaltar que ni siquiera un cuarto de los europeos de hoy tiene, a la vista de los datos, antepasados en la línea femenina de los que vinieron al continente no antes de 10.000 años. De estos inmigrantes, que presumiblemente fueron los primeros agricultores y ganaderos de

Europa, reconocemos varias oleadas, entiéndase, varias líneas genéticas de antigüedades diversas. Así se destaca una línea de 10.000 años de antigüedad en Europa occidental y otra de 6000 años en Europa central. Según las teorías más recientes, los primeros agricultores llegaron a Europa por las costas mediterráneas y atlánticas –algo que la investigación lingüística también permite suponer" (p.70). El otro artículo aludido recoge los resultados de un estudio de equipo realizado por E.Bosch, F.Calafell, S.Plaza, A.Pérez-Lezaun, D.Comás y J.Bertranpetit, de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Lleva como título "Genética e historia de las poblaciones del norte de África y la península Ibérica" y se publicó también en la revista divulgativa *Investigación y Ciencia* (nº317 [Febrero 2003] 62-69). De él resalto la conclusión de que "para el cromosoma Y en Europa los datos indican un impacto neolítico menor (con estimas en torno al 38,7%) frente a un substrato paleolítico mayor (en torno al 61,3%) en el conjunto europeo. Hay razones para postular que los linajes F*, G*, J* y J2* del cromosoma Y se originaron en Oriente Medio. Desde allí se difundieron por ambas riberas del Mediterráneo con la expansión del Neolítico. De acuerdo con nuestra investigación, la frecuencia de F* y G* es más elevada en la península Ibérica que en el NO de África; por el contrario, J* abunda más en el norte de África. Estas frecuencias dispares son compatibles con la hipótesis de la expansión del Neolítico, siguiendo pautas independientes por ambas orillas del Mediterráneo; la península Ibérica y el Magreb representarían los extremos occidentales de ambas expansiones" (p.67). A continuación, los investigadores aluden a las teorías de Renfrew, para terminar diciendo que "Esta hipótesis, muy controvertida, cuenta con escaso respaldo en su aplicación rigurosa" (ibídem). En todo caso, y si se toman al pie de la letra los porcentajes de ambos artículos, resultaría que la proporción de genes «masculinos» procedentes del Próximo Oriente sería mayor en Europa que la de los «femeninos», lo que concordaría con la conocida costumbre de los pueblos invasores de la antigüedad de eliminar a los varones y reservarse a las mujeres.

A pesar de todas las reticencias que hemos visto reflejadas en estas líneas contra la teoría de Renfrew, creo que puede valer la pena exponerla someramente, con algunas correcciones y con referencia a sus conexiones con la hipótesis «nostrática». Los científicos suelen hablar de «escenario» cuando se trata de idear un marco en que encajar una hipótesis científica. Téngase en cuenta que lo que viene a continuación es un «escenario» para enmarcar una hipótesis que, aunque apoyada en algunos datos, todavía no parece merecer el calificativo de «científica», sobre todo por lo que respecta a sus consecuencias de tipo lingüístico.

Tengo ante mis ojos un artículo titulado "Orígenes de las lenguas indoeuropeas", que se publicó en las pp.46-65 de un folleto dedicado a *El lenguaje humano* y que constituye el nº5 de la colección "Temas", aneja a las varias veces citada revista divulgativa *Investigación y Ciencia* (creo que es de mediados de los noventa, aunque no lleva fecha de publicación). En él, Colin Renfrew expone, de manera asequible y resumida, sus teorías elaboradas varios años atrás. En la p.54 aparece un mapa en colores sobre el nacimiento y propagación del neolítico, a partir de tres focos principales del Oriente Próximo: Çatal Hüyük, en Anatolia; Ali Kosh, en Mesopotamia, y Jericó, en el Levante. Del primero habrían salido, siempre según la hipótesis del autor británico, los agricultores que llevaron las lenguas indoeuropeas a Europa, a través del Bósforo, y también a otras zonas asiáticas. Del segundo, los portadores del grupo lingüístico elamodravídico, que se habrían extendido hasta la India. Y del tercero, los

hablantes de las lenguas afroasiáticas (camitosemíticas, en su designación más tradicional), que se habrían expandido por diversas zonas del Próximo Oriente, por la península Arábiga y por el norte de África, desde Somalia hasta Mauritania. Como puede percibirse, la hipótesis del nacimiento de este último grupo lingüístico se aproxima bastante a la que antes vimos elucubrada por I.Diakonoff en su citado artículo de *JSS*. En dicho artículo, el semitista ruso insinuaba una interesante división de las lenguas afroasiáticas en dos grupos principales: (1) el que él llama "North-South-Afrasian" (NSA), y en el que incluye, basándose en las "structural (grammatical) isoglosses", el antiguo egipcio y las lenguas chádicas; y (2) el "East-West-Afrasian" (EWA), que incluiría las lenguas semíticas, el bedawye o beğa (el kušítico del norte de la clasificación tradicional y que Diakonoff considera posiblemente como rama independiente), el «resto» de las lenguas kušíticas (excluyendo el omótico, antiguo kušítico occidental, que posiblemente no sería afroasiático) y las lenguas de la familia libioberéber. La característica morfosintáctica fundamental de este segundo grupo sería la existencia de la «conjugación preformativa» o «prefijal» (el «imperfecto» de las gramáticas hebreas tradicionales), ausente en el NSA. Sin embargo, creo haber leído en alguna parte que esa forma verbal va disminuyendo de uso, dentro del campo kušítico, conforme sa avanza de norte a sur. Por ello, me atrevería a sugerir una hipótesis, para que la estudie quien esté más capacitado que yo: el llamado grupo NSA correspondería a una primera penetración de elementos «afroasiáticos» (el término *afrasian* creo que todavía no ha entrado en nuestra lengua), quizás asociada a la introducción de una economía fundamentalmente agrícola, y que habría dado lugar al antiguo egipcio, con proyección hacia lo que luego serían lenguas chádicas y la *base* de las lenguas kušíticas. El grupo EWA estaría formado, predominantemente, por gentes de economía más bien pastoril y transhumante, que se habrían extendido por la estepa siroarábiga (lenguas semíticas), el noroeste de África (subgrupo libioberéber) y el noreste (bedawye), con cierta penetración por las tribus kušíticas previamente establecidas en el Cuerno de África.

Volviendo al citado cuadro de Renfrew, la derivación del grupo elamodravídico hacia el este, partiendo de la zona norte mesopotámica, a priori, no ofrecería dificultades, al menos para los que no somos especialistas en la materia. El único problema lo constituiría el hecho de que el «eslabón» elamita apenas es conocido.

Lo que sí resulta muy problemático es la hipótesis de Renfrew de que las lenguas indoeuropeas tienen su cuna en Anatolia. Por de pronto, creo que la teoría encontró un rechazo mayoritario por parte de los indoeuropeíastas. Ya en 1991, en la primera edición de su libro *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, F.Villar se permitía decir (p.55): "Pero el punto más débil de la tesis de Renfrew es, sin embargo, su componente lingüístico. Sin contar con ninguna formación comparatista, se cree en posición de descartar de un plumazo el argumento del «vocabulario común», cuya fuerza, significación y alcance no comprende, simplemente porque no favorece sus ideas", para terminar con esta dura afirmación: "Pero está teniendo una fortuna reservada a pocos científicos: que, aunque nadie cree en su teoría, todo el mundo se siente en la necesidad de mencionarla, en lugar de relegarla simplemente al olvido" (no he podido comprobar si el juicio negativo se mantiene en la segunda edición, de 1996). No obstante, creo que el profesor británico continúa manteniendo sus teorías, en concreto, en un artículo, que conozco sólo por referencias, titulado "The Anatolian Origin of Proto-Indo-European and the Autochtony of the Hittite", y que forma parte

de un libro en colaboración que lleva el significativo nombre de *Great Anatolia and the Indo-Hittite Language Family* (2001). En todo caso, no sé cómo resuelve Renfrew (sus obras las conozco fundamentalmente por resúmenes y citas) un problema que creo le viene a la mente a cualquiera que tenga unos mínimos conocimientos de orientalística. Es bien sabido que en el corpus de textos hititas afloran pruebas evidentes de la existencia de una lengua *no* indoeuropea, a la que se suele llamar «(proto)hática». Creo que la interpretación mayoritaria es que esa lengua pertenecía a un pueblo previamente establecido en la región y cuya cultura y religión habrían asimilado parcialmente los indoeuropeos llegados más tarde. Existe un libro de Jörg Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (1996), que no conozco directamente, pero sí la reseña que de él publicó Piotr Tarach en la revista *Orientalistische Literaturzeitung* (93 [1998] 9-18). En ella afirma el reseñante (col.16): "Im Unterschied zu J.Klinger ist Rez. nicht der Ansicht, daß der zunehmenden Zahl der Aufsätze, die immer neue Argumente für die Verwandschaft des Hattischen mit westkaukasischen Sprachen bringen, «ein gewisser Gewöhnungseffekt»...zugrunde liegt", aunque reconociendo que, por el momento, resulta difícil demostrar fehacientemente ese posible parentesco genético. La cita resulta interesante si se tiene en cuenta que la hipótesis nostrática actual se basa en la presunción de que el nombre «nostrático» designa una macrofamilia formada por seis familias: las ya citadas afroasiática, elamodravídica e indoeuropea, más otras tres, a saber, la urálica, la altaica y la k'art'vélica (correspondiente a las lenguas no indoeuropeas ni altaicas situadas al sur del Cáucaso). Si esa hipótesis de parentesco entre las lenguas caucásicas occidentales y el protohático llegara a demostrarse, la «tentación» sería admitir que las lenguas k'art'vélicas representan la continuación histórica de las lenguas habladas en Anatolia: es decir, de las que corresponden al núcleo neolítico de Çatal Hüyük o Çatalhöyük. Y vendrían consecuencias en cadena: que el neolítico penetró en Europa a través del Bósforo y los Balcanes es algo que, hasta donde llegan mis conocimientos, está bastante admitido por los arqueólogos (Renfrew lo es). Lo que ya no resulta tan fácil de dilucidar es la evolución posterior de la(s) lengua(s) llevada(s) al continente por esos agricultores primitivos. Una vez más, la «tentación» sería suponer que las tres penínsulas mediterráneas pertenecieron, lingüísticamente (y siempre en la hipótesis de admitir, en mayor o menor grado, una «expansión démica»), a ese primitivo espacio de lenguas «anatólicas» no indoeuropeas. El problema está en que los restos conservados en la península Griega no pasarían de constituir ese primitivo «sustrato pelásgico» tan escurridizo a la hora de detectarse más formalmente. Que la única lengua escrita antigua de la península Itálica, el etrusco, plantea el problema de su posible indoeuropeización (y precisamente por lenguas procedentes también de Anatolia), hasta el punto de que algunos autores la consideran lengua indoeuropea. Que las inscripciones llamadas «tartésicas», hasta donde llegan mis conocimientos, todavía presentan problemas de desciframiento. Y que nos quedarían sólo las ya prácticamente descifradas, pero todavía ininteligibles, inscripciones «ibéricas». Es curioso que esta hipótesis de una lejana relación entre la lengua de nuestros antepasados ibéricos y la de los habitantes del sur del Cáucaso vendría a coincidir con la vieja ecuación entre la Iberia de Hispania y la de los autores clásicos, situada más o menos en la actual Georgia. Pero la coincidencia del nombre es probablemente de origen hidronímico (a los nombres relacionados con *ib-* presta especial atención V. dentro de su teoría del sustrato «vascónico»). Reconozco que cuando, hace un par de años, leí por primera vez

que se había tratado de interpretar el término *eban* de las inscripciones ibéricas –y su posible femenino *t-eban*– como 'hijo/a', dejé volar un poco la imaginación y pensé en el semítico *'ibn-/bin-*, fem. *bin-t*. Naturalmente, el supuesto parentesco entre ambos lexemas reforzaría la idea de V. de un origen *semitidisch* para el ibérico. Pero, una vez más, nos encontraríamos con la laguna que supone la aparente ausencia de la raíz con *b-n* en las lenguas norteafricanas. Según el *Hamito-Semitic Etymological Dictionary* (citado *HSED*) de Vladimir E.Orel y Olga V.Stolbova (1995), el término beréber para 'hijo' sería **barar-* (#213), relacionado con el semítico **bar-* y al que los autores asignan (#288) "Hardly any connection" con el también semítico **bin-*. Me extraña esa afirmación a la vista de la alternancia interna aramea sg.*bar*/pl.*bĕnîn*. Pero, en todo caso, quedaría el hecho de que la forma con *b-n* no aparece en las zonas hipotéticamente más cercanas a nuestra península. Para acabar de complicar el cuadro, tengo el testimonio de una de mis últimas alumnas en la Universidad de Granada, Naʿīma 'Anahnah, quien me comentó que en su lengua materna, el tamazight rifeño, el término para 'hijo' es *'ims-/mis-*. Y, efectivamente, en el *HSED* (#1769) aparece una entrada **mič-* "son, child", con un solo representante semítico, el ugarítico *mṯ-*, pero reflejada como *ms* en antiguo egipcio y con derivados de **mič-* en el chádico oriental. Todo ello no es más que un ejemplo de las complicaciones que surgen cuando se intenta penetrar en el terreno movedizo de estas similitudes puramente fonéticas y semánticas entre lenguas distantes.

Para terminar con el examen del mapa de Renfrew, y dado que –en mi modesta opinión– la hipótesis del origen anatólico del indoeuropeo no ofrece una base sólida, habría que aludir rápidamente a las otras posibilidades que se presentan. Aunque no de una manera clara en el artículo de divulgación que estamos comentando, creo que Renfrew ha aludido en otras ocasiones a un posible origen de la «familia» (si se puede llamar así) de lenguas altaicas en esta zona del Oriente Próximo o Medio. De hecho, conozco indirectamente algún artículo de J.Vacek en el que el autor ha tratado de trazar isoglosas léxicas y fonéticas entre lenguas de ese grupo y lenguas dravídicas, y de cuya fiabilidad, naturalmente, no puedo juzgar. Con el pequeño mapa de Renfrew ante los ojos, no cuesta trabajo «imaginar» (otra cosa es la realidad) que clanes con una economía fundamentalmente pastoril emigraran desde la zona elamoiraniana hacia el norte, tomando rumbo luego hacia el noreste, para rodear las montañas orientales de China y mezclarse, ya al norte, con agricultores de lengua sinotibetana, imponiéndoles, al menos parcialmente, sus estructuras lingüísticas. Y que otros grupos tomaran la dirección noroeste, para dar lugar, ya en territorio europeo, a las lenguas urálicas. Y viene la «tentación» de pensar que los indoeuropeos primitivos formaran parte de esa gran migración. Me llamó la atención una frase de F.R.Adrados, en la obra en colaboración *Manual de Lingüística Indoeuropea* (t.III [1998] p.281): "Hay que partir de la cultura de los *kurganes* o túmulos, cuyas huellas se encuentran en Ucrania, el bajo Volga, en torno al lago Aral y el Kazakstán [sic] *e incluso más allá*" [la última cursiva es mía]". Ese "más allá" supondría una localización casi en Asia Central, entre «urálicos» y «altaicos» y con posibilidad de extenderse más tarde hacia el este, el oeste, el sudeste y el sudoeste. No soy indoeuropeísta y no sé hasta qué punto esa supuesta *Urheimat* encajaría en los esquemas clásicos (en concreto, en el del «vocabulario común»). En todo caso, habría que pensar que se tratara del punto de «cristalización» del indoeuropeo propiamente dicho, el Indoeuropeo III de R.Adrados o indoeuropeo brugmanniano. Nada impediría pensar que antes hubiera habido una migración de

grupos étnicos que hablaran estadios lingüísticos más antiguos. Pero tal vez sería preferible llamarlos, como creo que hace W.P.Lehmann en su obra de 2002, «preindoeuropeos». En todo caso, me permito recordar una vez más que no soy especialista en indoeuropeo.

Y, para concluir, me permito un pequeño ejercicio de imaginación comparatística, aun con el peligro de caer en el «funambulismo» con que algún autor ha etiquetado las teorías de Vennemann.

Adelanto que encontrar paralelos, en concreto, entre lenguas semíticas e indoeuropeas (por hablar de las familias más conocidas) es relativamente fácil. Yo mismo me atrevo a veces en mis clases de hebreo bíblico –naturalmente, más en broma que en serio– a hacer un pequeño «juego» de ese tipo. Al explicar el verbo hebreo *hålak*, con sus tres variantes radicales atestiguadas: *l-k/h-l-k/w-l-k*, suelo aludir a la hipótesis de que se trata de una primitiva raíz biconsonántica, «alargada» con dos posibilidades distintas, la anteposición de una laríngea o la de una semivocal. Pero lo interesante es que, si se pregunta a unos alumnos, que generalmente han estudiado inglés, si les sugiere algo un verbo *w-l-k* con el significado de 'andar', la respuesta es fácil de adivinar. Naturalmente, puede tratarse de uno de tantos casos de confluencia fonética y semántica de tipo puramente casual. Por otro lado, y como ejemplo de lo fácil que es resbalar en este terreno de la comparatística precientífica, recuerdo una anécdota personal. Cuando, allá en los muy lejanos tiempos en que yo estudiaba hebreo en el Pontificio Instituo Bíblico de Roma, oí hablar por primera vez de que en las lenguas semíticas alternan las formas con *h-* y con *š-* para el pronombre personal de 3ª persona, mi imaginación voló una vez más para buscar un paralelo con el binomio *he/she* del inglés. Y, sin embargo, todo parece indicar que se trata de un puro espejismo: el pronombre masculino inglés remonta a un deíctico indoeuropeo con **k-*, y sólo la forma del femenino podría hacer pensar en un deíctico común con sibilante (que algunos suponen habría dado las formas con *h-*, por un proceso de aspiración de sibilante inicial similar al del griego, aunque la hipótesis me parece un tanto arriesgada).

Hechas estas aclaraciones previas, paso a señalar esos presuntos paralelos semito-indoeuropeos, muchos de ellos destacados ya desde antiguo (de los tres diccionarios de comparatística a que aludí más arriba: Möller, Brunner y Levin, yo sólo puedo utilizar directamente el segundo). Una parte de ellos están tratados por V., bajo su peculiar punto de vista. Lo que yo añada como opinión propia no pasa de ser una mera conjetura, en gran parte de tipo intuitivo.

Antes, y aunque parezca poco propio para ello el marco de esta revista, adelanto unas nociones imprescindibles de tipo fonético.

La reconstrucción del sistema fonológico consonántico del protosemítico (PS) ha sido objeto de controversia en las últimas décadas. Si consultamos, por ejemplo, el cuadro de la p.LXVII del *Semitic Etymological Dictionary* (citado *SED*) de Alexander Militarev-Leonid Kogan (2000) y lo traducimos a nuestra terminología lingüística más común, tratando además de interpretarlo, nos encontramos con una organización de los fonemas consonánticos propiamente orales en forma de tríadas (sorda-enfática-sonora) y compuesta por: bilabiales-dentales-interdentales-sibilantes-laterales-velares. Fuera quedan las uvulares, con su posición un tanto ambigua; las faríngeas, aún más ambiguas en su catalogación; y las laríngeas, que parecen salirse totalmente del sistema, para entrar, quizás, en una categoría en la que se englobarían también las «(re)sonantes» (semivocales, líquidas y nasales) y el fonema transcrito por /*š*/ y calificado como

"hushing" ('palatoalveolar'). Si comparamos con el cuadro de la p.XVI del ya citado *HSED*, y tratamos igualmente de interpretarlo (corrigiendo una errata que parece evidente), el resultado sería que lo que para el *SED* (y sus autores, por supuesto, lo saben) son «interdentales», para el *HSED* constituyen la 4ª serie de consonantes y son consideradas como africadas prepalatales, aunque no se utilice este término. Suponiendo –*pace* Lipiński- que el rasgo característico de las «enfáticas» es la glotalización, podríamos representar la tríada como */tš/-/tš'/-/dž/*. Las «sibilantes» del *SED* formarían aquí la 3ª serie y se considerarían africads dentales o dentoalveolares (*/ts/-/ts'/-/dz/*). La 5ª serie estaría constituida por las consonantes que, ya desde hace algún tiempo, se consideran «laterales», aunque con una «casilla vacía», y se catalogan también como africadas (*/ts^{l}/-/ts^{l}'/-/Ø/*). Las velares no ofrecen problemas, y los autores del *HSED* han prescindido conscientemente de la hipotética serie de las labiovelares, detalle éste matizado por I.Diakonoff y L.Kogan en su reseña del *HSED* (*ZDMG* 146 [1996] 25-38). Los autores del *HSED* suponen la existencia de una sola fricativa sibilante originaria, representada como */s/*, y que corresponde a la */š/* de la semitística tradicional. Es posible que se tratara de un fonema externo al bloque consonántico oral propiamente dicho, con punto de articulación oscilante, y quizás agrupable en cierta manera con las «sonantes» (la «sibilante» de la reconstrucción tradicional del protoindoeuropeo). También suponen la presencia de una fricativa lateral, representada como */ŝ/* y de cuya existencia tengo idea de que se duda . En la 1ª serie («labiales») dejan vacía la casilla de la «enfática» y suponen la existencia de una fricativa (*/f/*), que en semítico sería */p/*, con un cambio un poco antinatural de fricativa a oclusiva. Esa misma dificultad podría llevar, en mi modesta opinión, a presumir que las consonantes de la serie 4ª («interdentales» semíticas) y 5ª («laterales») pudieran ser originariamente oclusivas y no africadas, dado que en algunas lenguas han terminado por convertirse en fonemas oclusivos. Así parece insinuarlo, aunque con alguna hesitación, Christopher Ehret en su libro *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian)* (1995). Pero renuncio a comparar con la reconstrucción presentada por esta última obra, que sólo me ha sido accesible cuando esta reseña estaba prácticamente concluida.

Terminada esta digresión, algo extemporánea, pero imprescindible para comprender lo que sigue, paso a analizar una serie de posibles paralelos léxicos semito-indoeuropeos, una parte de ellos, como ya indiqué , estudiados por V., dentro de su peculiar hipótesis «atlántica».

La semejanza entre el arameo *tawr-ā* y el latín *taur-us*/griego *taur-ós* parece tan evidente que ya desde antiguo se ha supuesto un parentesco entre ellos. Naturalmente, podría tratarse de un préstamo de tipo cultural, como en el caso de 'vino' (**wayn-*/**woin-os*). Pero el término está extendido por una mayoría de lenguas indoeuropeas. Por otra parte, las formas germánicas, representadas hoy por el alemán *Stier*, han dado muchos quebraderos de cabeza, por la presencia del grupo inicial */st-/*. V. estudia el término en la p.249, correspondiente al cap.7 del libro, que es donde aparece una parte de los hipotéticos paralelos que vamos a considerar (conviene, sin embargo, tener presentes las pp.556-568 del remozado cap.17, donde se remite a los diversos capítulos de la obra, y los índices finales). Me atrevería a sugerir que el antiguo islandés *þjōrr-* (sueco *tjur*) tal vez pueda ofrecer una pista para la solución del problema (pero teniendo en cuenta que, hasta donde llegan mis escasos conocimientos en este terreno, en las lenguas escandinavas son frecuentes las palatalizaciones, con consonantes de diversos puntos de articulación). Si suponemos para la primera consonante del lexema un fonema

originario prepalatal de carácter oclusivo (*/t^{y}/*), pero con facilidad para pasar a africado (*/tš/*), quizás todas las piezas del puzle lleguen a encajar. Es verdad que, ya en mis muy lejanos años de estudiante universitario, Amado Alonso advertía, a propósito de las hipótesis lanzadas para explicar el paso de *-st-* a *-ç-* en romance, del peligro de simplificación que suponía postular un psao */st/>/ts/*, como si una africada fuera la suma de dos fonemas metatizables. Con todo, parece al menos «tentador» pensar en una solución de ese tipo.

Con ese precedente ante los ojos, podríamos pasar a considerar otro hipotético caso de paralelismo semito-indoeuropeo, no estudiado por V., en cuanto he podido comprobar. En el *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* de F.Zorell, con el que aprendimos hebreo generaciones de alumnos del Pontificio Instiuto Bíblico de Roma, se nos dice, al final de la entrada para *šælæg* [transcribo el hebreo]: "radix sem. *šlg*, radix indoeur. *sng*, unde russ. *snieg*, lat. (s)nig-s (nix), germ. *Schnee*". Ignoro de dónde está tomada la sugerencia, si no es del mismo Zorell. Si postulamos aquí también una base semítica **t^{y}-l-g*, con posibilidad de variante **(t)š-l-g*, se podrían explicar tanto las variantes intrasemíticas del arameo *talg-*, árabe *ṯalǧ-* y hebreo *šalg-*, como las citadas formas indoeuropeas. Para ello es preciso admitir una posibilidad de intercambio entre las «líquidas» (en el sentido amplio de la palabra) *l/n*, que, por lo demás, se da en determinadas posiciones en nuestra lengua (*anima>alma*).

En el #7.7.3. (p.250), V. relaciona el alemán *Kalb*, 'ternero', con la raíz semítica para 'buey', *'-l-p*. Al final añade: "Doch könnte auch ein Enfluß von *k-l-b* 'Hund' stattgefunden haben". Por otra parte, en el #7.7.6. (p.252) propone que el paralelo del semítico *k-l-b* es el alemán *Welpe* o *Welf*, 'cachorro'. Me atrevería a sugerir otra posibilidad. En el artículo de I.Diakonoff arriba citado, "The Earliest Semitic Society: Linguistica Data", se nos dice (p.214): "Note that CS [=Common Semitic] (but not CAA [=Common Afrasian]) had a special linguistic index for wild (harmful) animals, namely **b*", citando, entre otros ejemplos, *"kal-b-* 'dog'". Con este dato ante los ojos, resulta, una vez más, «tentador» pensar en un posible paralelismo etimológico con el latín *can-is* y sus parientes indoeuropeos. Una vez más, tendríamos que suponer una alternancia *l/n*. La sugerencia queda para que la estudie quien esté más capacitado que yo.

Por otra parte, me atrevería a sugerir otro posible paralelo para el alemán *Kalb*. En hebreo, una variante del término para 'cordero' es *kæśæb*, remontable a una base *kaśb*. En el ya citado *Lexicon* de Zorell, al final de la entrada correspondiente, se añade una escueta nota: "[metathesis, a *kæbæś*]"; tal vez podría pensarse en el proceso inverso. Recuerdo otros casos de metátesis en nombres «segolados» (arameo **tar^{ᶜ}-*/hebreo **ša^{ᶜ}r-* 'puerta'). Por otra parte, esa hipotética forma originaria **kaśb-* podría presentar el *index -b-*, que me atrevería a sugerir que tal vez no designe *necesariamente* "wild (harmful) animals". En todo caso, lo interesante es que, si partimos de la hipótesis, hoy prácticamente admitida, de que el */ś/* hebreo remonta a una primitiva «lateral», podríamos reconstruir el lexema originario como **kat^{l}b*, que recuerda bastante de cerca el alemán *Kalb* (en España, según las regiones, el término *choto* puede designar la cría de la cabra o la de la vaca). La versión indoeuropea de las laterales semíticas, en los préstamos léxicos, parece ser */l/* (arameo *kaśdā^{y}*>griego *khaldai-os*).

Continuando por la pista trazada por el ejemplo anterior, tal vez se podría aventurar otro paralelismo. El árabe *ḏa'n-*, 'carnero, 'borrego' o 'ganado menor' en general, remontaría a un hipotético **t^{l}'a'n-*. Si, como sugerí antes, el *index -b-* se puede aplicar

también a animales domésticos, podría pensarse que en las lenguas indoeuropeas se hubiera añadido dicho *index*, labializando la nasal anterior. Se llegaría así al inglés *lamb*, 'cordero'.

Siguiendo con las consonantes laterales, pero cambiando de campo semántico, el término semítico para 'labio' (hebreo *śåpå*^{h}, árabe *šafa*^{h}...) remontaría a una hipotética raíz *t*^{l}*-p-y*. ¿Cabría pensar en paralelismo fonético con algunos nombres indoeuropeos del mismo significado y con el esquema **l-b/p-*?

Volviendo de nuevo al terreno en que empezamos a movernos, el de los animales domésticos y su entorno, cabe aludir a dos posibles paralelismos semito-indoeuropeos estudiados por V. Ambos habían sido postulados previamente. Uno de ellos, bien conocido, es el caso del semítico *q-r-n*, 'cuerno', y el latín *corn-u* y sus paralelos indoeuropeos. V. los estudia en el #7.7.2. (p.250). El otro es el del alemán *Geiß*, 'cabra', latín *haedus*, 'cabrito', por una parte, y el hebreo *gĕdî*, 'cabrito', y sus parientes, por otra. Están estudiados en el #7.7.4. (pp.250-252). Ya aludimos más arriba a que, a propósito de este posible paralelismo, V. toma posición respecto a la teoría «nostrática».

En mi modesta opinión, quizás otro posible paralelismo podría cerrar este apartado del léxico ganadero y sus aledaños. En el #7.7.16. (pp.259-260), V. alude al alemán *Garten* y sus cognados indoeuropeos como un reflejo del semítico *q-r-t*, 'ciudad'. Personalmente, lo que a veces se me había ocurrido sería más bien el paralelismo de ese término semítico **qiry-at* con el latín *quirites*, 'ciudadanos'. Pero se trata de un tema demasiado oscuro y complicado. Por mi parte, me atrevería a sugerir un posible parentesco del lexema indoeuropeo con otro semítico. El hebreo *gann-* tiene el mismo sentido de 'jardín', 'huerto', 'cercado' que ofrece el citado término indoeuropeo. Una presunta etimología común tendría que pasar, en primer lugar, por suponer una alternancia *n/r*, que se da dentro del semítico (arameo *bar* sg./*bĕnîn* pl.) y en el paso del latín al castellano (*homine[m]>hombre*); y, en segundo lugar, por admitir que la dental final del lexema indoeuropeo es un «alargamiento» de algún tipo. Puesto que esto último significa entrar en un terreno en el que sólo tengo unas nociones elementales, me limito a presentar la sugerencia. Sí quisiera destacar que el término podría encajar dentro del campo semántico agroganadero. Pudiera tratarse de pequeños terrenos, cercados para defenderlos de los herbivóros y dedicados al cultivo de hortalizas, complementarias de una dieta fundamentalmente de origen animal. El paso semántico a '(poblado) cercado'>'ciudad', que se da en algunas lenguas indoeuropeas, es fácil de explicar. El verbo *g-n-n* significa en hebreo 'cubrir', 'proteger' (*mågen*, 'escudo'). En la entrada correspondiente del *HSED* (#890), además de la voz semítica, se citan paralelos beréberes y chádicos con los significados de "plateau" y "field".

Pasando a otro campo semántico, nos encontramos con el término *Erde*, 'tierra', estudiado por V. en el #7.7.9. (pp.254-255). Su aparente semejanza con el árabe *'arḍ*, que tiene el mismo significado, había llevado a Möller y Brunner a postular un partentesco genético. Pero el término presenta más dificultades de lo que parece a primera vista. En primer lugar, por las variantes intraindoeuropeas. V. cita el *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* de J.Pokorny, donde (vol.I, p.332) se postula una base **er-*, con variantes **er-t-* y **er-w-*, para terminar decidiéndose por un préstamo del «atlántico» al germánico. Sin embargo, su tratamiento del término semítico ofrece algunas dificultades. En primer lugar, parte de la forma con vocal */e/*, que, probablemente, es secundaria y no sabemos exactamente cuándo apareció. Y, en segundo lugar, supone como tercera consonante la fricativa interdental enfática sonora

(*/ð'/*). Hoy parece bastante aceptado que esa consonante era originariamente una «lateral» (*/t^{l}'/*), glotalizada y probablemente neutra respecto a la sonoridad. En el #54 del *HSED* se reconstruye la forma primitiva, con el signo utilizado para las (africadas) laterales enfáticas. A la luz de los ejemplos estudiados antes, se esperaría una versión indoeuropea de la lateral con */l/*. Pero tal vez la contigüidad de */r/* pudo ejercer un efecto disimilador. Sin que se pueda eliminar la explicación contraria: que un primitivo *'Vr-t-* lateralizara la dental por influjo de */r/*.

Son muchos los supuestos paralelismos presentados en el libro de V. Quisiera terminar con uno que creo ofrece un interés especial. En el #10.3.2. (pp.357-358), se estudia por primera vez el término *Star*. Tras reseñar las variantes del vocablo en las distintas lenguas indoeuropeas, se alude a la hipótesis, lanzada por algunos autores y rechazada por otros, de que se trate de un préstamo del babilónico, en relación con el nombre de la diosa *Ištar*, para terminar citando el *Gothic etymological dictionary* de W.P.Lehmann, quien menciona esa posibilidad, citando la reconstrucción de Th.V.Gamkrelidze y V.Ivanov: protoindoeuropeo **Haster-*/protosemítico **^{c}at̲tar*. V. añade que la similitud es no sólo formal, sino semántica, dado el carácter de deidad astral de *Ištar*. No obstante, en un añadido editorial a la nt.50 (p.369), donde se había afirmado que "As far as I can see, $^{+c}$*aštar-* would also be a possible reconstruction for the Semitic names *Ištar* and *Astarte* (*Aštoret*)", corrige: "This is an error", remitiéndose a los ## 13.1 y 29.17 de la obra de E.Lipiński, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (1997). Efectivamente, en el segundo de los apartados citados, el célebre semitista alude a que "Some animal names containing the cononant *r* have a prosthetic vowel introduced by ^{c} instead of '...Perhaps the divine name ^{c}*At̲tar* is to be explained in the same way, since the antelope or gazelle is the holy animal of this deity" (p.216). Dado lo escueto de la corrección añadida por V., no sé exactamente en qué consiste el "error". Pero, en todo caso, creo que no existe contradicción entre el carácter astral de la divinidad y su representación por un «cáprido». Mis recuerdos empiezan en los ya muy lejanos tiempos en que un joven profesor llamado Manuel Alvar estrenaba cátedra tratando de iniciar a un reducido grupo de alumnas y alumnos de la Facultad de Letras de Granada en los misterios de la filología. No sé con qué motivo, salió la alusión a la semejanza fonética entre el vasco *izarra*, 'estrella', y el pirenaico *sarrio*, 'rebeco', y a que algunos habían querido explicarla por la presencia de una mancha en forma de estrella en la frente del animal. Hace una treintena de años, en un artículo de A.Tovar que, desgraciadamente, ahora no puedo identificar, creo recordar que me encontré con lo que yo mismo me parece que había sospechado: la hipótesis de que el vasco *izarra* pudiera estar relacionado con *Ištar*, a través de un proceso *parecido* (el resultado no es una africada) al paso romance de *-st-* a <*ç*>. Por otra parte, en Oriente Próximo es frecuente la representación de la «diosa madre» amamantando a dos gemelos humanos, que puede ser paralela a la del árbol, símbolo de la diosa, con dos «cápridos» comiendo de sus hojas (en alguna ocasión, creo recordar que la diosa aparece con los dos símbolos: los gemelos y los cápridos). Los gemelos pueden representar, respectivamente, el lucero matutino y el vespertino, simbolizados también por los cápridos; y uno de ellos pudiera ser el dios semita ^{c}*at̲tar*, «feminizado» más tarde por el contacto con la diosa sumeria Inanna (que, por lo demás, tengo idea de que era algo ambigua respecto al sexo), y convertido en la divinidad semítica occidental ^{c}*Aštar-t-* (independientemente de la persistencia de los «gemelos» *Šaḫru* y *Šalimu*). Si partimos de la hipótesis de que la «interdental» */t̲/* era originariamente una prepalatal

oclusiva o africada, la forma primitiva de la divinidad sería **at^{y}/tšar-*. Y, a partir de ella, se podrían explicar tanto las diversas formas semíticas, como las indoeuropeas (con o sin **^{c}a-* prostético»). Por cierto que V. cita (p.705, nt.37) el *Diccionario etimológico castellano e hispánico* de J.Corominas/J.A.Pascual, para "el vasco-pirenaico IZARR-" como designación de la gamuza.

Y quisiera terminar con una alusión a otros posibles paralelos semito-indoeuropeos, esta vez en el terreno de las raíces verbales, que no sé si han sido reseñados en alguna de las múltiples obras dedicadas al tema.

Al principio de este larga digresión sobre el «nostrático», aludí a los «juegos» comparatísticos con que alguna vez he tratado de amenizar mis clases de hebreo bíblico, y en concreto, al aparente paralelismo entre el hebreo *h/w-l-k*, 'andar', y el inglés *walk*. Como mera curiosidad, añado otros tres. Todos ellos suponen la existencia de una consonante con idéntico punto de articulación y de una «líquida» intercambiable.

Cualquier estudiante de hebreo sabe que al «perfecto» *yåkol*, con el significado de 'poder', corresponde un «imperfecto» *yûkal*, que, con toda probabilidad, viene de **yi-wkal*. Ello supondría que la forma primitiva de la raíz sería *w-k-l*. A diferencia de la mayoría de los verbos con primera radical *w-*, el imperfecto habría conservado esa radical en este caso. La explicación podría buscarse en el carácter «estativo» del verbo. En este tipo de verbos, el «perfecto» es más antiguo que el «imperfecto». Y la *w-* de **wakula* (palatalizada en posición inicial) se habría contagiado a **yi-wkal*. Pero lo interesante es que en arameo existe el adjetivo verbal *kåhel*, con el mismo significado y con cognados en otras lenguas semíticas. Podría elucubrarse, en consecuencia, que nos hallamos ante otro caso de una primitiva raíz bilítera, triliteralizada por la adición bien de */h/* o de */w/*. Teniendo en cuenta las posibles alternancias entre */l/* semítica y */n/* indoeuropea que creímos intuir antes, viene a la mente el inglés *can* (pretérito *coul-d*). No soy germanista y, por tanto, no puedo entrar en más detalles filológicos.

La alternancia *r/l* es bien conocida en fonética general. Me limito a sugerir, para su estudio, la semejanza entre el semítico *q-r-(')*, 'llamar', y el inglés *call*.

Por último, ya vimos más arriba una posible alternancia entre */n/* semítica y */r/* indoeuropea. Me permito recordar que el significado primitivo del verbo semítico *b-n-y*, a la luz del acadio, parece ser el de 'tener hijos' (el de 'edificar' sería derivado). ¿Nos atreveríamos a ponerlo en relación con el latín *pario*?

Hemos considerado una quincena de ejemplos en que diversos étimos semíticos parecían ofrecer una similitud fonética y semántica con otros indoeuropeos. Una parte de ellos estaban tratados en el libro de Vennemann. Comenzamos por lexemas relacionados con el mundo agropecuario, especialmente el de la vida pastoril ('toro', 'cabra', 'cuerno', 'cordero', 'ternero', 'perro', 'huerto'), añadiendo el de algún miembro del cuerpo ('labio'), elementos naturales ('tierra', 'nieve') y un elemento natural con posibles connotaciones mitológicas ('astro'). Con las equivalencias fonéticas que parecían deducirse de ellos, nos atrevimos a sugerir unos hipotéticos paralelos en raíces verbales de significado general ('andar', 'poder', 'llamar', 'tener hijos').

A nadie se le oculta lo arriesgado de la tarea. No tengo que repetir que mis conocimienos de indoeuropeística son superficiales y escasos. Ha sido preciso recurrir a simplificaciones y arbitrariedades: mantener o eliminar «alargamientos» radicales; comparar las consonantes únicamente por su punto de articulación, prescindiendo de rasgos añadidos (sonoridad, glotalización, posible aspiración); alternar caprichosamente determinados fonemas («líquidas»)...Una consideración final: si detrás de esos

«ejercicios funambulísticos» (y de los muchos realizados por otros: los que tomamos de Vennemann eran una mínima parte del total de los estudiados por él) hay algo de realidad objetiva, en el mejor de los casos nos encontraríamos en la situación en que se hallaba el británico Sir William Jones cuando, hace más de dos siglos, creía encontrar paralelos entre las lenguas que su vasta cultura y el ejercicio de su profesión de magistrado en la India le habían hecho dominar: latín, griego, celta, gótico, persa, sánscrito. Y haría falta que surgiera...un Rask o un Bopp. (En el momento de escribir estas líneas, aún no me ha sido asequible directamente el libro de S.Levin, *Semitic and Indoeuropean II. Comparative morphology, syntax and phonetics* [2002].)

Y volviendo a la reseña de la obra del profesor Theo Vennemann, y como conclusión final, digamos que, de las dos hipótesis postuladas por el autor y reflejadas en el título del libro, la «vascónica», como dijimos más arriba, ha sido fuertemente criticada, en concreto, por el vascólogo J.Lakarra. Mi «impresión» de mero aficionado es que los hidrónimos europeos (el fundamento más fuerte de la teoría) presentan una complejidad que me parece que no se puede resolver satisfactoriamente ni con la hipótesis «vascónica» de Vennemann, ni con la «indoeuropea» de Krahe y sus seguidores. En cuanto a la teoría subyacente al adjetivo «semítica», las sugerencias de V. representan un intento de solución nuevo y audaz al viejo problema del posible parentesco entre las dos familias lingüísticas tradicionalmente más estudiadas y conocidas. Sin embargo, en mi modesta opinión, las presuntas semejanzas se explican mejor dentro de la hipótesis de una pertenencia genética a una macrofamilia originaria de Oriente Medio y Próximo y difundida a caballo de la «revolución neolítica». La dificultad principal alegada por V., la distancia geográfica entre lenguas semíticas y germánicas, quizás pudiera resolverse con la vieja teoría de las «áreas periféricas».

Pero, se esté o no de acuerdo con las tesis del profesor alemán, su obra representa un formidable acopio de datos y sugerencias que todos tenemos que agradecerle muy sinceramente. Ya recordamos al principio de la reseña las palabras con que terminaba el "Preface" de la obra, afirmando que se consideraría satisfecho si alguien se siente espoleado por la lectura del libro a llevar adelante una "critical and continued research; whether the theses themselves will endure is then of subordinate importance".

Bibliografía más citada

Diakonoff, I., "The Earliest Semitic Society: Linguistic Data", en *Journal of Semitic Studies* 43 (1998) 209-219

Lakarra, J.A., "Sobre el Europeo Antiguo y la reconstrucción del Protovasco", en *Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»* 30-1 (1996) 1-70

Lipiński, E., *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80; Leuven 1997)

Militarev, A./Kogan, L., *Semitic Etymological Dictionary*. Vol.1: *Anatomy of Man and Animals* (AOAT 278/1; Münster 2000) [Citado *SED*]

Orel, V.E./Stolbova, O.V., *Hamito-Semitic Etymological Dictionary* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, 18; Leiden-New York-Köln 1995) [Citado *HSED*]

A. Torres

Archivo Teológico Granadino 67 (2004) 423-428

Índice de libros recensionados

ALBURQUERQUE, E., *Matrimonio y familia. Teología y praxis cristiana*. 316
ALCALÁ, C. BARRAYCOA, J., *Tradicionalismo y espiritualidad en A. Gaudí.* 389
ALFONSO X EL SABIO, *General Estoria.* Primera parte. I-II vols. 384
ALVAR , M., *Sobre el español de San Ignacio*, ... 243
ÁLVAREZ, FRANCISCO. ARZOBISPO DE TOLEDO. *Escritos pastorales.* 360
ANDRÉS-GALLEGO, J., *El motín de Esquilache, América y Europa*. 273
ANGELINI, G., *Las virtudes y la fe.* 316
Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de teología. Inst. Teol.Compostelano . . 317
ARIAS MONTANO, BENEDICTUS, *Liber generationis et Regenerationis* 233
Atlas Histórico de los Monasterios. El monacato oriental y occidental.. 360

BAR-EFRAT, SHIMON, *El arte de la narrativa en la Biblia.* 291
BARRET, C. K. *El evangelio según san Juan*. 291
BAUDRILLART, A., *Les carnets du cardinal. 13 février 1932 - 9 novembre 1935*. 361
BAUDRILLART, A., *Les carnets du cardinal. 26 décembre 1928 - 12 février 1932.* 361
BECKER, JÜRGEN, *Johanneisches Christentum*. , ... 292
BERKENBROCK, V. J., *Die Erfahrung der Orixás*. 317
BESINEAU, J., *Matteo Ricci. Serviteur du Maître du Ciel.* 274
BLANQUET, J. M., *La Sagrada Familia, icono de la Trinidad.* 318
BOJORGE, H., *Vivir como el Hijo, vivir como Hijos.* 293
BONANDI, A., *«Veritatis splendor». Treinta años de Teología moral*. 350
BOZZOLO, A, *Mistero, Simbolo e Rito in Odo Casel.* 345
BRAGA,CC., *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I.* 346
CABEZÓN, C., *Así murió Jesús*. 293
CABRERA, R., *El derecho de asociación del presbítero diocesano*. 357
CACHO, IGN., *Íñigo de Loyola. Ese enigma*. 244
CANALS, FR., *Los siete primeros concilios.* 362
CARLOTTI,P., (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale?*, ... 351
Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla. Índices. 2 vols. 385
Catálogo de los impresos del siglo XVI de la Bibl. Colombina de Sevilla.2 vols . 385
CAZEAUX, JACQUES, *Saül, David, Salomon. La royauté et le destin d'Israël.* . . . 294
CENTI, P. TITO S., *Il beato Angélico. Fra Giovanni da Fiesole. Biografia critica*. 362
CHADWICK, H., *Agustín*. 314
CHARAMSA, CR., *Davvero Dio soffre*?. 319
CHIRON, Y., *Pío IX.* Ayer y hoy de la Historia. 363
CLÉMENS, OLIVIER, *Roma, de otra manera.* 319
COI INAG, P., *Vicario episcopale e vicario foraneo*. 357
COLLADO BERTOMEU, V., (ed.), *Palabra, prodigio, poesía*.. 294
COMENIUS, J.A., *Ausgewählte Werke*. V. *De Regula Fidei Judicium duplex*. 237
Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Pedro Rodríguez. . 320

Corpus, historia de una Presencia. Iglesia Catedral Primada de Toledo. 362
CorpusChristianorum. La Théologie Byzantine - II. (XIII-XIXs.).. 313
COZZENS, D. B., *La faz cambiante del sacerdocio*. 389

DANIÉLOU. J., *Teología del judeocristianismo*. 321
DANIÉLOU,J, *Dios y nosotros*. 321
DAVIS, STEPHAN K., The Antithesis of the Ages. , ... 295
DEL CURA, S., *Cuestión de Dios y teología trinitaria en Antonio Pérez* 259
DENYS LE CHARTREUX, *Livre de vie des recluses*. 363
DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*. VII. S - Z. 269
Die Jesuiten in Wien. Hrgs. HERBERT KARNER / WERNER TELESKO. 275
Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000). I. 1983-1990. 363
Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000). II. 1990-1995. 364
DODD, CH., H., *Interpretación del cuarto evangelio*. 297
DOZE, A., *José, sombra del Padre*. 322
DULAEY, MARTINE, *Bosques de símbolos*. 364
DURRWELL, FR .XAV., *Cristo nuestra Pascua*. 322

El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (s, XVI-XX). . . . 386
ESCRIVÁ DE BALAGUER, JOSEMARÍA,, *Camino*. 3.ª edición. 365
EVANS, C. A., *Jesus and the Ossuaries*. 298
EZUMEZU, NW.FR., *Freedom as Responsability:* 351

Fe en Dios y Ciencia Actual. III Jornadas de teología. Inst. Teol. Compostelano. 323
FERNÁNDEZ, A. *La enseñanza de la religión en la escuela*. 389
FERNÁNDEZ, D., *Cristocentrismo de Juan Pablo II.* 323
FERRARIS, M, *La Hermenéutica.* 390
FERRI CHULIO, A.de S., *Cristo en la estampería popular valenciana.* 324
FISCHER, HERMANN, *Die Erfahrung Gottes.* 324
FISHACRE, RICHARD, *In Tertium Librum Sententiarum.* 325
FLORISTÁN, C., *La semana santa. Celebraciones, manifestaciones populares.* . . 347
FOCANT, CAMILLE (ed.), *Quelle maison pour Dieu?* 398
FORLIVESI, MARCO, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri e il suo tempo.* . . 255
FRANCISCO JOSÉ DE JACA, *Resolución sobre la libertad de los negros* 241
FREVEL, CHRISTIAN / WISCHMEYER, ODA, *Menschsein*. 299
FROMAGET, M, *Majestas Domini.* 299
Für und Wider die Priorität des Johannesevagenlium 300

GALVÁN, L., *El poema heroico a Cristo resucitado de Francisco de Quevedo.* . . 325
GANGEMI, A., *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni*, vol 3º. . . 301
GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. . . . 381
GARUTI, A., *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*. 326
GAUTHIER, R., *Ave Joseph. La salutation à Saint Josep*. 327
GAUTHIER, R., *Saint Joseph, intercesseur le plus puissant après la Vierge Marie*. 327
George Dalgarno on Universal Language. 390
GEROSA, L., MÜLLER, L., *Kirche ohne Recht?*. 358

GESCHÉ, A., *Le mal et la lumière.* Pensées pour penser I. 328
GESCHÉ, ADOLPHE, *Dieu pour penser. VII: Le sens*. 328
GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages*. 303
GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval.* 2ª edición. 382
GOLUB, IVAN, *El último día de la creación*. 329
GÓMEZ ROJO, Mª ENCARNACIÓN, *Historia jurídica del anatocismo*, ... 270
GONZÁLEZ BALADO, J. L., *El bendito Juan XXIII*. 368
GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, JERÓNIMO, *Peregrinación de Anastasio*. 242
GUERRA, M., *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. 392

HERRERA, A., *Obras completas III. Guiones homiléticos (1º)*. 347
HERRERA, A., *Obras completas IV. Guiones homiléticos (1º)*. 348
HERRMANN, CHRISTINA, *Das Amt: Geistgewirkter Christusdienst* 235
HINZEMANN, M.CR., *Le leggi irritanti e inabilitanti.* 358
Historia de las diócesis españolas. 8. Iglesias de Córdoba, Jaén. 369
HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, ... 351
HOSIUS, OTFRIED, *Paulusstudien II*. 302
HURTADO, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. . 329

I viaggi apostolici di Paolo VI. Colloquio internazionale, Brescia 2001, ... 369
Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino. JOSÉ R. VILLAR (dir.). 330
ITURGAIZ, D., *La Virgen del Rosario y Santo Domingo, en el arte.* 370

Jean Cassien entre l'orient et l'ocident. 314
JIMÉNEZ LOZANO, J., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio* 331
JUAN PABLO II, *Laudes con el Papa*. 302

KAMMLER, HANS-CHRISTIAN. *Kreuz und Weisheit.* 302
KENNEDY, G. A., *Retórica y Nuevo Testamento*. 303
KÖCKERT, M. y NISSINEN, M. (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. . . 304

LA GIOIA, F, *La glorificazione di Gesù Cristo ad opera dei discepoli.* 305
La passione di Gesù dalle visioni di ANNE CATERINA EMMERICH. 392
LADRIÈRE, J., *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*. 331
LADRIÈRE, J., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens. III.* 332
LAPORTE, J., *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos.* . . 314
Las advocaciones marianas de gloria. Actas del I Congreso Nacional. 2 tomos. 370
LASALA, F. de, - RABIKAUSKAS , P., *Il documento medievale e moderno*. 371
LASANTA, P. J.- DEL OLMO, R., *Diccionario doctrinal de San Agustín.* 315
LAVENIA, V., *L'infamia e il perdono*. 278
LÉON-DUFOUR, X., *Un bibliste cherche Dieu.* 306
LIMA, L. C., *Teología de Mercado.* 256
LOCHER, G. W., *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*. 332
LÓPEZ-TELLO GARCÍA, EDUARDO, *Simbología y lógica de la redención* 332
LUBAC, H. DE, *Méditation sur l'Église.* Oeuvres complètes VIII. 333
LUENGO, MANUEL, *Viaje del Padre Manuel Luengo desde Bolonia* 279

LUSTIGER, JEAN-MARIE, *La promesa.* 306

LLAMAS, E., O.C.D., *La Madre Ágreda y la Mariología del Vaticano II*. 231

MALDONADO, L., *La esencia del cristianismo. Vivir en cristiano hoy.* 334
MANZONE, G, *La responsabilità dell'impresa.* 353
MARCEL, GABRIEL, *Obras selectas.* II. 382
MARCO BOTELLA, A, *Lirikaj perloj de Al Andalus*. 386
MARTÍ, FR., *La desamortización española*. 387
MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Diccionario teológico de Santo Tomás.* 334
MARTÍNEZ CUESTA, A., *Correspondencia del cardenal Rampolla.* 372
MARTÍNEZ PUCHE, J.A., *Enciclopedia de la Virgen.* 372
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., *"Consenso público" y moral social.* 354
MARTÍNEZ-BLAT, V, *Diccionario de espiritualidad de Santa Teresita.* 334
MARTÍNEZ-BLAT, V., *Santa Teresita, día a día.* 373
MILANI, L., *Experiencias pastorales.* 355
Mínimas ilustres de Sevilla. *Monasterio Ntra. Sra. de Consolación.. Triana*. . . . 373
MÖHLER, JOHANN ADAM, *Simbólica*.. 335
MOLINA, D.M., *La primera Eclesiología de la Compañía de Jesús.* 270
MÖLLER, L., *The Exodus Case. New Discoveries Confirm the Historical Exodus*. 307
MORENO, L., *Santos y Beatos de Toledo*. 373
Mysterium redemptionis. Congresso internacional. Santuário de Fátima 2002. . . 336

NADAL, JERÓNIMO, *Annotations and Meditations on the Gospels*. Vol. I. 257
NITSCHE, BERNHARD, *Endlichkeit und Freiheit.* 336
NODET, E., *Histoire de Jésus?. Necessité et limites d'une enquête.* 307

OELDEMANN J., *Ortodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog.* 337

PABLO MAROTO, D. , *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento.* . 258
PALMERO, R., *Don Manuel González. El obispo de la Eucaristía.* 392
PANHOFER, J, *Hören, was der Geist den Gemeinden sagt.* 358
PENG-KELLER, S., *Gottespassion in Versunkenheit*.. 337
PEÑA, CARMEN, *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia.* 359
PIAZZONI, A., *Storia delle elezioni pontificie*. 374
PRIGNON, A., *Journal conciliaire de la 4^{e} Session*. 374
Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila. 245
PRONZATO, A. *El abrazo del padre. El hijo cuenta su aventura*. 308

RAGUZ, IVICA, *Sinn für das Gott-Menschliche*, ... 338
RAMOS, J., *El programa iconográfico de San Ignacio de Loyola* 244
RATZINGER,JJ., *Convocados en el camino de la Fe La Iglesia como comunión*. . 339
RAVASI, G.F., *Martini, mis tres ciudades. Un coloquio revelador.* 393
Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. 281
REYNAUD, F., *Les enfants de choeur de Tolède à la renaissance.* 375
RICHÉ, P., *Henri Irénée Marrou. Historien engagé.* 387

RIGATO, MARÍA-LUISA, *Il titolo della croce di Gesù.* 308
ROSSO, S, *Il Segno del Tempo nella Liturgia*. 348
ROUILLARD, PH. *Les fêtes chrétiennes en Occident.* 349
ROUSSELOT P., *El problema del amor en la Edad Media*. 339
RUIZ, S., *Cómo me convirtieron los indígenas.* 375

SALVADOR, R. J., *«En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor».* . . . 340
SAN PEDRO CANISIO, *Autobiografía y otros escritos*. 258
SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*. IV, *Epistolario*. 245
SÁNCHEZ SEDEÑO, JUAN, *Las segundas intenciones y el universal (1600)*. 261
SAPIENZA, L., *Paolo VI, maestro della parola*. 376
SARANYANA, J.-IGN., *La filosofía medieval.* 382
SCAMPINI, J.A., *«La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia.* . 340
SCHELER, MAX, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo.* 383
SCHEUCHENPLUG, P., *Katechese im Kontext von Modernisierung* 341
SCHROTH, R.A., *Fordham. A History and Memoir.* 376
SCOLA, A., MARENGO, G., PRADES, J., *Antropología teológica.* Sección sexta.. . . 341
Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Karl Josef Becker S.J. 342
SERÉS, G., *La literatura española en los Siglos de Oro*. 284
SERRA, X,, *El archivo diocesano de Valencia: I. II,* 377
SERVET, MIGUEL, *Obras completas*. I., *Vida, muerte y obra. Documentos*. 262
Signum et testimonium. *Estudios ofrecidos a Antonio García-Moreno* 309
SMYTH, M, *La Liturgie oubliée.* 350
SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga* 287
SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *La fundación del colegio de San Sebastián.* . . . 285
SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión* 286
STROLA, GERMANA, *Il desiderio di Dio. Studi dei Salmi 42-43.* 310
SUÁREZ FRANCISCO, *Los ejercicios espirituales de San Ignacio. Una defensa*. . . 264

TELLECHEA, J. IGN., *El arzobispo Carranza. "Tiempos recios".* 236
TETTAMANZI, D., *Dizionario di Bioetica*, ... 356
TEUBER; BERNHARD, *Sacrificium litterae*.. 247
The Reformation. Critical Concepts in historical studies. Ed. A. PETTEGREE. . . . 272
The Dead Sea Scrolls. Vol. 6B: 394
THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné en ses mystères.* Tome deuxième. 342
THOME, F., *Historia contra Mythos.* 315
TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas. II. Filosofía II.* 383
TORREGROSA, MARTA, *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors Época catalana.* . . . 384
TUNDO, L. (a cura di), *Etica e società di giustizia*, ... 356

UGGÉ B., *La fase preliminare del processo di nullità del matrimonio* 359
UKWUEGBU, B. O. *The Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians*., ... 311
ULZURRUN, MIGUEL DE, *Sobre el Régimen del mundo*. ANA AZANZA ELÍO. 267

VALLE, FLORENTINO DEL., *Los jesuitas en Villagarcía de Campos*.. 2 vols. 377
VALLEJOS, G. X. / PEMÁN J. Mª, *Volcán de Amor / El Divino Impaciente*. 378

VALSECCHI, A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino*. 343
VALTORTA, M., *La Maddalena*. A cura di MARISA TIRABOSCHI. 393
VAN THUAN, F. X. NGUYEN, *El gozo de la esperanza*. 393
VARGAS-MACHUCA, A., *El Jesús histórico*. 312
VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei.* II y III. 380
VÁZQUEZ, J. L., *El hecho religioso.* Colección: Las religiones ¿qué son?, 4. 388
VÁZQUEZ, R., *Obras pías, censos ... de la nobleza en los siglos XVII y XVIII* . . . 289
VENNEMANN (gen. NIERFELD), THEO, *Europa Vasconica, - Europa Semitica* . . . 397
VIDAL, J. *Encarnación y cruz*. 343
VILLAR, J. R., *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral.* 344
Von Athen nach Bagdad. PETER BRUNS (Hg.). 380

WALDENFELS, H., *Phänomen Christentum.* 344
WILKINSON, PH., *Diccionario ilustrado de las Religiones.* 388
XU LONFEI, *Die nestorianische Stele in Xi'an.* 344

YONG-MIN SONG, JOHANNES, *«Glaubenssinn» und «Inkulturation».* 345

ZOLLI, EUGENIO, *Prima dell'alba. Autobiografia autorizzata*. 381

ÍNDICE GENERAL

Estudios páginas

DIEGO MOLINA S.I., *"Escritura y tradición" en los jesuitas del siglo XVI* 5- 37

ESTANISLAO OLIVARES S.I., *La Constitución apostólica «Populis ac nationibus», 1585, en la teología postridentina.* 39-90

JULIÁN JOSÉ NAVARRO LOZANO, *La Compañía de Jesús en el Flandes de los Archiduques. La labor del Padre Pedro de Bivero junto al poder.* 91-107

GABRIEL MARIA VERD CONRADI, S.J., *El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte".* 109-145

Inéditos

DIEGO RUIZ DE MONTOYA , *Commentarium in materiam de peccatis (1ª, 2ª, qq. 80, 83). Tractatus de originali peccato, sectio 3ª et 4ª* 147-208

Indice de todo el manuscrito 209-226

Nota Bibliográfica:

GABRIEL VERD CONRADI S.I., *Juan de Acosta, S.J., un semiseudónimo del Cardenal Juan de Lugo, S.J.* 227-229

Bibliografía

I: Boletín de Historia de la Teología, 1500-1800 231-289

II. Otras obras 291-421

III. Índice de libros recensionados 423-428

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P.M. ABELLÁN, S.L., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre.* Granada 1939, XXIV +210 págs. *(Agotado)*

2. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización).* Granada 1942. 274 págs. ISBN 84-600-6585-5.

3. J. JIMÉNEZ FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica.* Granada 1944, 168 págs. ISBN 84 6586-3.

4. M. NICOLAU, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561).* Granada 1945, XX+220 págs.

5. M. SOTOMAYOR, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto.* Granada 1962, XXII+266 págs. y 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1.

6. C. POZO, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca.* Tomo I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar.* Granada 1962, VIII+336 págs. (Agotado)

7. J.A. DE ALDAMA, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patrística.* Granada 1963, XXXII+316 págs. ISBN 84-600-6589-8.

8. M. RAMOS, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española.* Granada 1964, XXX+222 págs. ISBN 84-600-6590-1.

9. J. NAVARRO SANTOS, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico.* Granada 1964, XV+370 págs. ISBN 84-600-6591-X.

10. E. LÓPEZ AZPITARTE, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.* Granada 1966, XVI+202 págs. ISBN 84-600-6592-8.

11. FRANCISCO SUÁREZ, S.I., *Lectiones de Fide.* Edición crítica Karl Deuringer. Granada 1967, 320 págs. ISBN 84-600-6593-6.

12. A. VARGAS MACHUCA, S.I., *Escritura, Tradición e lglesia como reglas de fe, según F. Suárez.* Granada 1967, XL+388 págs. ISBN 84-600-6594-4.

13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.,* Granada 1969, XXIV+307 págs. ISBN 84-600-6595-2.

14. J.M. DÍAZ MORENO, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII.* Granada 1972, 517 págs. ISBN 84-600-6596-0.

15. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca.* Tomo II. Granada 1973, XXIV+500 págs. ISBN 84-300-6008-1.

16. M. SOTOMAYOR, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España.* Granada 1975, 246 págs. 57 láminas. ISBN 84-8582-6.

17. JERÓNIMO NADAL, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, XXXII+516 págs. ISBN 84-600-0642-5.

18. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección.* Granada 1978, XIV+ 224 págs. ISBN 84-600-1342-1.

19. M. CUESTA LEIVA, S.I., *Salvación y cruz.* Granada 1980, XII+108 págs. ISBN 84-85653-41-6.

20. P. HERRERA PUGA, *Grandeza y miseria en Andalucía.* Granada 1981, LXVIII. 700 págs. ISBN 84-85653-44-0.

21. *Miscelanea 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.

23. G. DEL POZO ABEJÓN, *Lex Evangelica,* Granada 1988, 366 págs. ISBN 84-7009-276-6.

24. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca.* Estudio iconológico. Granada 1989, 341 págs, 151 láminas. ISBN 84-338-1026-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 Teologóa, 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 julio9 de 1997.* Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 págs. ISBN 84-921632-3-2.

33. JUAN N. VARGAS, S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas.* Granada. Facultad de Teología. 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.

34. DIEGO MOLINA, S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología. 2003.

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. Facultad de Teología. 2001. 199 págs.

36. PABLO RUIZ DE LOZANO, S.I., *Antropología y Religión en René Girard.* Granada. Facultad de Teología. 2005. 432 págs. ISBN 84-921632-7-5.